

## **Démocratie finie et infinie**

Jean-Luc Nancy

### **1.**

Y a-t-il un sens à se dire « démocrate » ? Il est manifeste qu'on peut et qu'on doit tout autant répondre : « non, plus le moindre sens, puisqu'il n'est plus possible de se dire autre chose » – que : « oui, bien sûr, puisque partout sont menacées l'égalité, la justice et la liberté – par les ploutocraties, par les technocraties, par les mafocraties ».

« Démocratie » est devenu un cas exemplaire d'insignifiance : à force de représenter le tout de la politique vertueuse et l'unique façon d'assurer le bien commun, le mot a fini par résorber et par dissoudre tout caractère problématique, toute possibilité d'interrogation ou de mise en question. Subsistent tout juste quelques discussions marginales sur des différences entre divers systèmes ou diverses sensibilités démocratiques. « Démocratie » veut en somme tout dire – politique, éthique, droit, civilisation – et ne veut donc rien dire.

Cette insignifiance doit être prise très au sérieux, et c'est d'ailleurs ce que fait le travail contemporain de la pensée, comme en témoigne la présente « enquête » : on ne se contente plus de laisser flotter les intermitteances du sens commun. On exige de faire comparaître l'insignifiance démocratique devant le tribunal de la raison.

Je recours à cette métaphore kantienne car je pense qu'il s'agit en effet d'une exigence égale à celle qui

## Démocratie, dans quel état ?

imposait à Kant de soumettre au discernement critique le sens même du « savoir ». De quelque manière qu'on veuille s'y prendre, on ne peut plus annuler désormais, même tendanciellement, la démarcation entre savoir d'objet pour un sujet et savoir – disons « de sujet sans objet » pour faire abruptement simple (et quitte à s'en expliquer ailleurs). Or il nous faut, à terme, devenir capables d'une démarcation non moins claire et consistante entre deux sens, deux valeurs et deux enjeux que couvre indistinctement l'insignifiance confuse du mot « démocratie ».

D'une part ce mot désigne – sur un mode semblable, pour filer l'analogie, au régime kantien de l'« entendement » – les conditions des pratiques possibles de gouvernement et d'organisation, dès lors qu'aucun principe transcendant ne peut prétendre les régler (étant entendu que ni l'« homme » ni le « droit » ne peuvent à cet égard valoir transcendance).

D'autre part ce même mot désigne – sur un mode cette fois semblable au régime de la « raison » – l'Idée de l'homme et/ou celle du monde dès lors que, sous-traités à toute allégeance envers un outre-monde, ils n'en postulent pas moins leur capacité d'être par eux-mêmes et sans subreption de leur immanence, sujets d'une transcendance inconditionnée, c'est-à-dire capables de déployer une autonomie intégrale. (Comme on le devine, j'emploie le verbe « postuler » lui aussi selon l'analogie kantienne pour désigner le mode légitime, en régime de finitude, c'est-à-dire de « mort de Dieu », d'une ouverture à l'infini.)

Cette seconde acception ne peut certes pas être dite « propre » et aucun dictionnaire ne l'autorise. Mais à défaut d'être une signification du terme, c'est la signifiance qui s'y attache : la démocratie promet et promet la liberté de tout l'être humain dans l'égalité de tous les êtres humains. En ce sens, la démocratie moderne engage l'homme, absolument, ontologique-

ment, et non le seul « citoyen ». Ou bien tendanciellement elle confond les deux. En tout état de cause, la démocratie moderne correspond à bien plus qu'une mutation politique : à une mutation de culture ou de civilisation si profonde qu'elle a valeur anthropologique, tout autant que la mutation technique et économique dont elle est solidaire. C'est pourquoi le contrat de Rousseau n'institue pas seulement un corps politique : il produit l'homme *lui-même*, l'humanité de l'homme.

## 2.

Pour que soit possible pareille amphibologie d'un mot, il a fallu que soit possible une ambiguïté ou une confusion ou indistinction quelconque sur le registre d'origine et d'usage de ce mot, à savoir le registre de la politique.

C'est en effet d'une dualité ou d'une duplicité constitutives de la « politique » que procède l'ambivalence mal discernée et mal réglée de la « démocratie ». La politique n'a jamais cessé, des Grecs jusqu'à nous, de s'entretenir dans une disposition double : d'une part le seul règlement de l'existence commune, d'autre part l'assomption du sens ou de la vérité de cette existence. Tantôt la politique détache clairement sa sphère d'action et de prétention, tantôt au contraire elle l'étend à la prise en charge de la totalité de l'existence (dès lors indiscernablement commune et singulière). Rien d'étonnant si les grandes tentatives d'accomplissement politique du xx<sup>e</sup> siècle se sont faites sous le signe d'une telle assomption : que l'être commun advienne comme l'autodépassement ou l'autosublimation de l'administration des rapports et des forces. Ce dépassement ou cette sublimation a pu se nommer « peuple », « communauté » ou d'autres noms encore (dont celui de « république »), il a très exactement représenté le désir de la politique de se

## Démocratie, dans quel état ?

dépasser elle-même (au besoin en se supprimant comme sphère séparée, et par exemple en absorbant ou en dissolvant l'État). C'est de cet autodépassement – ou autosublimation – que procèdent et l'ambivalence et l'insignifiance de la « démocratie ».

### 3.

Tout commence en réalité avec la *politique* même. Car il faut rappeler qu'elle a commencé. Nous sommes souvent prêts à penser qu'il y a toujours et partout politique. Sans doute y a-t-il toujours et partout du pouvoir. Mais il n'y a pas toujours eu politique. C'est avec la philosophie une invention grecque, et comme la philosophie c'est une invention issue de la fin des présences divines : cultes agraires et théocraties. De même que le *logos* s'édifie sur la disqualification du *mythos*, de même la politique s'ordonne sur la disparition du dieu-roi.

La démocratie est d'abord l'autre de la théocratie. C'est-à-dire aussi qu'elle est l'autre du droit donné : le droit, elle doit l'inventer. Elle doit s'inventer elle-même. Contrairement aux images pieuses que nous avons aimé (et pour cause...) nous faire de la démocratie athénienne, l'histoire de celle-ci nous la montre d'emblée et toujours dans l'inquiétude d'elle-même et dans le souci de sa réinvention. Toute l'affaire de Socrate et de Platon se produit dans ce contexte, comme la recherche de la logocratie qui devrait mettre fin aux défaillances de la démocratie. Cette recherche s'est au fond poursuivie jusqu'à nous, à travers beaucoup de transformations dont la plus importante a été la tentative d'établir avec l'État et sa souveraineté une fondation décidément autonome du droit public.

En transférant la souveraineté au peuple, la démocratie moderne mettait au jour ce qui restait encore (mal) dissimulé par l'apparence de « droit divin » de

la monarchie (au moins française) : à savoir que la souveraineté n'est fondée ni en *logos*, ni en *mythos*. De naissance, la démocratie (celle de Rousseau) se connaît infondée. C'est sa chance et sa faiblesse : nous sommes au plus vif de ce chiasme.

Il faut discerner où portent respectivement la chance et la faiblesse.

#### 4.

Commençons pour cela par observer que la démocratie n'a pas commencé, ni recommencé sans s'accompagner de « religion civile ». Autrement dit : aussi longtemps qu'elle a cru en soi, elle a su aussi qu'il lui fallait, non pas certes « séculariser » la théocratie, mais bien plutôt inventer ce qui pourrait être, du droit donné, un équivalent sans être un succédané ou un substitut : une figure de la donation qui serait tutélaire pour l'invention toujours à faire. Une religion, donc, qui sans fonder le droit accorderait sa bénédiction à sa création politique.

C'est ainsi qu'Athènes et Rome ont vécu de religions politiques, qui se sont usées – qui jamais peut-être, ou rarement, n'ont eu toute la consistance tutélaire espérée. Pas de hasard si Socrate est condamné pour impiété envers la religion civile, pas de hasard non plus si le christianisme se sépare à la fois de la théocratie juive et de la religion civile de Rome (elle-même déjà affaiblie, ayant cédé sur sa vraie foi, qui était la République). La philosophie et le christianisme accompagnent le long échec de la religion civile dans l'Antiquité. Lorsque le christianisme aura dégagé la place, non pas justement d'une nouvelle théocratie, ni d'une religion civile, mais d'une partition ambiguë – association, compétition, dissociation – entre le trône et l'autel, la religion civile pourra chercher à renaître à son enseigne (en Amérique) ou à son exemple (en France), mais elle sera vouée à rester plus civile que

## Démocratie, dans quel état ?

religieuse, et en tout cas, si on veut discuter des mots, plus politique que spirituelle.

On prête une attention beaucoup trop mince au rapport de Platon avec la démocratie. La révérence qu'on porte à celui qui n'est pas le premier des philosophes au seul sens chronologique, mais qui joue en effet un rôle strictement fondateur, a pour effet que dans notre *habitus* démocratique nous admettons comme un simple travers, comme une tendance aristocratique, son hostilité pour le régime athénien tel qu'il le connaissait. Mais l'enjeu est beaucoup plus important : ce que Platon reproche à la démocratie est de n'être pas fondée en vérité, de ne pouvoir produire les titres de sa légitimité première. La suspicion envers les dieux de la cité – et la suspicion envers les dieux et les mythes en général – ouvre sur la possibilité d'une fondation en *logos* (en un *logos* dont *theos*, au singulier, devient un autre nom).

### 5.

Dès lors, une alternative traverse toute notre histoire : ou bien la politique est infondée et doit le rester (avec le droit), ou bien elle se donne un fondement, une « raison suffisante » à la Leibniz. Dans le premier cas, elle se contente de mobiles à défaut de raison(s) : la sécurité, la protection contre la nature et contre l'insociabilité, la jonction des intérêts. Dans le second cas, la raison ou Raison invoquée – droit divin ou raison d'État, mythe national ou international – tourne inmanquablement l'assomption commune qu'elle annonce en domination et en oppression.

Le sort de l'idée de « révolution » s'est joué dans l'articulation entre les deux côtés de l'alternative. La démocratie exige bel et bien une *révolution* : faire tourner la base même de la politique. Elle doit l'exposer à l'absence de fondement. Mais elle ne permet donc pas que la révolution *retourne* jusqu'au point

supposé d'un fondement. Révolution suspendue, donc.

Ces derniers temps ont vu se développer en beaucoup de styles des pensées de la révolution suspendue, des pensées du moment insurrectionnel opposé à l'installation – à l'État – révolutionnaire, des pensées de la politique comme acte toujours renouvelé d'une révolte, critique et subversion dépouillée de prétention fondatrice, des pensées du harcèlement continu plutôt que du renversement de l'État (c'est-à-dire littéralement de ce qui est établi, assuré, et ainsi supposé fondé en vérité). Ces pensées sont justes : elles prennent acte de ceci, que « politique » ne vaut pas assumption de l'humanité, ni du monde (puisque désormais homme, nature, univers sont indissociables). C'est un pas nécessaire vers la dissipation de ce qui aura été une grande illusion de la modernité, celle qui s'est longtemps exprimée à travers le désir de la disparition de l'État, c'est-à-dire de la substitution au fondement reconnu non consistant d'un fondement en vérité – la vérité résidant elle-même dans la projection démocratique de l'homme (et du monde) égal, juste, fraternel et soustrait à tout pouvoir.

Il devient nécessaire de faire un pas de plus : de penser comment la politique infondée et en quelque sorte en état de révolution permanente (s'il est possible de détourner ainsi ce syntagme...) a pour tâche de permettre l'ouverture des sphères qui lui sont en droit étrangères et qui sont, pour leur part, les sphères de la vérité ou du sens : celles que désignent plus ou moins bien les noms de l'« art », de la « pensée », de l'« amour », du « désir » ou toutes les autres désignations possibles du rapport à l'infini – ou pour mieux dire encore, du rapport infini.

Penser l'hétérogénéité de ces sphères à la sphère proprement politique est une nécessité *politique*. Or la « démocratie » – ce que nous avons de plus en plus pris le pli de nommer ainsi – tend au contraire, selon

## Démocratie, dans quel état ?

ce pli, à présenter une homogénéité de ces sphères ou de ces ordres. Même si elle reste vague et confuse, cette homogénéité présumée nous égare.

### 6.

Avant de poursuivre, arrêtons-nous un instant sur une considération linguistique. Qu'il s'agisse de processus étymologiques doués de sens ou bien de hasards historiques (au reste, les deux ordres se séparent mal dans la formation et l'évolution des langues), l'état présent de notre lexique politique offre une forte ressource de pensée : « *démocratie* » est formé par un suffixe qui renvoie à la force, à l'imposition violente, à la différence du suffixe *-archie* qui renvoie au pouvoir fondé, légitimé dans un principe. La chose est claire lorsqu'on considère la série : ploutocratie, aristocratie, théocratie, technocratie, autocratie, voire bureaucratie (ou encore ochlocratie, « pouvoir de la foule ») – telle qu'elle se distingue de cette autre : monarchie, anarchie, hiérarchie, oligarchie. Sans chercher à entrer dans une analyse précise des histoires de ces termes (qui en impliquerait quelques autres comme nomarchie, tétrarchie, ou bien physocratie ou médiocratie, avec considération de différences d'époques, de niveaux, de registres de langue), on discerne comment la désignation d'un principe fondateur se distingue clairement de l'imputation d'une force dominatrice (ce qui implique, bien entendu, que « théocratie » soit un terme pensé d'un point de vue opposé à l'idée d'une légitime souveraineté divine et qu'« aristocratie » de même puisse impliquer une contradiction entre l'idée des « meilleurs » et celle de leur domination plus ou moins arbitraire).

Quoi qu'il en soit, encore une fois, des phénomènes proprement linguistiques, il reste que le mot « démocratie » semble tenir la chose à l'écart de la possibilité d'un principe fondateur. Et de fait, il faut dire que