

Penser l'insoumission de Maurice Blanchot avec Étienne Balibar

Le droit à la non-réponse comme une méthode de transgression
et de résistance

Kazuhiko UEDA

RÉSUMÉ : Dans son article consacré à Maurice Blanchot, Étienne Balibar essaye de montrer la radicalité de la « Déclaration sur le droit à l'insoumission dans la guerre d'Algérie » à travers l'analyse de textes propres à Blanchot : « La littérature et le droit à la mort » et « L'insurrection, la folie d'écrire ». Dans ces deux textes, Blanchot aborde, aux yeux de Balibar, un « rapport paradoxal » qui rapporte la « littérature » à « des moments extrêmes de la politique ». En nous rapprochant ainsi du point où se croisent chez Blanchot la question de la littérature et celle de la politique, Balibar nous incite à examiner à quel horizon l'insoumission, telle que Blanchot la conçoit, peut avoir au juste une effectivité. Certes, Balibar a voulu tirer de la Déclaration les idées qui peuvent produire des pratiques *politiques* « au-delà de son moment propre ». Et pourtant, avant de donner sa proposition constructive, Balibar nous inspire un doute qui dénie l'effectivité de la Déclaration en tant qu'activité politique : « le droit à l'insoumission, en tant qu'activité individuelle et collective à la hauteur de l'état d'urgence démocratique [...] n'existerait à proprement parler que dans l'espace littéraire? » Tout en présentant ce doute, Balibar oriente la lecture des textes de Blanchot vers un schème de transgression et un schème de résistance pour retrouver chez Blanchot les idées qui permettent de préparer des pratiques effectives dans l'espace politique. Tout en acceptant l'orientation que Balibar nous a proposée, je me demande encore si l'insurrection, soit sous forme de transgression, soit sous forme de résistance, n'existe que dans l'espace littéraire. J'oserai avancer donc une hypothèse : l'insurrection telle que Blanchot la conçoit avec Sade n'existe que dans un espace « littéraire » ; mais un tel espace « littéraire » peut s'ouvrir sur l'espace politique. À travers la lecture de textes de Blanchot, de Stirner et de Derrida, je tâtonne une insurrection « littéraire » dont l'effectivité est justement *politique*.

MOTS-CLÉS : Balibar, Blanchot, insurrection, transgression, résistance

Kazuhiko UEDA est professeur à la Faculté de Droit de l'Université Kwansei Gakuin.

Dans son article consacré à Maurice Blanchot¹, Étienne Balibar essaye de montrer la radicalité de la « Déclaration sur le droit à l'insoumission dans la guerre d'Algérie »² à travers l'analyse de textes propres à Blanchot. La Déclaration a été rédigée comme un texte collectif, mais Blanchot est censé y contribuer comme le principal rédacteur³. Balibar propose donc de relire ensemble le texte de la Déclaration et deux autres textes de Blanchot qui illustrent la radicalité propre à sa pensée : « La littérature et le droit à la mort » et « L'insurrection, la folie d'écrire »⁴. Dans ces deux textes, il s'agit de la « littérature », mais Blanchot aborde là, aux yeux de Balibar, un « rapport paradoxal » qui rapporte la « littérature » à « des moments extrêmes de la politique »⁵. En nous rapprochant donc, par sa lecture, du point où se croisent chez Blanchot la question de la littérature et celle de la politique, Balibar nous incite à examiner les notions d'« insoumission » et d'« insurrection » afin de saisir le cœur théorique de la pensée politico-littéraire de Blanchot, parce que c'est autour de ces notions que le rapport de la littérature et de la politique apparaît paradoxal. Dans la Déclaration, il s'agit de l'insoumission en tant qu'activité politique (la désertion, etc.), tandis que, chez Sade, Blanchot trouve une forme extrême d'insoumission dans l'acte d'écrire. Cet acte-là concerne certes la littérature, mais Blanchot y voit entrer en jeu, d'après Balibar, « l'unique possibilité d'exprimer ce qui, dans la politique, l'excède elle-même, ou excède sa normalité »⁶. Il devient alors crucial de comprendre à quel horizon l'insoumission, telle que Blanchot la conçoit, peut avoir au juste une effectivité.

Ainsi, après avoir parcouru les deux textes de Blanchot, et revenant sur la Déclaration, Balibar pose la question suivante : « *que faire* de la déclaration, au-delà de son “moment” propre ? »⁷. On comprend bien, arrivant jusqu'à la fin de son article, que Balibar a voulu tirer de la Déclaration les idées qui peuvent produire des pratiques *politiques* « au-delà de son moment propre ». Cependant, avant de donner sa proposition constructive, Balibar nous inspire un doute. C'est un doute d'autant plus inquiétant qu'il dénie l'effectivité de la Déclaration en tant qu'activité politique. Même si je comprends bien qu'il a l'intention de repousser ce doute, je voudrais m'arrêter sur lui pour amorcer mon argumentation.

¹ Étienne Balibar, « Blanchot l'insoumis. (à propos de l'écriture du *Manifeste des 121*) » in *Citoyen Sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, PUF, 2011, p. 460.

² « Déclaration sur le droit à l'insoumission dans la guerre d'Algérie » in Maurice Blanchot, *Écrits politiques*, Lignes-Édition Léo Scheer, 2003, pp. 26–31.

³ Cf. Lignes, no. 33, mars 1998 : « Avec Dionys Mascolo du Manifeste des 121 à Mai 68 », p. 84 ; Christophe Bident, *Maurice Blanchot partenaire invisible*, Éditions Champ Vallon, 1998, p. 391–402.

⁴ Maurice Blanchot, « La littérature et le droit à la mort » in *La Part du feu*, Gallimard 1949, p. 291–331, « L'insurrection, la folie d'écrire » in *L'Entretien infini*, Gallimard 1969, p. 323–342.

⁵ Balibar, *Citoyen Sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, *op.cit.*, p. 452.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*, p. 460.

PENSER L'INSOUMISSION DE MAURICE BLANCHOT AVEC ÉTIENNE BALIBAR

Le risque n'est-il pas, surtout après avoir fait de Sade comme un double de Saint-Just plus radical que lui-même, d'aboutir à la suggestion que le droit à l'insoumission, en tant qu'activité individuelle et collective à la hauteur de l'état d'urgence démocratique, ce moment extrême où la politique se retourne contre sa propre institution, n'existerait à proprement parler que dans l'espace littéraire ?⁸

Cette suggestion démoraliserait les révolutionnaires qui, inspirés par la Déclaration, cherchent un autre moment où une activité individuelle et collective opérera la suspension de la loi et deviendra effective pour refonder l'institution démocratique. Si l'insurrection à laquelle Blanchot, invoquant Sade et Saint-Just, exhorte les Français dans les années 60 n'existait en fin de compte que dans l'espace littéraire, toutes les activités que Blanchot et ses camarades ont poursuivies auraient été vaines, et tous ceux qui aspirent à la révolution à l'instar de Blanchot plongeraient dans le désespoir.

Or, quant à Balibar, tout en présentant cette suggestion décourageante, il nous demande encore un effort pour retrouver chez Blanchot les idées qui permettent de préparer des pratiques effectives dans l'espace politique. Il oriente la lecture des textes de Blanchot vers deux schèmes, à savoir un schème de transgression et un schème de résistance. Pour saisir la juste portée de la Déclaration, il nous faudra tenir compte de ces schèmes, que Balibar formule de la manière suivante.

Pas de démocratie, ou de droit qui se défende de sa propre instrumentation par le pouvoir, sans une transgression ou une possibilité de transgression.

la résistance, disons mieux *les résistances*, constituent la force susceptible de tenir en échec l'ensemble des mécanismes « immunitaires » de *défense de la société*.⁹

En lisant et relisant ces formules, je suis tenté d'examiner encore une fois les textes de Blanchot pour y retrouver des arguments qui soutiennent les schèmes de transgression et de résistance. Je suis tout à fait d'accord avec l'orientation de la lecture que Balibar nous a proposée. Et pourtant, mon *daimonius* m'inspire encore des doutes : si ce moment extrême où la politique se retourne contre sa propre institution, n'existait à proprement parler que dans l'espace littéraire, si l'insurrection, soit sous forme de transgression, soit sous forme de résistance, n'était possible que dans la littérature... Je voudrais en finir avec mon démon. Tout en tenant compte des réflexions de Balibar, j'oserai avancer donc une hypothèse : l'insurrection telle que Blanchot la conçoit avec Sade n'existe que dans un espace « littéraire » ; mais un tel espace « littéraire » peut s'ouvrir sur l'espace politique.

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*, p. 461.

1. Le droit à la mort comme essence du droit du citoyen

Pour commencer, constatons d'abord que Blanchot lui-même remarque des époques où l'action politique coïncide avec l'action littéraire.

C'est alors qu'il [l'écrivain] rencontre dans l'histoire ces moments décisifs où loi, foi, État, monde d'en haut, monde d'hier, tout s'enfonce sans effort, sans travail, dans le néant. L'homme sait qu'il n'a pas quitté l'histoire, mais l'histoire est maintenant vide, elle est le vide qui se réalise, elle est la liberté *absolue* devenue événement. De telles époques, on les appelle Révolution. A cet instant, la liberté prétend se réaliser sous la forme immédiate du *tout* est possible, tout peut se faire. Moment fabuleux, dont celui qui l'a connu ne peut tout à fait revenir, car il a connu l'histoire comme sa propre histoire et sa propre liberté comme la liberté universelle. Moments fabuleux en effet : en eux parle la fable, en eux la parole de la fable se fait action. Qu'ils tentent l'écrivain, rien de plus justifié. L'action révolutionnaire est en tous points analogue à l'action telle que l'incarne la littérature : passage du rien à tout, affirmation de l'absolu comme événement et de chaque événement comme absolu. L'action révolutionnaire se déchaîne avec la même puissance et la même facilité que l'écrivain qui pour changer le monde n'a besoin que d'aligner quelques mots.¹⁰

Au premier abord, il paraît favorable à mon hypothèse qu'il y ait une époque où l'action politique coïncide avec l'action littéraire. Il est vrai que, dans la révolution, l'action politique tente de détruire le monde d'hier, comme la littérature détruit le langage tel qu'il était. Ces deux actions peuvent être considérées sinon comme identiques, du moins comme analogues dans la mesure où elles aspirent toutes les deux à la liberté absolue et veulent construire tout à partir de rien. On sera tenté de dire de plus que l'action révolutionnaire a voulu s'armer de la puissance destructive de la littérature, car elle a voulu que la parole de la fable — fable de l'annulation totale du monde d'hier — se fasse action. On estimera ainsi qu'il y a des moments exceptionnels où l'action politique a besoin de la puissance littéraire et la littérature se fait action politique.

Mais, il faut faire attention, Blanchot décrit ici la démarche de la Révolution française qui aboutira à la Terreur. Que se passera-t-il dès que la liberté sera devenue absolue ? Au nom de la liberté absolue, l'action révolutionnaire cherche à détruire tout ; non seulement la foi, les habitudes, les lois qui régissaient le monde d'hier sont ébranlées, mais toutes les activités privées sont mises en question. La vie même du citoyen peut être dénoncée si elle contient des intérêts privés ; tout doit être public ; tous les citoyens doivent viser à fonder la république comme œuvre de chacun et de tous, cela justement comme œuvre commune de la liberté absolue. Quelle est alors la conséquence ? Blanchot en conclut solennellement : c'est la mort.

¹⁰ Maurice Blanchot, « La littérature et le droit à la mort » in *La Part du feu*, *op.cit.*, p. 309.

Chaque citoyen a pour ainsi dire droit à la mort : la mort n'est pas sa condamnation, c'est l'essence de son droit ; il n'est pas supprimé comme coupable, mais il a besoin de la mort pour s'affirmer citoyen et c'est dans la disparition de la mort que la liberté le fait naître.¹¹

De quel point de vue Blanchot argue-t-il que la mort est l'essence du droit de chaque citoyen ? La république a besoin d'un pouvoir de dissolution pour annuler l'ordre établi. Or, ce pouvoir de dissolution, tous les citoyens sont censés le porter en eux ; ils peuvent refuser non seulement les anciennes lois, les habitudes reçues, leur appartenance donnée et leur communauté, mais leur existence même. Car le citoyen en tant qu'Homme — Homme avec une majuscule — peut nier non seulement ce qui est autour de lui, mais ce qu'il est ; il peut n'être plus lui-même. L'Homme peut *s'absoudre* du monde où il est jeté et de l'existence qu'il assume ici et maintenant. C'est là une liberté *absolue*. L'idée de la liberté absolue exhorte donc les citoyens à incarner le mouvement de l'infini qui se supprime et naît sans cesse dans la disparition. De la sorte, ils atteindront une souveraineté, mais leur souveraineté consiste en fin de compte à se donner la mort. La république a besoin de cette souveraineté du peuple, d'une part, et, d'autre part, si le peuple revendique « le droit contre le droit » pour annuler l'ordre établi, si, au nom de la liberté absolue, le peuple veut justifier l'insurrection, il faut admettre avec Blanchot que la mort, fût-ce la mort idéelle, est l'essence du droit du citoyen. C'est sur le droit à la mort que les autres droits du citoyen doivent être fondées. La mort constitue la république. La liberté absolue ou la mort : ce n'est plus là une alternative. La liberté absolue n'est rien d'autre que la mort. C'est la leçon de la Terreur.

Comment alors éviter ce danger ? Pour concevoir une insurrection qui n'implique pas le droit à la mort, il nous faudra penser la liberté autrement.

2. La liberté de tout dire

Revenons donc sur la liberté chez Sade. En quoi consiste la liberté dont Sade réclame l'exercice ? Blanchot souligne, comme Balibar l'a relevé, que, pour Sade, la liberté est la liberté de tout dire. Mais, en quoi consiste la liberté de tout dire ? Avec cette liberté, peut-on échapper à ce cercle vicieux qui enchaîne la liberté à la mort ? Ce qui nous intéresse, c'est que la liberté de tout dire condamne Sade, non pas à la mort, mais à l'internement. Je cite encore une fois le texte de Blanchot dont Balibar a cité une partie.

je trouve remarquable que, plutôt qu'un adversaire politique, ce soit le seul auteur de *Justine* qu'ait condamné à l'internement à vie la haute morale du Premier consul, c'est-à-dire de la société tout entière. C'est bien là la vérité de Sade : une vérité d'autant plus dangereuse qu'elle est claire, luci-

¹¹ *Ibid.*

dement proposée, simplement exprimée —précisément à la dernière page des *Prospérités du vice* et sous la forme la plus visible : « À QUELQUE POINT QU'EN FRÉMISSENT LES HOMMES, LA PHILOSOPHIE DOIT TOUT DIRE. » Tout dire. Cette seule ligne eût suffi à le rendre suspect, ce projet à le faire condamner, sa réalisation à le faire enfermer. Et il n'y a pas à en rendre responsable le seul Bonaparte. Toujours nous vivons sous un Premier consul, et toujours Sade est poursuivi et à cause de la même exigence : tout dire, il faut tout dire...¹²

Qui poursuit Sade ? Qui veut l'enfermer ? Blanchot nous fait observer ceci : « il n'y a pas à en rendre responsable le seul Bonaparte. Toujours nous vivons sous un Premier consul ». Cela veut dire seulement que « la haute morale » d'un Premier consul, toujours sous-jacente dans toutes les sociétés, condamnent les livres subversifs d'un Sade ? Il faut relire attentivement le texte ; il ne s'agit pas ici du libertinage décrit dans *Justine* ou *Juliette*, ni de la pensée politique insérée dans *la philosophie du boudoir*, ni de l'athéisme exprimé dans les pamphlets que Sade a rédigés comme un citoyen à la section des Piques. Ce n'est pas le contenu des livres, mais « la même exigence : tout dire, il faut tout dire » qui suffit à ordonner l'internement. Mais pourquoi ceux qui réclament comme Sade la liberté de tout dire sont-ils toujours poursuivis ? Qui veut les interner ? Où sont-ils internés ? Qu'est-ce que c'est qu'« un Premier consul » sous lequel « nous vivons » toujours ?

Nous savons bien que le libéralisme revendique la liberté de dire comme un principe de la démocratie. Même Robespierre a réclamé, quand il était député à l'Assemblée nationale, que la liberté de la presse soit entière et illimitée¹³. Il voulait défendre le droit de communiquer les pensées ; certes, la liberté de la presse permettra à chaque citoyen d'exprimer des idées vraies ou fausses, absurdes ou raisonnables ; mais la raison commune — c'est le mot de Robespierre — s'exercera à choisir les unes et à rejeter les autres. Cependant, deux ans plus tard, comme on le sait, il n'a plus admis la liberté entière et illimitée de la presse ; il a poursuivi des pamphlétaires comme ennemis de la république ; il ne pouvait plus attendre que la raison commune se forme au fur et à mesure ; au contraire, il s'est hâté à façonner les citoyens par l'épreuve de la terreur et par les fêtes de l'être suprême. N'entrant pas ici dans les détails de sa tentative, je me limite à poser une hypothèse. Robespierre avait-il l'intention de refuser à jamais la liberté de la presse au peuple ? Je suppose qu'il aurait voulu fonder une république où tous les individus puissent jouir de cette liberté. Mais il aura demandé aux individus *par avance* qu'ils deviennent *citoyens* ; il aura demandé aux individus, pour être reconnus comme citoyens, de nier tous leurs intérêts privés et de se sacrifier pour la république. Une république accordera la liberté de la presse aux individus à condition qu'ils deviennent citoyens.

¹² Blanchot, « L'insurrection, la folie d'écrire » in *L'Entretien infini*, Gallimard 1969, p. 341–342.

¹³ Cf. « Discours sur la liberté de la presse », prononcé à la société des Amis de la Constitution le 11 mais 1791, in *Œuvres* de Maximilien Robespierre, Tome VII, Les Éditions du Miraval, p. 323.

Nous voilà revenus au dilemme que nous avons rencontré devant la liberté absolue : la liberté de la presse n'est accordée aux citoyens que s'ils assument la mort comme essence du droit.

Or, Sade a-t-il voulu assumer le droit à la mort comme essence du droit du citoyen ? Non ! Il a demandé certes aux Français encore un effort pour être républicains ; mais il a souligné la nécessité d'annuler la peine de la mort dans la république. Blanchot a essayé de défendre la position de Sade en invoquant Saint-Just : « Quelle vénération que m'impose l'autorité de J.-J. Rousseau, je ne te pardonne pas, oh grand homme, d'avoir justifié le droit de mort : si le peuple ne peut communiquer le droit de souveraineté, comment communiquera-t-il les droits sur la vie »¹⁴. Mais peut-on se débarrasser ainsi de la peine de mort, si cette dernière va de pair avec le droit à la mort dont un peuple a besoin pour constituer sa souveraineté ? Si la souveraineté d'un peuple n'est possible que par l'aliénation totale de chaque membre, celui qui refuse cette aliénation ne doit-il pas être banni de la république ? Et celui qui se conduit dans la république comme s'il négligeait ce contrat préalable ne doit-il pas être puni de mort ? S'il y a des gens qui réclament la liberté de dire dans la république tout en refusant le droit à la mort, ils devront être donc punis de mort ou internés dans une prison. De ce point de vue, l'internement de Sade est significatif. Il a été condamné à l'internement à vie du fait qu'il a menacé, avec l'exigence de tout dire, la constitution de la souveraineté. Il a transgressé le principe fondamental de la république. Non seulement la « haute morale » d'un Premier consul voulaient le condamner à l'internement à vie ; mais les « républicains » veulent toujours interner un Sade, c'est-à-dire, le bannir de la république. Les citoyens sont toujours enfermés dans la république où ils doivent assumer volontiers le droit à la mort.

3. On ne peut réclamer la liberté de la presse que contre l'État.

Comment alors défendre la position de Sade ? Recourons maintenant aux réflexions que Max Stirner a faites sur la liberté de la presse. Stirner dit que la liberté de la presse ne doit pas être sollicitée *dans* l'État comme une pétition, mais qu'elle doit être revendiquée *contre* l'État ; « elle doit être non le résultat de la prière, mais l'œuvre d'une révolte »¹⁵. Pourquoi faut-il réclamer la liberté de la presse contre l'État ? C'est que, pour demander la liberté de la presse *dans* l'État, il faut accepter par avance le statut que l'État assigne à l'individu ; cette liberté n'est conférée à l'individu qu'en raison de sa foi et de sa participation à l'État. Mais l'individu veut-il assumer le statut assigné par l'État, si ce statut n'est rien d'autre qu'un fantôme ? Écoutons l'objection de Stirner.

¹⁴ « L'esprit de la Révolution », *Œuvres complètes*, Gallimard, Folio, p. 436, cité partiellement dans « L'insurrection, la folie d'écrire » in *L'Entretien infini*, p. 335.

¹⁵ Max Stirner, *L'Unique et sa propriété*, La Table Ronde 2000, p. 301.

On réclame encore la liberté de la presse comme un « droit commun à tous les hommes ». À cela on fait l'objection fondée que tout homme ne sait pas s'en servir convenablement, parce que chaque individu n'est pas véritablement homme. À l'homme en tant qu'homme, un gouvernement n'a jamais refusé une liberté ; mais l'homme n'écrit pas, parce qu'il est fantôme. Aux individus seuls il l'a constamment refusée et il l'a donné à d'autres, par exemple à ses propres organes. [...] Le gouvernement français, entre autres, ne conteste pas la liberté de la presse comme droit de l'homme, mais il exige de l'individu la garantie qu'il est réellement homme, car ce n'est pas à l'individu, mais à l'homme qu'il attribue cette liberté. / On m'a enlevé ce qui est à Moi en propre, précisément sous le prétexte que ce n'est pas humain.¹⁶

D'après Stirner, l'individu ne doit pas réclamer la liberté de la presse comme un « droit commun à tous les hommes ». Sinon il devrait donner à l'État la garantie qu'il peut être réellement homme ; il devrait porter la responsabilité de ce qu'il fait et de ce qu'il est en tant qu'homme, c'est-à-dire la responsabilité que seul l'homme, ce fantôme, peut assumer. Pour garder ce qui est à Moi en propre, l'individu doit donc revendiquer la liberté de la presse, non pas comme un « droit commun à tous les hommes », non pas comme un droit qu'un gouvernement admet *dans* l'État, mais comme une révolte *contre* l'État. Pour revendiquer la liberté de la presse, l'individu est astreint ainsi à sortir de l'État et, de la sorte, à se montrer *irresponsable* envers l'État. Il est remarquable que la revendication de la liberté de la presse conduise à une irresponsabilité radicale envers l'État. Les réflexions de Stirner nous obligent à penser que la liberté de la presse n'est possible qu'en dehors de l'État. L'individu doit *s'expulser* hors de l'État, s'il veut posséder la liberté de la presse comme sa propriété, s'il veut exprimer ce qui est à lui en propre en exorcisant le fantôme qu'est l'homme en tant qu'homme.

Mais on objectera avec Marx que le Moi stirnerien, son Moi unique est aussi un fantôme (cette objection est relevée par Jacques Derrida dans *Spectres de Marx*¹⁷). Son Moi unique, son corps vivant, est habité par les fantômes tels que L'Empereur, L'État, la Patrie, l'Homme. Il n'est que « le lieu commun, l'espace dans lequel se rassemblent des pensées ou des entités idéales autonomisées »¹⁸. Il n'est que le « corps des fantômes ». En plus n'est-il pas lui-même hanté par sa propre apparition ? N'y a-t-il aucun fantomatique dans cette auto-affection d'un « Je-Moi » ? La proposition de Stirner : « Moi seul ai le corps vivant » n'est-elle pas qu'une fable ?

Si j'ai repris l'objection de Marx, ce n'est pas pour conjurer aussi le fantôme qu'est le Moi unique. Mais c'est pour penser avec Derrida un autre espace pour la démocratie. La non-identité que Stirner a mise en relief entre le Moi unique et l'homme en tant qu'homme est

¹⁶ *Ibid.*, p. 305.

¹⁷ Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, Galilée, 1993, pp. 201–279.

¹⁸ *Ibid.*, p. 206.

un espace à explorer. Il se peut que le Moi unique, hanté par les fantômes tels que l'homme, le citoyen, un moi idéal, etc., soit un fantôme. Mais c'est justement dans ce Moi fantomatique, dans ce lieu où se produisent des écarts entre les fantômes, qu'il faut chercher la possibilité d'une insurrection pour la démocratie à venir. Comme nous l'avons vu tout à l'heure, Stirner affirme que, pour garder ce qui est à Moi en propre, il faut ne pas répondre à l'exigence d'être véritablement homme. Comment justifier cette « irresponsabilité », non pas pour sauver l'identité d'un Moi unique, mais pour sauvegarder un lieu qui nous permettra de concevoir la démocratie à venir ?

4. Le droit à la non-réponse

Pour aborder ce problème, voyons maintenant les réflexions que Derrida a faites autour du droit de tout dire. À la fin de son livre intitulé *Passions*, il constate d'abord un lien étroit qu'on trouve entre la démocratie et la littérature.

La littérature est une invention moderne, elle s'inscrit dans des conventions et des institutions qui, pour n'en retenir que ce trait, lui assurent en principe le *droit de tout dire*. La littérature lie ainsi son destin à une certaine non-censure, à l'espace de la liberté démocratique (liberté de la presse, liberté d'opinion, etc.). Pas de démocratie sans littérature, pas de littérature sans démocratie.¹⁹

Tout le monde admettra avec Derrida que la démocratie est inséparable de la littérature, car l'autorisation qu'une société accorde à la littérature va de pair avec le « droit illimité de poser toutes les questions, de suspecter tous les dogmatismes, d'analyser toutes les présuppositions »²⁰. Or, ce qui nous intéresse, c'est que Derrida, après avoir constaté ainsi un principe de la démocratie, fait remarquer que le droit de tout dire implique un droit à la *non-réponse*. Et il considère celui-ci comme une condition hyperbolique de la démocratie.

Mais cette autorisation de tout dire constitue paradoxalement l'auteur en auteur non responsable devant quiconque, pas même devant soi, de ce que disent et font, par exemple, les personnes ou les personnages de ses œuvres, donc de ce qu'il est censé avoir écrit lui-même. [...] Cette autorisation de tout dire (qui va pourtant de pair avec la démocratie comme hyper-responsabilisation apparente du « sujet ») reconnaît un droit à la non-réponse absolue, là où il ne saurait être question de répondre, de pouvoir ou devoir répondre. Cette non-réponse est plus originaire et plus secrète, parce qu'elle est au fond hétérogène, que les modalités du pouvoir et du devoir. Il y a là une condition hyperbolique de la démocratie..²¹

¹⁹ Jacques Derrida, *Passions*, Galilée, 1993, p. 65.

²⁰ *Ibid.*

Tous les démocrates admettront qu'un auteur d'œuvres littéraires est différent des personnes ou des personnages qu'il fait parler dans ses œuvres ; on dispense l'auteur de la responsabilité de ce qu'il a écrit, si ce n'est pas ses propres pensées. Mais, s'il s'agit de livres non-littéraires ou d'articles politiques « sérieux », la démocratie admet-elle un droit à la non-réponse ? Y a-t-il, hors de l'espace littéraire, un lieu où la démocratie dispense l'auteur de la responsabilité de ce qu'il a écrit ? Au contraire, la démocratie n'exige-t-elle pas de tous les citoyens une hyper-responsabilisation ? Derrida continue :

Il y a là une condition hyperbolique de la démocratie qui semble contredire un certain concept déterminé et historiquement limitée de ladite démocratie, celui qui la lie au concept de sujet calculable, comptable, imputable, responsable et devant — répondre, devant — dire la vérité, devant témoigner selon la foi jurée (« toute la vérité, rien que la vérité »), devant la loi, devant dévoiler le secret, à l'exception de certaines situations déterminables et réglées par la loi (confession, secret professionnel du médecin, du psychanalyste ou de l'avocat, secret de la Défense nationale ou secret d'État en général, secret de la fabrication, etc.). Cette contradiction indique aussi la tâche (tâche de la pensée, tâche aussi théorico-pratique) pour toute démocratie à venir.²²

Comment défendre alors le droit à la non-réponse en dépit du concept de sujet que la démocratie ne cesse d'afficher jusqu'à présent ? Pour la démocratie à venir, il faudra élaborer un autre concept de sujet ou un concept d'un autre que le sujet. Pour cela, il faudra en finir avec un certain concept de responsabilité.

La responsabilité civile présuppose l'idée de la cause commune. Si un citoyen se sent responsable de ce qu'il fait et de ce qu'il dit, c'est qu'il croit que ses actions et ses paroles contribuent à réaliser un bien commun, et qu'il reconnaît que ses propres œuvres doivent être intégrées dans les œuvres de tous. L'idée de la cause commune est nécessaire pour que les citoyens portent volontiers la responsabilité civile. Le concept de sujet que la démocratie a élaboré jusqu'à présent présuppose que les citoyens s'assujettissent devant les lois dans la mesure où elles sont établies au nom de la cause commune. Or, l'État, comptant toujours sur le civisme, peut abuser de l'assujettissement volontaire des citoyens ; l'État peut répéter la conception positiviste de la loi : « la Loi, c'est la loi », en prétendant que la loi n'est rien d'autre que l'expression de la volonté générale. Ainsi, les citoyens sont enfermés dans un espace public où l'assujettissement volontaire des citoyens aboutira à une soumission inconditionnelle. Comment trouver une issue qui conduise un moment en dehors de cet enfermement ? Le droit à la non-réponse nous offrira une issue.

Il faut revendiquer le droit à la non-réponse non seulement pour l'auteur des œuvres

²¹ *Ibid.*, p. 66.

²² *Ibid.*, pp. 66–67.

littéraires, mais pour tous les individus qui, soit par leur action, soit par leur parole, doivent présenter leurs œuvres devant l'État. Le droit à la non-réponse permet aux individus d'hésiter à s'identifier aux figures telles que le patriote, le républicain, le citoyen, etc. que l'État leur recommande sous le prétexte du salut public. Ce droit leur permet d'hésiter pendant un certain temps à assumer leurs œuvres comme une part de l'œuvre commune. Ainsi, pendant un certain temps, les individus peuvent s'expulser hors de l'État, tout en se trouvant à son intérieur, et interrompre le processus où l'État change l'assujettissement volontaire des citoyens en leur soumission inconditionnelle. En disant cela, je n'ai pas l'intention d'écarter à jamais la responsabilité civile. Mais il faut trouver un espace pour que les individus puissent se demander au nom de quelle cause ils doivent porter la responsabilité civile. L'État se hâte de déterminer la cause commune, bien qu'elle doive être toujours en instance. Pour différer le jugement de l'État, il faut réclamer le droit à la non-réponse comme une forme de résistance.

Ainsi en se libérant des fantômes que l'État lui assigne, l'individu en vient à se demander à qui il doit s'identifier. Il est bien possible que le Moi unique qu'il veut se donner lui-même à lui-même soit un fantôme. Mais il ne s'agit plus de trouver une figure idéale, mais de chercher avec hésitation. Le droit à la non-réponse permettra à l'individu d'entrer dans un espace où son identité est aussi toujours en instance. En se demandant qui « je suis », qui « nous sommes » et qui est étranger, en ne portant plus le nom qui rend possible l'identification, l'individu, devenant *anonyme*, ne cessera de creuser un espace où « ses » paroles, loin de contribuer à former l'œuvre de chacun et de tous, demeurent une œuvre « de personne ». Il y a là d'un côté une « impersonnification » du sujet et, d'un autre côté, celle de l'œuvre. Nous savons bien que Blanchot cherchait toujours à explorer cet espace pour poser des questions non seulement littéraires mais politiques. Certes, cet espace laisse rôder les irresponsables insouciantes qui abusent du droit à la non-réponse. Mais, pour la démocratie à venir, un tel espace « littéraire » doit s'ouvrir sur l'espace politique. Car, c'est seulement dans cet espace « littéraire » que nous pouvons préparer à l'intérieur de l'État une insurrection permanente contre l'État. Il faut élaborer par là une méthode de transgression et de résistance.