

L'héritage d'une promesse - la démocratie à venir de Jacques Derrida

Fernanda BERNARDO

Universidade de Coimbra
escrituraeimagen@filos.ucm.es

Resumen

No sin empezar por evocar la pasión (de exapropiación) de Derrida por la lengua heredada –con el fin de evocar por este medio que su reinención consiste para el filósofo en el paradigma mismo de la invención–, parto en este trabajo de la atención a la *reaparición* insistente del sintagma de la lengua familiar francesa «*C'est pas demain la veille*» [«Todavía tiene que llover mucho»] en la obra del filósofo, para tratar de mostrar cómo la atención a la inyunción de esta «*veille*» [«vispera, vigilia»] absoluta del tiempo, que se deja oír en la resonancia de ese aforismo, se encuentra en el origen de su reinención del *nombre* o del *concepto* heredado de «democracia» como «democracia por venir»; del mismo modo que lo está en el origen de la reinención de la democracia (en cuanto «régimen» político) en nombre de la «democracia por venir».

Palabras clave: heredar, vigilar, «democracia por venir», promesa, khôra, mesianicidad.

Abstract

Not at all unaware of Derrida's passion (for exappropriation) for the inherited language -with the aim of thus evoking that for the philosopher its reinvention consists in the very paradigm of invention itself-, I start this article drawing attention to the insistent *reappearing* of the French colloquialism "*C'est pas demain la veille*" ["A lot of water has to go under the bridge"] in the philosopher's work. My aim is to show the way attention to the injunction of this absolute "*veille*" ("eve,

wake”) of time, which resounds in such aphorism, lies at the origin of Derrida’s reinvention of the *name* or the inherited *concept* of “democracy” as “democracy to come.” In the same way as it lies at the origin of the reinvention of democracy (as political “regime”) in the name of “democracy to come.”

Key words: Inherit, discipline, “democracy to come”, promise, khôra, messianism.

Pour
Paco Vidarte
En mémoire

«Si j’avais inventé mon écriture, je l’aurais fait comme une révolution interminable.»

J. Derrida, *Apprendre à vivre enfin*, p. 3

«toute trace est trace de démocratie. De démocratie il ne saurait y avoir que trace»,

J. Derrida, *Voyous*, p. 64.

«Le discours sur la promesse est d’avance une promesse : *dans* la promesse.»

J. Derrida, *Psyché*, p. 547

«C’est pas demain la veille»¹ ...

«C’est pas demain la veille», c’est ici, dans mon «incipit», une citation de Jacques Derrida dans *Voyous* (2003). A-t-on déjà remarqué l’insistance de cette expression, sa *revenance* dans l’œuvre du philosophe² ?

Nous donnant à écouter le glas de l’origine, de la plénitude de l’origine et donc, et chez Derrida, du généalogique, du très vieux «schème généalogique»³, autant que celui de la pleine luminosité phénoménale du jour – que non des Lumières, de la promesse d’une toute autre lumière pour les Lumières à venir ! –, voire le glas de la plénitude de la présence à soi du présent, passé ou futur, et donc de la synchro-

¹ J. Derrida, *Voyous*, Galilée, Paris, 2003, p. 106, 161. Désormais : *Voyous*.

² Sans prétendre, bien sûr, à l’exhaustion, cf. notamment, J. Derrida, *Foi et Savoir*, suivi de *Le siècle et le pardon*, Le Seuil, Paris, 2000, p. 133 ; «Un ver à soi» in J. Derrida, H. Cixous, *Voiles*, Galilée, Paris, 1998, p. 73 (deux fois).

³ Cf. J. Derrida, *Politiques de l’Amitié*, p. 117; «Fidélité à plus d’un. Mériter d’hériter où la généalogie fait défaut» in *Idiomes, Nationalités, Déconstructions*, Intersignes, nr. 13, automne 1998, p. 221.

nie, de la contemporanéité, de l'utopie⁴ ou du messianisme⁵, comme un *schibboleth* quasi secret de «la» déconstruction derridienne, ce syntagme du langage familier français hante l'œuvre de Derrida tout comme l'*abîme* et la *promesse* de ce qui, presque en silence, se donne à écouter en lui aura dicté, hanté et aimanté sa *pensée* –et sa *pensée* du «politique», et sa *pensée* de la «démocratie». Une *pensée* en retrait du politique qui, malgré l'apolitisme inhérent à son hyper-radicalité –et apolitisme juste par rapport au concept traditionnel et toujours encore dominant du politique !–, a d'elle-même non seulement une bien singulière portée «politico-démocratique»⁶, autrement politico-démocratique, comme (elle) aspire et appelle à une autre politique : à une autre conception et définition du politique et de la démocratie. De même que de la révolution⁷. Une *pensée* irrédentiste qui porte d'elle-même une révolution dans la pensée du politique, de la démocratie et même de la révolution et qui, au-delà de tous les partages périmés, ne peut pourtant pas ne pas résonner que comme foncièrement et exigeant «de gauche» : «pas de déconstruction sans démocratie, pas de démocratie sans déconstruction» avait Derrida déjà proclamé dans *Politiques de l'amitié*⁸ en remarquant par là soit le rapprochement entre «démocratie» et «déconstruction», soit le registre apolitique, singulièrement apolitique de la démocratie, soit la portée (autrement) démocratique de sa pensée – soit, plus précisément, la portée autrement démocratique propre à l'hyper-radicalité de sa pensée.

En effet, il y a là, dans la *revenance* insistante de ce syntagme («*c'est pas demain la veille*») à la tonalité autant mélancolique que rêveuse (et rêveuse parce que mélancolique, justement, et mélancolique⁹ et rêveuse¹⁰ dans le sens que Derrida aura imprimé à ces mots devenus chez lui des *quasi*-concepts de sa pensée philosophique) dans l'œuvre du philosophe tel qu'en le lisant j'arrive, moi, à l'écouter¹¹, la marque de son génie de «la» langue, de son génie à «*dar à lingua*» (à «*donner à la langue*»), dirais-je dans ma langue et aussi dans une expression très,

⁴ Cf. J. Derrida, «Non pas l'utopie, l'impossible» in *Papier Machine*, Galilée, Paris, p. 349-366.

⁵ «[...] je tiens à distinguer rigoureusement», observe Derrida, «le messianique du messianisme, en les opposant même comme incompatibles», J. Derrida, «Penser ce qui vient» in René Major dir., *Derrida pour les temps à venir*, Stock, Paris, 2007, p. 36.

⁶ «La pensée du politique a toujours été une pensée de la différence et la pensée de la différence toujours aussi une pensée du politique, du contour et des limites du politique», J. Derrida, *Voyous*, p. 64.

⁷ «[...] la révolution, ce n'est plus seulement la prise de pouvoir par une nouvelle classe dirigeante, selon tel ou tel modèle hérité, c'est d'abord une césure absolue dans la concaténation historique, une déchirure non rattrapable, l'interruption du tout autre dans la trame ou dans la chaîne du politique.», J. Derrida, «Penser ce qui vient» in *op. cit.*, p. 30.

⁸ J. Derrida, *Politiques de l'Amitié*, p. 128.

⁹ Cf. J. Derrida, *Béliers. Le dialogue ininterrompu : entre deux infinis, le poème*, Galilée, Paris, 2003, p. 73-74.

¹⁰ Cf. J. Derrida, *Fichus*, Galilée, Paris, 2002, p. 12-18 ; «Penser ce qui vient» in *op. cit.*, p. 46.

¹¹ La lecture, «Elle écoute en regardant» dit Derrida in *Mémoires d'Aveugle*, RMN, Paris, 1990, p. 10.

très populaire qui réussit à dire, dans une écoute bien tympanisée¹², certes, en même temps l'expérience du plus pur et simple verbiage («*dar à língua*», «*tagarelar*», «*charlatanear*», «bavardage», «déliar la langue», «*Gerede*»), autant que celle de l'invention ou de la signature poético-idiomatique ou poético-pensante qui réussit comme à donner un corps nouveau à la langue héritée, *bien* héritée qui n'appartient pas, qui, comme insistent Derrida le dit, jamais n'appartient et qui, en plus, elle-même parle (*mais*) pour quelqu'un et grâce à quelqu'un ou (*se*) promet, tel que, en contresignant dans *Mémoires pour Paul de Man* autant Heidegger¹³ que Paul de Man, en contresignant, plus précisément, la contresignature même de Paul de Man¹⁴ («*die Sprache verspricht (sich)*») du «*die Sprache spricht*» de Heidegger¹⁵, Derrida le dit partout dans son œuvre nous rappelant, soit notre «incondition» d'héritiers endeuillés -héritiers que tout d'abord nous sommes de la langue pour en témoigner, pour en témoigner de notre 'incondition' même d'héritiers, justement¹⁶ : comment ne pas le souligner dans ce colloque autour des *Héritages de Derrida?*-, soit le défi de la contradiction de l'expérience d'ex-appropriation de la langue par laquelle on reçoit et, en même temps, en héritiers *a priori* responsables de la parole, on donne, un grand¹⁷ philosophe-écrivain donne en laissant une marque sur le corps de la langue reçue. Derrida le laisse entendre partout dans son œuvre et notamment dans ce passage fulgurant qui met à nu son corps-à-corps passionné¹⁸ avec la langue française –une passion avouée partout dans son œuvre, et une passion dictée et aimantée par l'expropriation originaire de la langue dans son «incondition» d'héritier, par ce que, dans *Le Monolinguisme de l'autre*, le philosophe nommera l'originaire «aliénation sans aliénation»¹⁹-, que je tiens à citer ici, ce passage fulgurant, non seulement pour commencer par rappeler, *me* rappeler que, d'une certaine façon, et au-delà de tout nationalisme, *la pensée et la philosophie* n'ont pas lieu hors d'une langue, hors d'une certaine *expérience* de la langue, de même que l'invention de celle-ci est pour Derrida et chez Derrida le paradigme même de l'invention, que pour remarquer aussi qu'avec cette remarque des enjeux

¹² Cf. J. Derrida, «Tympaniser - la philosophie» in *Marges – de la philosophie*, ed. Minuit, Paris.

¹³ J. Derrida, *Le Monolinguisme de l'Autre*, Galilée, Paris, 1996, p. 125.

¹⁴ J. Derrida, *Mémoires, pour Paul de Man*, Galilée, Paris, 1988, p. 100 ss.

¹⁵ Cf. M. Heidegger, «La parole» in *Acheminements vers la parole*, Gallimard, Paris, p. 36-37 («Die Sprache» in *Gesamtausgabe*, Band 12, *Unterwegs zur Sprache*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1985, p. 30).

¹⁶ «[...] nous héritons de cela même qui nous permet d'en témoigner. Hölderlin appelle cela, lui, le langage, “le plus dangereux des biens”, donné à l'homme “afin qu'il témoigne avoir hérité / ce qu'il est (*damit er zeuge, was er sei / geerbt zu haben*)”», J. Derrida, *Spectres de Marx*, p. 94.

¹⁷ «Pas de grand philosophe, dit Adorno citant Ulrich Sonnemann, qui ne soit un grand écrivain. Et comme il a raison !», J. Derrida, *Fichus*, p. 27.

¹⁸ «Laisser des traces dans l'histoire de la langue française, voilà ce qui m'intéresse. Je vis de cette passion», J. Derrida, *Apprendre à vivre enfin*, Galilée/Le Monde, Paris, 2004, p. 38.

¹⁹ J. Derrida, *Le Monolinguisme de l'Autre*, p. 50-51.

de la langue se laisse également déjà pressentir la question qui non seulement ouvre la question ou à la question, comme celle qui va être ici pour moi en question : à savoir, la question du *plus d'un/e* d'origine et donc celle du nombre, du calcul et de l'incalculable, de la *différance* et de la *promesse* d'origine et *ipso facto* à l'origine et de la fidélité, du rapport fidèle à la singularité ou à l'altérité absolue de l'autre, du tout autre, et à l'origine du parjure qui, tel que Derrida le dira dans «Abraham, l'autre» en avouant l'un des thèmes auxquels il se sentait être resté le plus fidèle²⁰, «est l'endurance douloureuse et originaire de la fidélité»²¹. De la fidélité infidèle, oui, certes, *mais* infidèle par fidélité, par «surenchère de fidélité»²² qui, tel que Derrida le dira dans *Politiques de l'Amitié* (1994), notamment, se trouvera être autant la condition de possibilité et la destinée de la pensée, de l'hospitalité, de la réponse et de la responsabilité *inconditionnelles* à l'autre, à la singularité de l'autre, que l'«origine» ou, mieux, l'ouverture et l'invention, voire *la promesse d'invention* du «politique» et de la «démocratie» : d'un «politique» et d'une «démocratie» qui commencent justement par rompre avec le lieu d'origine -avec le lieu et avec l'origine-, et donc avec le généalogique, et qui excèdent donc la sphère traditionnelle du juridico-politico-démocratique et de leurs prédicats déterminés : des prédicats pour l'essentiel tissés autour des valeurs de la naissance, de la nationalité et de l'enracinement, bref de l'autoctonie ou de la vie.

Et cela parce qu'admiratifs que nous sommes de la folie de sa «folie» -celle qui, dans son dire même, doit *bien*²³ «veiller» sur la pensée comme le fait aussi la raison²⁴-, c'est-à-dire, admiratifs que nous sommes de la folie de l'hyper-radicalité ou de l'avouée²⁵ «hyperbolite» qui aime sa pensée philosophique toute aimantée qu'elle est par l'impossible²⁶ (une «hyper-radicalité» qui, remarquons-le aussi, dessine le registre quasi-transcendental de cette pensée par lequel à chaque instant elle aura fait *l'époché de tout* en questionnant sur tout (et c'est l'esprit même de la démocratie !) et en mettant des guillemets invisibles partout, donc aussi autour des mots hérités de «politique » et de «démocratie »), autant que de la mélancolie et de sa nécessaire et irréductible aporéticité, dans l'*idiome* derridien *«tout autre est tout*

²⁰ «le thème du parjure étant l'un de ceux auxquels je suis au fond resté le plus fidèle», J. Derrida, «Abraham, l'autre» in *Judéités. Questions pour Jacques Derrida*, Galilée, Paris, 2003, p. 22.

²¹ *Ibid.*

²² J. Derrida, *Séminaire. La Bête et le Souverain*, volume II (2002-2003), Galilée, Paris, 2010, p. 242.

²³ Et *bien* veiller, parce qu'il y a veiller et veiller, cf. J. Derrida, *Fichus*, Galilée, Paris, 2002, p. 12 ss.

²⁴ «Autant dire que la folie, une certaine "folie", doit guetter chaque pas, et au fond veiller sur la pensée, comme le fait aussi la raison», J. Derrida, «Une « folie » doit veiller sur la pensée» in *Points de Suspension*, Galilée, Paris, 1992, p. 374.

²⁵ Cf. J. Derrida, *Le Monolinguisme de l'Autre*, p. 81.

²⁶ «C'est impossible, mais personne n'a jamais dit que la déconstruction, telle une technique ou une méthode, fût possible. Elle ne pense qu'à la mesure de l'impossible et de ce qui s'annonce encore comme impensable» J. Derrida, *Mémoires, pour Paul de Man*, p. 131-132.

autre»: c'est-à-dire «tout autre» est *n'importe qui, quiconque*; et *n'importe qui, quiconque* est «tout autre». Un *idiome* -comment ne pas le dire aussi ?- unique, *exceptionnellement*²⁷ unique dans la philosophie occidentale gréco-latino-judaïque-chrétienne. Un *idiome* à travers lequel Derrida aura rompu -comme il se demande lui-même si quelqu'un l'aurait déjà fait- *radicalement, thématiquement*, c'est-à-dire radicalement, hyper-radicalement, plus précisément, et hyper-radicalement même au niveau thématique ou terminologique, voire conceptuel, avec l'héritage anthropo-onto-théologique européen de la philosophie, de l'éthique, du politique, de la démocratie, de l'invention, ... et etc., en approchant et en veillant à sa veille, à la veille de cet héritage et à sa condition de possibilité. Une veille inscrite, singulièrement inscrite, voire *ex-crite* dans le corpus même de cet héritage (en lui-même ainsi *plus d'un*, au-delà même de sa double souche : biblico-hellénique).

Voici donc la citation. C'est une citation de «Fourmis» (1994) que je lis comme un témoignage lumineux de la passion d'ex-appropriation inventive de Derrida de la langue. Un témoignage de comme Derrida aura veillé à la langue en la contresignant. C'est-à-dire, en la réinventant. Comme d'un coup d'accent il aura réinventé la platitude du syntagme «*c'est pas demain la veille*» -de même qu'il aura repensé, voire réinventé ou déconstruit le mot et le concept hérités de «démocratie» en héritant l'injonction qui depuis toujours la traverse, la divise et la promet. La promet comme quelque chose toujours encore à venir, même quand ou s'il y en a au présent. C'est déjà dire que son héritage inventif de la «démocratie», du mot, du concept ou de la chose «démocratie» -qui, comme nous le savons, n'est pas chez lui le nom d'un régime politique, de même qu'il ne l'était pas déjà chez Platon-, passe aussi par le mot tout en passant pourtant le mot. Ce qui ne pourra guère surprendre, étant donné que l'invention du langage hérité, *bien* hérité est pour Derrida et chez Derrida le paradigme même de l'invention, voire de la promesse d'invention: «comme si on assistait là à l'invention de l'invention»²⁸, dit Derrida dans *Psyché*. Voici donc finalement la citation de «Fourmis» :

«Parle, mot ! pars, toi le mot qui partages chaque “par” en deux parts, le mot entre deux “par”, entre tous les deux, de part et d'autre, parle, mot ! tu as la parole, je te laisse la parole et à toi-même, ô le mot, je donne le mot, je te le donne, je te donne, je te donne à toi-même»²⁹

Mais au-delà du témoignage de la génialité derridienne (et au sens derridien³⁰)

²⁷ Cf. Fernanda Bernardo, «Jacques Derrida, a exceção absoluta» in *Jacques Derrida à Coimbra*, Palimage, Viseu, 2005, p. 45-71.

²⁸ J. Derrida, «Psyché. Invention de l'autre» in *Psyché. Inventions de l'autre*, Galilée, Paris, 1986, p. 47.

²⁹ J. Derrida, «Fourmis» in *Lectures de la Différence Sexuelle*, Ed. des femmes, Paris, 1994, p. 99.

³⁰ «La génialité du génie, s'il y en a, nous enjoint en effet de penser ce qui soustrait une singularité

dans son explication poético-pensante avec la langue; au-delà donc du témoignage de sa contre-signature idiomatique-inventive³¹ de la langue française dans son parler le plus banalement quotidien, et dans un rapport intrinsèque avec cette génialité inventive de la langue héritée, on écoute là aussi, dans la résonance de cet aphorisme qui hante l'œuvre de Derrida, «*c'est pas demain la veille*», le timbre d'une perturbation de l'ordre onto-chronologique du temps susceptible de nous donner à écouter et/ou à penser une pensée *ou* une expérience de l'être «*out of joint*» du temps³², de la *disjonction* irréductible du temps qui, outre l'épreuve même de son indéclinable aporeticité³³ structurelle³⁴ chez Derrida, met aussi à nu l'attention infiniment patiente, vigile, expectante et mélancolique de Derrida à cette *veille* sans demain «comme tel» du temps –«comme tel», c'est-à-dire dans sa pleine luminosité phénoménale de jour-, mais qui, comme nul autre temps, *veille à l'avenir, au plus juste avenir* de demain, en même temps qu'elle questionne abyssement, c'est-à-dire qu'elle *déconstruit* la supposée unité et identité à soi du jour -et, ajoutons-le déjà, *ipso facto* celle de la *res publica* qu'il ne manque pas depuis toujours de configurer aussi.

Attention qui -rappelons-le aussi au passage tout en rappelant par là une bien singulière scène d'héritage assumée par Derrida-, dans la trace du dit de Malebranche cité par Benjamin dans son texte sur Kafka, à son tour cité par Celan³⁵, à son tour cité par Lévinas³⁶, Derrida nous rappelle être, cette attention, «la prière naturelle de l'âme» : et l'âme même, oserai-je dire, et comme l'âme même de la déconstruction derridienne si attentive et vigile et mélancoliquement tournée, comme elle le fut toujours, vers le secret, le secret sans secret de cette «veille» *absolue* du temps et, nonobstant et à cela même et non sans contradiction -mais dans la contradiction qu' *il faut*-, en même temps aussi affirmativement, *et non sans espoir*,

absolue à la communauté du commun, à la généralité ou à la généricité du genre et donc du partageable. [...] la génialité [consiste] à donner naissance à l'œuvre comme événement, en coupant paradoxalement avec toute généalogie, toute genèse et tout genre», J. Derrida, *Genèses, Généalogies, Genres et le Génie*, Galilée, Paris, 2003, p. 9-.

³¹ «Ce que j'essaie de penser c'est un idiome (et l'idiome veut dire *le propre* justement, ce qui est propre) et une signature dans l'idiome de la langue qui fasse en même temps l'expérience de l'inappropriabilité de la langue», J. Derrida, «La langue n'appartient pas» in *op.cit.*, p. 82.

³² Cf. J. Derrida, *Spectres de Marx*, Galilée, Paris, 1993, p. 42 ss.

³³ Aporéticité, remarquons-le déjà aussi, plus que contradiction, afin de soustraire d'une façon inéquivoque le «futur antérieur» de cette veille au temps de la téléologie hégélienne avec lequel pourtant il se ressemble. Dans sa condition de «passé absolu», cette «veille» se révèle le «futur antérieur» de la pensée de la trace ou comme trace de Derrida, qui ne manque pourtant pas d'avertir : «Le futur antérieur pourrait être –et cette ressemblance est irréductible– le temps de la téléologie hégélienne.», J. Derrida, «En ce moment même dans cet ouvrage me voici» in *Psyché*, p. 190. Seulement l'irréductibilité de la disjonction la soustrait à l'horizon de la téléologie hégélienne.

³⁴ Cf. J. Derrida, «Ousia et Gramme» in *Marges - de la Philosophie*, p. 35 ss.

³⁵ P. Celan, *Le Méridien*, Fata Morgana, Montpellier, 2001, p. 34.

³⁶ E. Lévinas, *Paul Celan – de l'être à l'autre*, Fata Morgana, Montpellier, 2002, p. 25-26.

ournée vers l'avenir. Et cela du fait que dans son ajournement interminable de demain -«*c'est pas demain la veille*»-, dans sa *restance* insistante, dans sa résistance in-finie et in-finiment appelante, dans l'infini de son retard, de son *Nachträglichkeit*³⁷ plus précisément, cette «veille» indocile au temps et dans l'intemporalité ou dans l'omnitemporalité de son indocilité et de sa contre-temporalité météorite *comme le temps même du temps*, du temps du monde, du temps de l'histoire et donc du temps du politique, elle est en même temps aussi, cette veille, sans téléologie ni providence et dans la scène d'une insoluble et nourrissante hyper-aporie, la promesse, la promesse messianique³⁸ du temps : son *à-venir*³⁹. *L'à-venir* même du temps. *L'à-venir messianique* du temps. Et pour Derrida et chez Derrida le temps de ce qui arrive, de ce *qui* vient ou de *qui* vient ; le temps de ce qui donne ou appelle à penser ; le temps de la *pensée*, de *sa* pensée, une pensée non seulement de l'événement, de la singularité et de l'hospitalité, de l'hospitalité inconditionnelle⁴⁰ et de la justice, mais *comme* hospitalité et *comme* justice⁴¹ ; le temps qui *ouvre*, *rêve*, *promet* et *appelle* à la «démocratie» et qui, en raison de cela même, Derrida nommera de «démocratie à venir» : cet autre syntagme sans phrase qui est autant un *acte de foi*⁴² qu'une *promesse* -non moins qu'un *appel à la résistance* !- par lesquels le philosophe aura accueilli et hérité, *bien* hérité et donc re-inventé ou contresigné l'envoi ou, mieux, le renvoi du vieux-nouveau nom dit grec de «démocratie». Et renvoi beaucoup plus qu'envoi parce que, comme une fois de plus *à nouveau* Derrida le souligne dans *Voyous* (2003) en insinuant déjà par là la «fatalité auto-immunitaire inscrite à même dans la démocratie»⁴³, il n'y pas d'envoi originaire, tout ayant *toujours déjà* «commencé » «par renvoyer»⁴⁴ : d'ailleurs, et comme Derrida l'avait déjà rappelé dans *Politiques de l'Amitié* dans sa lecture du *Ménexène*

³⁷ Et «plutôt» parce que, notamment dans «La scène de l'écriture» (in *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris, 1967, p. 314), Derrida remarquera que ce concept freudien signifie en même temps autant l'instance de retard, de retardement, que celle d'après coup, voire de supplémentarité.

³⁸ Cf. J. Derrida, *Spectres de Marx*, p. 126.

³⁹ «L'à-venir précède le présent, la présentation de soi du présent, il est donc plus «ancien» que le présent, plus «vieux» que le présent passé ; c'est ainsi qu'à la fois il s'enchaîne à lui-même en se déliant. Il se disjoint, et il disjoint de soi qui voudrait encore s'ajouter en cette disjonction», J. Derrida, *Politiques de l'amitié*, p. 58.

⁴⁰ «Hospitality – this is a name or an example of deconstruction. [...] Hospitality is the deconstruction of the at-home; deconstruction is hospitality to the other, to the other than oneself, the other than “its other”, to an other who is beyond any “its other”», J. Derrida, «Hostipitality» in Gil Anidjar, *Acts of Religion*. Routledge, NY and London, 2002, p. 364.

⁴¹ «*La déconstruction est la justice*», J. Derrida, *Force de loi*, Galilée, Paris, 1994, p. 35.

⁴² « «démocratie à venir» peut aussi [...] signer un performatif, tenter d'emporter la conviction en sous-entendant l'adhésion, le «et pourtant il faut y croire», “j'y crois, je promets, je suis dans la promesse et dans l'attente messianique, j'agis, j'endure en tout cas, faites-le aussi”, etc.», J. Derrida, *Voyous*, p. 132.

⁴³ Cf. J. Derrida, *Voyous*, p. 93.

⁴⁴ J. Derrida, *Voyous*, p. 153.

de Platon, un tel renvoi ne fait signe vers le passé d'un héritage du nom, du quasi-concept ou de la chose «démocratie» qu'en restant toujours encore à venir : à venir à partir, *justement*, de ce qui «oublié, refoulé, méconnu ou impensé dans le "vieux" concept et dans toute son histoire»⁴⁵ a pourtant toujours veillé sur lui, sur le *vieux-nouveau* nom donc de «démocratie», en lui promettant un avenir. Et cela, en raison de la résistance, de l'indéconstructibilité de ce passé sans présent, de ce passé absolu, qui se trouve être cette *veille* du temps dans son re-trait in-fini, et qui, dans la spectralité appelante, hantante et prometteuse de son *à-venir messianique*, est pour Derrida (et chez Derrida) le temps même de ce qu'il appelle *la pensée*, le temps de *sa pensée*⁴⁶, autant que le temps même de la «démocratie» : le temps par lequel et grâce auquel –et je dis grâce auquel parce que ce temps est aussi le temps du don– Derrida aura repensé le vieux et (toujours déjà) tremblant⁴⁷ nom de «démocratie» –un nom renvoyé *quasi* du fond du temps par Platon et Aristote à notre contemporanéité– *au nom* de «la démocratie à venir». Au nom et en des termes de «démocratie à venir». C'est-à-dire comme une promesse⁴⁸ –une promesse messianique non moins que comme une injonction inconditionnelle. Et non moins que comme une injonction inconditionnelle, parce que cet «à venir» est aussi «le *hic et nunc* de l'urgence, de l'injonction comme urgence absolue»⁴⁹. D'où peut-être l'affirmation de Derrida dans *Voyous* :

«C'est pas demain la veille, la démocratie à venir non plus»⁵⁰.

Le rapport de cette veille et de cette veillée insomniacale à l'*à-venir messianique* (du temps) chez Derrida ne peut pas surprendre. Que cette veille sans demain –le temps du veiller, d'un singulier veiller, autant que celui de la foi, de la résistance et

⁴⁵ J. Derrida, *Politiques d'amitié*, p. 127.

⁴⁶ «[...] ce que j'appelle ainsi pensée, c'est ce qui correspond à cette exigence inconditionnelle. La pensée n'est rien d'autre, me semble-t-il, que cette *expérience de l'inconditionnalité*, elle n'est rien sans l'affirmation de cette exigence : questionner sur tout [...] L'affirmation sans limite de ce droit inconditionnel à une pensée affranchie de tout pouvoir, [...] c'est une figure de la démocratie, sans doute, de la démocratie toujours *à venir*, par delà ce qui lie la démocratie à la souveraineté de l'État-nation et de la citoyenneté», J. Derrida, *Inconditionnalité ou Souveraineté*, Ed. Patakis, Athènes, 2002, p. 46.

⁴⁷ Et *tremblant* parce que, comme Derrida le rappelle dans *Voyous*, «déjà en grec, la démocratie est un concept inadéquat à lui-même, un vocable creusé en son centre d'un vertigineux abîme sémantique qui compromettrait toutes les traductions et ouvrirait sur toutes les équivoques et antinomies auto-immunitaires», J. Derrida, *op. cit.*, p. 107.

⁴⁸ «Il y va ici du concept même de démocratie comme concept d'une promesse qui ne peut surgir dans un tel diastème (écart, écheq, inadéquation, disjonction, désajustement, être "*out of joint*"). C'est pourquoi nous proposons toujours de parler de démocratie *à venir*, non pas de démocratie future, au présent futur», J. Derrida, *Spectres de Marx*, p. 110.

⁴⁹ J. Derrida, *Voyous*, p. 53.

⁵⁰ *Ibid*, p. 161.

de la promesse— soit du coup l'à-venir même de la démocratie chez Derrida dont elle dessine l'allure messianique ou la promesse qui la meut, cela ne peut pas surprendre non plus. Que du fait elle témoigne la déconstruction derridienne de l'héritage anthropo-onto-théologique européen du politique et en lui de la démocratie, du politique par le biais de la «démocratie à venir» en nous donnant par là à lire, à penser la pulsion apolitique de l'hyper-radicalité de sa pensée (pour Derrida, nous le savons bien, ni tout est politique : ni originairement ni essentiellement), cela non plus ne peut pas du tout surprendre —une pulsion qui, dans le dire même de Derrida, en même temps nous donne à penser l'essence du secret et l'essence même ou l'ouverture du politique,

En effet, rappelons à ce propos que l'un des deux noms encore historiques, nécessairement, comme tous les noms —et un nom qui, notons-le aussi, avant de se voir comme traduit dans l'aporie exotérique du temps chez Aristote⁵¹ (*Physique* IV, 217 b), nous arrive surtout par la voie de l'héritage biblique— que dans *Foi et Savoir* (2000) Derrida donne à l'abyssalité, et donc à la duplicité de l'origine ce sera justement celui de «messianicité». De «messianicité sans messianisme»⁵² : une messianicité *non sans foi* mais absolument allégée de toute charge anthropo-onto-théologique, téléologique ou eschatologique. Une messianicité qui, dans la trace de l'avoué «athéisme radical» d'un philosophe qui, comme Derrida, «se souvient de Dieu»⁵³, «qui aime» même «à se souvenir de Dieu»⁵⁴, on dira une *messianicité athée*⁵⁵ qui, inéquivoquement du côté de la *rationalité*, de l'*émancipation*, de la *révolution* et des *Lumières* de demain, Derrida tient, à cette messianicité là, tout simplement pour la «structure générale de l'expérience»⁵⁶ ou de la pensée, de l'expérience (traumatique ou hétéronomique) propre à la pensée, dans sa condition d'«ouverture à l'avenir ou à la venue de l'autre»⁵⁷, «dans la forme phénoménale de la paix ou de la justice»⁵⁸ et «de la démocratie qui en est indissociable»⁵⁹. Je souligne.

⁵¹ Cf. J. Derrida, «Ousia et Gramme» in *Marges – de la philosophie*, p. 35 ss.

⁵² J. Derrida, *Foi et Savoir*, Seuil, Paris, 2000, p. 30.

⁵³ «un athéisme radical qui se souvient de Dieu», J. Derrida, «Penser ce qui vient» in op. cit., p. 23.

⁵⁴ *Ibid*, p. 21.

⁵⁵ Le rapport de l'athéisme à l'à-venir de ce qui vient et au «politique» est souligné par Derrida dans «Penser ce qui vient» : «Je parle donc d'athéisme ou de laïcité non pas du tout comme de ces convictions, opinions ou idéologies personnelles qui peuvent être ou non partagées par les uns ou les autres, mais d'un athéisme, voire d'un agnosticisme structurel en quelque sorte qui caractérise à priori tout rapport à ce qui vient et à qui vient : penser l'avenir c'est pouvoir être athée, [...]. J'essaierai de m'expliquer sur les conséquences qu'on peut en tirer, notamment quand à ce qu'on appelle la politique, là où son concept n'est pas séparable de cet athéisme-là», J. Derrida in op. cit., p. 21.

⁵⁶ J. Derrida, *Foi et Savoir*, p. 31.

⁵⁷ *Ibid*.

⁵⁸ *Ibid*.

⁵⁹ *Ibid*, p. 32.

L'autre des deux noms (historiques) que dit la perte ou la duplicité originaire de l'«origine» tout en décelant en même temps par là l'abîme de la double souche de l'héritage philosophique européen, ce sera *khôra* - celle que Platon a eu l'audace de *penser*, c'est-à-dire, d'*approcher*⁶⁰ comme *en rêve* dans le *Timée* afin de, écrit Derrida, «revenir à un commencement plus ancien que le commencement, à savoir, la naissance du cosmos»⁶¹, en remontant «en deçà de l'origine, ou aussi bien de la naissance, vers une *nécessité* qui n'est ni génératrice ni engendrée et qui porte la philosophie, «précède» (*avant le temps qui passe ou le temps éternel avant l'histoire* – je souligne) et «reçoit» l'effet [...] : la philosophie. Cette *nécessité* (*khôra* en est le surnom) paraît si vierge qu'elle n'a même plus la figure d'une vierge»⁶². Cette *nécessité* surnommée *khôra*, elle n'a pourtant rien à voir, notons-le, avec celle que le même Platon évoquera dans le *Ménexène* (239 a) pour penser et nous donner à penser *l'égalité* en régime démocratique ou aristodémocratique, où une telle *nécessité* s'enracine dans la filiation *de ce qui est, naît et mort* en tissant ainsi le lien du *devoir*, du *devoir être* à celui de *ce qui est* : c'est-à-dire où l'égalité de naissance (*isogonia*) fonde en *nécessité* l'égalité selon la loi (*isonomia*)⁶³. Bref, où une telle *nécessité* a encore une allure onto-phénoméno-logique. Au contraire, celle de Derrida, elle essaye justement de dire la veille et l'excès ou l'au-delà de l'onto-phénoméno-logie en disant par là autant la condition de possibilité de celle-ci que son im-possibilité même.

En effet, à cette toute autre *nécessité*, à *khôra*, Derrida la dira *rien*⁶⁴ -rien du tout, de même que la déconstruction⁶⁵ ou la pensée : la déconstruction en tant que pensée⁶⁶. *Khôra* est, dit-il, «le lieu même d'une résistance infinie, d'une restance infiniment impassible : un tout autre sans visage»⁶⁷. Et dans ce sens, *rien* du tout, *avant* et *au-delà* de tout (ou de l'être), *avant* et *au-delà*, singulièrement *avant* et *au-delà* de notre héritage biblico-grec –mais, bien sûr, *en* lui, encore *en* lui hors de lui comme l'intérieur ouvert de son corpus que du coup il hétéro-généise: un corpus de lui-même en rupture avec lui même–, la veille même de notre héritage biblico-grec qui, en lui hors de lui, en lui mais en lui hors de lui, patiemment veille sur lui, *khôra*

⁶⁰ Cf. Jean-Luc Nancy, *Le poids d'une pensée, l'approche*, La Phocide, Strasbourg, 2008.

⁶¹ J. Derrida, *Khôra*, Galilée, Paris, 1993, p. 95

⁶² *Ibid.*

⁶³ Cf. J. Derrida, *Politiques de l'amitié*, p. 115.

⁶⁴ «*Khôra n'est rien* (rien d'étant ou de présent), [...] Ce nom grec dit dans notre mémoire ce qui n'est pas réappropriable, fût-ce par notre mémoire, même par notre mémoire "grecque" ; il dit cet immémorial d'un désert pour lequel il n'est ni seuil ni deuil», J. Derrida, *Foi et Savoir*, p. 35.

⁶⁵ «Qu'est-ce que la déconstruction ? mais rien !», J. Derrida, «Lettre à un ami japonais» in *Psyché*, p. 392.

⁶⁶ «*D'une certaine manière, "la pensée" ne veut rien dire*», J. Derrida, *De la Grammatologie*, Minuit, Paris, 1967, p. 142.

⁶⁷ J. Derrida, *Foi et Savoir*, p. 35.

est pour Derrida et dans le dire même de Derrida un lieu, un singulier lieu universel d'extériorité et de résistance absolues et, en tant que tel, «a threshold to the definition of a new politics» –voire «the condition for a universal politics, for the possibility of crossing the borders of our common context– European, Jewish, Christian, Muslim, and philosophical»⁶⁸.

Un lieu sans lieu, un lieu d'antériorité, d'extériorité et de résistance absolues, comme «l'intemporalité d'un abîme sans fond ni surface»⁶⁹ correspondant à l'intemporalité de cette veille messianique du temps, *khôra* est la condition de possibilité pour une redéfinition de la démocratie comme l'insomnie du politique – voire comme son excès hyperbolique. Une démocratie ainsi soustraite à son enracinement dans le territoire et dans l'État, remarquons-le. Bref, ainsi soustraite à son registre onto-théologique. D'où peut-être cette autre affirmation de Derrida dans *Voyous* disant l'antériorité et l'excès hyperbolique de la «démocratie à venir» par rapport au politique, tout enraciné qu'il est toujours encore dans le lieu, malgré de nos jours ladite mondialisation en cours:

«La démocratie à venir serait comme la *khôra* du politique»⁷⁰

Khôra et la «messianicité sans messianisme», ne dessinent-elles pas toutes les deux ce que Jacques Derrida a surnommé le «principe trans-politique»⁷¹ propre à sa pensée ? propre à l'hyper-radicalité qui, au-delà de tout horizon, aime sa pensée ? Un «principe trans-politique» par rapport au concept traditionnel et dominant du politique dont le philosophe fait pourtant un «principe politique» ? Un principe de «surveillance» et de résistance irrédentiste au politique en même temps qu'un principe pour repenser, voire pour rêver, à même pour révolutionner le politique toujours défini par l'étatique?

Cela dit, je reprends à nouveau le fil de cette veille absolue du temps que je poursuis ici pour remarquer encore succinctement deux choses dans cette référence de Derrida à la messianicité en tant qu'«ouverture à l'avenir ou à la venue de l'autre» «dans la forme phénoménale de la paix ou de la justice» et «de la démocratie politique qui en est indissociable».

La toute première, pour souligner chez Derrida l'indissociabilité entre la «démocratie à venir», l'hospitalité et la justice qu'elle nous donne à lire, à penser. Et cela tout juste pour dire que, dans son *ouverture absolue*, dans son *ouverture messianique* à ce qui vient ou à qui vient, cette «veille» qui, en toute patience veille à l'avenir, elle n'est pas seulement le temps de la «démocratie à venir» et de la *pen-*

⁶⁸ J. Derrida, «On the Gift. A discussion between Jacques Derrida and Jean-Luc Marion», p. 76.

⁶⁹ J. Derrida, *Sauf le nom*, p. 97.

⁷⁰ J. Derrida, *Voyous*, p. 120.

⁷¹ J. Derrida, «Le siècle et le pardon» in *Foi et Savoir*, p. 129.

sée, de la déconstruction en tant que *pensée –pensée* qui, rappelons-le aussi au passage, sans pourtant jeter la philosophie aux orties⁷², la déconstruisant plutôt *ou* la repensant tout autrement, autrement dit, en remarquant et en soulignant plutôt sa propre hétéro-auto-déconstruction, Derrida tient à bien distinguer de philosophie, nous rappelant, d'une part, l'irréductibilité du retard de celle-ci et, donc, son endettement inéquitable à la matinalité insomniacque de la pensée et, d'autre part et *ipso facto*, leur différence sans opposition : c'est-à-dire le rapport d'indissociabilité et d'hétérogénéité entre la pensée et la philosophie et donc leur structure aporétique. Irréductiblement aporétique. Non, cette veille et cette veillée hyper-vigilante du temps est aussi pour Derrida et chez Derrida le temps même de la justice, d'«un invincible désir de justice»⁷³ avec qui, singulièrement antérieure et distincte du droit, Derrida concaténera autant la déconstruction que la «démocratie à venir».

À propos de cette indissociabilité entre déconstruction, justice et démocratie à venir, pour l'ématiser, rappelons aussi que Derrida lui-même rappellera dans *Voyous* (2003) que, dix années auparavant, dans *Spectres de Marx*, justement, il avait déjà dit dans une phrase sans verbe: «Pour la démocratie à venir et donc pour la justice»⁷⁴. Je souligne. De même qu'à la suite de la proclamation jubileusement mélancolique d'«Envois», où retentit l'accent hyperbolique de la déconstruction –«Pour se rassurer ils disent : la déconstruction ne détruit pas. Tu parles, la mienne, mon immense, mon immortelle, c'est bien pire, elle touche à l'indestructible»⁷⁵–, eh bien, dix ans plus tard, en 1989, et non sans auparavant affirmer l'indéconstructibilité *et* de la justice *et* de la déconstruction⁷⁶, «Du droit à la justice» (in *Force de Loi*) n'hésitera pas à affirmer – et je dis bien «à affirmer» : «*La déconstruction est la justice.*»⁷⁷ (Ce que, nous le savons bien, c'est très rare chez Derrida, dans l'*idiotisme* de Derrida beaucoup plus affectueux à l'hypothèse et à l'ellipse qu'à l'affirmation à l'allure de thèse).

Télégraphiquement soulignée cette indissociabilité entre la *déconstruction* derridienne en tant que pensée, la «*démocratie à venir*» et la *justice*, dictées et aimantées qu'elles sont toutes les trois par l'intemporalité anachronique de cette veille

⁷² «Et malgré toutes les questions déconstructrices que je pose au sujet de cette philosophie, je continue à lui dire un certain oui, et je ne proposerai jamais qu'on jette cela aux orties. Moi je n'ai jamais tourné le dos ni à la philosophie ni à l'Europe. Mes gestes sont autres», J. Derrida, *Apprendre à vivre enfin*, p. 52-53.

⁷³ «un invincible désir de justice», J. Derrida, *Foi et Savoir*, p. 31.

⁷⁴ J. Derrida, *Spectres de Marx*, p. 268.

⁷⁵ J. Derrida, «Envois» in *La Carte Postale de Freud à Socrate et au-delà*, Aubier-Flammarion, Paris, 1980, p. 249.

⁷⁶ «La justice en elle-même, si quelque chose de tel existe, hors ou au-delà du droit, n'est pas déconstructible. Pas plus que la déconstruction elle-même, si quelque chose de tel existe.», J. Derrida, «Du droit à la justice» in *Force de Loi*, Galilée, Paris, 1994, p. 35.

⁷⁷ *Ibid.*

absolue du temps, je me tourne maintenant vers la deuxième chose que je tenais encore à souligner dans ma citation de *Foi et Savoir* – celle où Derrida dit la *messianicité* comme «ouverture à l'avenir ou à la venue de l'autre». Une référence qui nous donne à penser cette «veille» (du temps) comme *ouverture messianique* ou *accueil inconditionnel* de «l'altérité imprévisible ou de la singularité absolue»⁷⁸. Je souligne. Le temps de *ce qui* vient ou *de qui* vient. Le temps de l'événement et/ou de l'arrivance de l'arrivant. Et non sans suggérer déjà l'existence de *plus d'un temps*, aussi incompatibles qu'indissociables, et donc le présupposé de leur *disjonction* – une disjonction qui se trouvera être autant la chance que la ruine de la démocratie – dans «Penser ce qui vient» Derrida précisa encore⁷⁹: ce temps est le temps de «*qui* vient», de «l'arrivant inconnu» et non, précise-t-il, d'un tel sujet de droit ou d'un tel sujet-citoyen.

Précision importante, notons-le, très importante même, non seulement pour bien marquer la différence sans opposition entre «démocratie» et «démocratie à venir» par laquelle Derrida déconstruit la première au nom de celle-ci, mais importante également pour souligner le registre aporétique chez Derrida autant du temps que de la «démocratie à venir» (et, bien sûr, ajoutons-le aussi, de l'hospitalité (dite «hospitalité»⁸⁰) et de la justice⁸¹). Et une précision non moins importante pour montrer comme, en *veillant à l'intemporalité de cette veille qui depuis toujours veille sur le temps* (sur le temps du monde et donc sur celui de l'histoire, de la philosophie, du politique et de la démocratie) *en l'anachronisant et en veillant patiemment à l'avenir*, Derrida hérite ou repense ou déconstruit ou réinvente (c'est le même chez lui !) la «démocratie » au nom de la «démocratie à venir» en remarquant par là ainsi également l'auto-déconstruction ou⁸² l'auto-immunité originaire de celle-ci. De même que celle du citoyen. Du concept (philosophique et politico-juridique) de citoyen.

En effet, ce temps de veille qui veille à l'avenir, ce temps qui finalement ne précède pas le temps (du monde, de l'histoire ou de la démocratie) que pour devenir son *avenir* même, il est celui de l'ouverture *absolue*, de l'accueil *inconditionnel* à l'autre, au tout autre *avant* l'accueil du sujet-citoyen ou de l'étranger. Ou bien alors le temps de l'accueil à l'autre dans sa condition d'étranger. Et cela du fait que, si l'autre comme autre, c'est-à-dire comme tout autre, comme *absolu*, peut toujours ne pas être nécessairement un étranger, comme Derrida le souligne (et, à ma connaissance, il est le seul penseur-philosophe à le faire – Lévinas, le penseur de l'autre et de l'autrement qu'être ne le fait pas. Pas explicitement en tout cas...), tou-

⁷⁸ J. Derrida, «Penser ce qui vient» in *op.cit.*, p. 21.

⁷⁹ *Ibid*, p. 26.

⁸⁰ Cf. J. Derrida, *De l'hospitalité*, Calmann-Lévy, Paris, 1997.

⁸¹ Cf. J. Derrida, «Du droit à la justice» in *Force de loi*, p. 38.

⁸² Cf. J. Derrida, *Politiques de l'Amitié*, p. 129.

jours l'étranger est pourtant un autre. Ou *devra* bien *l'être*. Un autre *avant* sa condition (politico-juridique) d'étranger ou *dans* sa condition même d'étranger. Un autre qui «relève» le sujet-citoyen(-étranger), de même que la «nouvelle internationale» de Derrida⁸³ «relève», rêve de «relever » le cosmopolitisme kantien qui inspire aujourd'hui ladite mondialisation et le droit international.

N'étant pas un concept philosophique, mais plutôt (et plus tôt) un *impossible*, un des impossibles de Derrida, dans son impossibilité même, l'autre est la condition pour repenser *autrement* le concept philosophique et politico-juridique d'étranger –toujours sous-entendu «citoyen étranger»– en lui remarquant le registre contradictoire qui l'aimante et originairement le déconstruit, voire l'auto-déconstruit. Cette précision de Jacques Derrida est justement la condition pour déconstruire le principe politique comme principe étatique, voire cosmopolitique, qui implique encore, en tant que citoyenneté, l'enracinement du politique et de la démocratie dans le territoire et dans l'État. Dans la citoyenneté. Comment ne pas remarquer en effet que ce temps d'accueil *inconditionnel* de l'autre ou de *l'avenir absolu* fraye le principe ou le *quasi*-concept d'*inconditionnalité* qui se trouve être le timbre même de l'hyper-radicalité singulièrement apolitique de la pensée de Derrida, contraposé qu'il est dans sa «force faible», chez lui, ce principe, à celui de *souveraineté* ou, dans la terminologie de *Politiques de l'amitié*⁸⁴, à celui de *conditionnel* ou même de *possible* ?

De ce *temps messianique*, de sa veillée attentive et patiente et prometteuse comment ne pas dire alors qu'il porte chez Derrida et grâce à Derrida autant *l'injonction* que la condition de possibilité pour repenser, rêver, interpréter et mettre en œuvre, non seulement un autre *concept* du politique et de la «démocratie», mais aussi une toute autre politique et une toute autre «démocratie» en tant que, disons-le en le disant mal, «régime politique»? Des concepts européens qui, tel que Derrida le remarque partout dans son œuvre, ont toujours supposé «l'État, la forme *polis* liée au territoire national et à l'autochtonie»⁸⁵

Cela dit, l'à-venir de cette veille absolue étant ainsi le temps de l'autre, de la venue ou de l'accueil *inconditionnel* de l'autre autant que de l'avenir, la «démocratie à venir» ne peut donc ne pas être chez Derrida que le «régime» du «quiconque», du «n'importe qui», voire du «premier venu» en tant que «premier à venir» :

«Penser la démocratie», écrit Derrida dans *Voyous*, «c'est penser “le premier venu” : quiconque, n'importe qui, à la limite d'ailleurs perméable entre le “qui” et le “quoi”, le vivant, le cadavre et le fantôme). Le premier venu, n'est-ce pas la meilleure façon de traduire “le premier à venir” ?»⁸⁶

⁸³ «Il faut “relever” (*aufheben*) le cosmopolitisme», J. Derrida, *Apprendre à vivre enfin*, p. 47.

⁸⁴ Cf. J. Derrida, p. 128-129.

⁸⁵ J. Derrida, *Apprendre à vivre enfin*, p. 48.

⁸⁶ J. Derrida, *Voyous*, p. 126.

Pourtant, parce qu'avec ce temps-là on est comme à la veille du temps -du temps du monde et donc de celui de la dite communauté démocratique, ou bien alors ce temps-là est l'instant météoritique de l'exception au temps même du monde et de la communauté démocratique dont il faut pourtant bien signaler et garder la trace-, chez Derrida cet accueil du «premier-venu» ne survient pourtant pas de l'extérieur à une supposée communauté ou identité *d'avance* constituée : non, il marque plutôt, plutôt et plus tôt, une étrangeté, mieux, une hétérogénéité, une «hétérogénéité 'originaire'» qui interdit absolument tout commencement en soi et toute identité à soi, et donc aussi toute position ou toute puissance domestique⁸⁷ -familiale et territoriale, état-nationale, mondiale même. C'est dire que cet accueil messianique comme accueil du «premier venu» coupe court au généalogique- au schème archeo-généalogique. Dans le dire de *Politiques d'Amitié*, cet accueil du «premier venu» serait même la condition de

«penser et vivre une politique, une amitié, une justice [...] qui commencent donc là où le commencement (se) divise et diffère. Qui commencent par marquer une hétérogénéité "originaire" qui est déjà venue et qui peut seule venir, à l'avenir, les ouvrir. Fût-ce à elles-mêmes»⁸⁸

C'est dire qu'une telle «démocratie» doit accueillir *inconditionnellement*, dans un ici maintenant, c'est-à-dire dans l'urgence et sans soumettre cet accueil à une identification préalable du *proche* ou du *semblable*, à des critères d'*appartenance* –*soient-ils fraternels* ! Et *soient-ils fraternels* car, pour ne rien dire de la figure de la sœur- et donc de la dite «différence sexuelle» –ainsi *comprise*, et donc ainsi *neutralisée*, dans celle du frère, Derrida se demande (dans *Politiques de l'Amitié*, notamment), ainsi mettant à nu la radicalité, l'hyper-radicalité de sa pensée au niveau conceptuel, pourquoi bon recourir à cette figure familiale –une figure qui concile en elle, remarquons-le aussi, l'héritage biblico-grec-, quand on ne prétend que déconstruire, non seulement la figure du père qui, comme Derrida le dit dans «Fidélité à plus d'un», ne vient qu'à manquer⁸⁹, mais de la sorte aussi le registre de la *filiation* et de la *proximité* du prochain, et donc le concept même de «la famille» ou de «l'ethnie androcentrée» traduit qu'il est, ce concept, dans celui de naturalité nationale ou internationale qui depuis toujours la commande.

S'ouvrant inconditionnellement, voire messianiquement, *bien malgré elle*, à l'accueil de l'autre, du tout autre, c'est-à-dire du *dissemblant*, la «démocratie» ne s'ouvre finalement qu'à *ce manquement du même* ou du *propre* qui depuis toujours la travaille déjà de l'intérieur, depuis son dedans ouvert, tout en s'ouvrant *bien malgré elle*

⁸⁷ Cf. J. Derrida, *Spectres de Marx*, p. 111.

⁸⁸ J. Derrida, *Politiques de l'Amitié*, p. 128.

⁸⁹ «le père vient à manquer», J. Derrida, «Fidélité à plus d'un» in *op. cit.*, p. 238.

par cette inadéquation ou cette non-identité à soi à l'*à-venir* qui la porte et qui, depuis toujours, finalement elle porte déjà en soi – Derrida le soulignera notamment dans sa lecture du *Ménexène* de Platon (un discours du genre de l'*epitáphios*, de l'héritage et du testament⁹⁰) en y soulignant, outre la *nécessité* de l'égalité (une *nécessité*⁹¹ encore toute ontologique) et outre «le lien qui lie la *fraternité grecque* à elle-même dans le *pólemos* comme dans la *stasis*»⁹², en traçant par là sa «fondation autochtone» et son schème homophylique, surtout les enjeux de l'hésitation concernant le nom même de «démocratie» où il est dit qu'«un tel appelle cela “démocratie”, tel autre lui donnera un autre nom “si cela lui plaît” (*an khaire*)»⁹³ : une hésitation du nom «démocratie» qui décèle un *écart* non seulement entre le nom, le concept et la chose même «démocratie», mais dans le nom même – à même le nom. Un écart qui soustrait la démocratie à l'identité et à l'enracinement autochtone, et donc au schème généalogique, et qui, tout en traçant la disjonction aporétique qui à jamais l'aimante, porte sa chance et son avenir par le biais de cette veille du temps qui, tout en la disjointant, depuis toujours veille sur elle en veillant par là à l'accueil inconditionnel de l'autre, de la singularité ou de l'altérité de l'autre :

«Cela implique une autre pensée de l'événement (unique, imprévisible, sans horizon, non maîtrisable par aucune ipséité ni aucune performativité conventionnelle et donc consensuelle) qui se marque dans un “à venir” qui, au-delà du futur (puisque l'exigence démocratique n'attend pas), nomme la venue de ce qui arrive et de qui arrive, à savoir de l'arrivant dont aucune hospitalité conditionnelle ne devrait ni ne pourrait limiter l'irruption aux frontières d'un État-nation policé»⁹⁴

Condition d'ouverture messianique à ce qui vient en mémoire de l'espérance, de la juste espérance, un tel accueil ou une telle exposition à l'arrivant ouvre ainsi un espace de *promesse* en tant qu'il affirme un «oui, viens» inconditionnel à l'autre préalable à toute éventuelle porte fermée et/ou dénégation ultérieure. Un «oui, viens» qui rend possible la venue de l'événement et de la décision, dans leur incertitude même. C'est même grâce à une telle incertitude que, pour Derrida, *l'événement* -ainsi que la décision !- a même la chance d'avoir lieu :

⁹⁰ J. Derrida, *Politiques de l'Amitié*, p. 125.

⁹¹ «Est-on sûr qu'à travers toutes les mutations de l'histoire européenne (mutations dont il faut, bien sûr, tenir le compte le plus rigoureux), aucun concept du politique et de la démocratie ait jamais rompu avec l'héritage de cette troublante nécessité ? Rompu radicalement, thématiquement ?», J. Derrida, *Politiques de l'Amitié*, p. 122.

⁹² *Ibid*, p. 121.

⁹³ *Ibid*, p. 123.

⁹⁴ J. Derrida, *Voyous*, p. 127.

«[...] l'effectivité de la promesse démocratique [...] gardera toujours en elle, et devra le faire, cette espérance messianique absolument indéterminée en son cœur, ce rapport eschatologique à l'à-venir d'un événement *et* d'une singularité inanticipable. Attente sans horizon d'attente, attente de ce qu'on n'attend pas encore ou de ce qu'on n'attend plus. Hospitalité sans réserve, salut de bienvenue d'avance accordé à la surprise absolue de l'*arrivant* auquel on ne demandera aucune contrepartie, ni de s'engager selon les contrats domestiques d'aucune puissance d'accueil (famille, État, nation, territoire, sol ou sang, langue, culture en général, humanité même), *juste* ouverture qui renonce à tout droit de propriété, à tout droit en général, ouverture messianique à ce qui vient, c'est-à-dire à l'événement qu'on ne saurait attendre *comme tel*, ni donc reconnaître d'avance, à l'événement comme l'étranger même, à celle ou à celui pour qui on doit laisser une place vide, toujours, en mémoire de l'espérance»⁹⁵

Dans ce sens, dans son apolitisme originaire, dans son excès hyperbolique (au politique), la «démocratie à venir» de Derrida n'est finalement que la promesse *toujours déjà à l'œuvre* dans toute «démocratie» : autrement dit, la «démocratie à venir» est une promesse, le risque et la chance même de la «démocratie», de sa survivance, de sa *juste* survivance. *Politiques de l'amitié* (1994) le disait ainsi – rappellons-le :

«Est-il possible, en assumant une certaine mémoire fidèle de la raison démocratique et de la raison tout court, je dirai même des Lumières d'une certaine *Aufklärung* (laissant ainsi ouvert l'abîme qui s'ouvre encore aujourd'hui sous ces mots), non pas de fonder, là où il ne s'agit sans doute plus de *fonder*, mais d'ouvrir à l'avenir, ou plutôt au "viens" d'une certaine démocratie ?

Car la démocratie reste à venir, c'est là son essence en tant qu'elle reste : non seulement elle restera indéfiniment perfectible, donc toujours insuffisante et future mais, appartenant au temps de la promesse, elle restera toujours, en chacun de ses temps futurs, à venir : même quand il y a de la démocratie, celle-ci n'existe jamais, elle n'est jamais présente, elle reste le thème d'un concept non présentable»⁹⁶

Et dans la trace de la «nouvelle Internationale» -cette «alliance sans institution»⁹⁷ qui n'est finalement qu'un autre nom pour l'altermondialisation, pour une autre altermondialisation encore à venir et qui, dans la fidélité à l'esprit de justice du marxisme, dans *Spectres de Marx* se cherche «avant, à travers et au-delà de toute détermination nationale»⁹⁸- remarquons-le aussi que, chez Derrida, la «démocratie à venir» ne perdra même pas son statut de *promesse*, de *promesse infinie* sur le plan ou à l'horizon d'une démocratie internationale, voire universelle: dans *Voyous*, et

⁹⁵ J. Derrida, *Spectres de Marx*, p. 111.

⁹⁶ *Ibid*, p. 339.

⁹⁷ *Ibid*, p. 142.

⁹⁸ *Ibid*.

non sans remarquer la voyoucratie comme naturelle à l'État – «L'État est voyou»⁹⁹ ! – Derrida dira cette promesse d'une démocratisation universelle à l'horizon de notre mondialisation «une obscure question d'avenir»¹⁰⁰. Et il ajoute en précisant : c'est aussi l'un des horizons possibles de l'expression «démocratie à venir».¹⁰¹ Et j'ajouterai encore à mon tour, afin de souligner à nouveau la singularité et la radicalité, la singulière radicalité de cette pensée de la «démocratie à venir» de Derrida, j'ajouterai donc que cette référence à une démocratie universelle, voire à une nouvelle Internationale en tant qu'une des portées du syntagme «démocratie à venir» ne manque pas également de montrer comme, outre l'héritage grec de la démocratie, la «démocratie à venir» de Derrida relève également l'héritage de la pensée post-kantienne du cosmopolitisme: en effet, comme le philosophe lui-même le remarque, de même que dans le *Contrat Social* de Rousseau, où la démocratie «restait et reste encore un modèle d'organisation politique intra-nationale ou intra-étatique dans le dedans de la cité»¹⁰², «le modèle démocratique (égalité et liberté des États sujets souverains, calcul de la majorité, etc.)»¹⁰³, tend à devenir la norme. Et Derrida d'ajouter : «Malgré les apparences il n'est pas sûr que les choses aient changé»¹⁰⁴

Les choses n'ont certes pas (encore) changé. La «démocratie à venir» de Jacques Derrida étant autant le *rêve* que la *promesse* de leur changement – la *promesse infinie* que la «démocratie à venir» est d'elle-même en raison d'être autant *appelée* que *portée* et *hantée* par cette veille (du temps) qui, en bien veillant sur elle, depuis toujours la renvoie toujours *ailleurs* ou *à demain* :

«[...] nous proposons toujours de parler de démocratie *à venir*,», dit Derrida, «non pas de démocratie *future*, au présent futur, non pas même d'une idée régulatrice au sens kantien, ou d'une utopie – dans la mesure du moins où leur inaccessibilité garderait encore la forme temporelle d'un *présent futur*, d'une modalité future du *présent vivant*.»¹⁰⁵

La «démocratie à venir» a donc l'allure d'une promesse. D'une promesse infinie. Une *promesse infinie* est pourtant impossible. L'impossible qu'*il faut* néanmoins. Et cela en raison même du temps qui l'*ouvre*, la hante et l'aimante.

Dans «Penser ce qui vient», et à la suite d'avoir dit que, pour le temps, «venir à manquer»¹⁰⁶ assume pour lui la configuration autant de «l'improvisation ou de la

⁹⁹ J. Derrida, *Voyous*, p. 146.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 118.

¹⁰¹ *Ibid.*

¹⁰² *Ibid.*

¹⁰³ *Ibid.*

¹⁰⁴ *Ibid.*

¹⁰⁵ J. Derrida, *Spectres de Marx*, p. 110.

¹⁰⁶ «Le temps vient à nous manquer. C'est ainsi, toujours, qu'il vient, le temps. C'est ainsi qu'il nous vient. Le temps nous manque. Il nous est donné comme ce qui va nous manquer. [...] l'expérience

précipitation, l'une avec ou sans l'autre» que celle de la «réponse responsable à l'urgence et à l'imminence», de même que celle de la décision qui, dans la trace de Kierkegaard, Derrida dira une folie –et une folie car appartenant justement à ce temps (de veille) qui veille à l'avenir–, Derrida précisera¹⁰⁷ que c'est justement parce que le temps ne vient qu'à manquer qu'on peut reconnaître qu'il y a *Devoir* avant et au-delà de tout autre *devoir*¹⁰⁸. Qu'il y a donc un meta-devoir – et le Devoir de tous les devoirs. C'est donc suggérer que *l'à-venir messianique* de cette «veille» qui à contretemps donne, en prenant, du temps au temps (au temps du monde, de l'histoire, de la politique ou de la démocratie même) qu'il surprend, suspend, disjoint ou révolutionne, il est en même temps, cet *à-venir messianique*, ce qui *doit* arriver et ce qui tarde toujours à arriver. Ce qui (se) fait attendre. C'est-à-dire le *devoir* et sa *faillite* : *ce qu'il faut* et *ce qu'il n'y a pas – pas encore*. Toujours pas encore. *Ce qu'il faut*¹⁰⁹ parce qu'il n'y en a pas, justement. Et ce qu'il faut pour remarquer autant l'origine ou le secret de l'«éthique», voire l'éthicité même de l'éthique que l'ouverture du politique – d'un tout autre politique : d'un politique dicté et aimanté et ouvert par l'impossible¹¹⁰. Par l'impossible ouvert par cette veille sans demain – le passé *absolu* même du temps comme avenir messianique.

C'est aussi suggérer que, dans la «future antériorité»¹¹¹ in-finie qui l'aimante et à jamais le soustrait à tout présent présent, ainsi le soustrayant à l'onto-chronologie, *l'à-venir* de cette «veille» intemporelle du temps fait signe vers le prescriptif¹¹², vers l'hyper-normatif, voire vers l'inconditionnel, vers «l'injonction inconditionnelle»¹¹³ en tant qu'urgence singulière d'un ici maintenant¹¹⁴ injournable, non

inéluçtable du temps qui vient mais qui vient en venant à manquer.», Derrida, «Penser ce qui vient» in *op. cit.*, p. 25.

¹⁰⁷ «[...] le temps va manquer, et [...] c'est même à cela qu'on reconnaît un "doit". Autrement dit, toujours, quand il y va de ce qui vient, il y a *prescription*, on est d'avance sous prescription d'une certaine économie du temps», J. Derrida, «Penser ce qui vient» in *op. cit.*, p. 26.

¹⁰⁸ «*Il faut* la disjonction, l'interruption, l'hétérogène si du moins *il faut*, *s'il faut* donner sa chance à quelque "*il faut*" que ce soit, fût-ce au-delà du devoir», J. Derrida, *Spectres de Marx*, p. 65.

¹⁰⁹ Ce que le «*il faut*» français dit tout d'un coup, comme *plus d'une fois* dans son œuvre Derrida le rappellera – notamment dans *Sauf le nom*: «'Il faut' ne veut pas seulement dire c'est nécessaire mais, en français, étymologiquement, "cela manque" ou "fait défaut". La faute ou la défaillance n'est jamais loin.», J. Derrida, *Sauf le nom*, Galilée, Paris, 1993, p. 96.

¹¹⁰ «I would like to translate the experience of this impossibility into what we could call ethics or politics», J. Derrida, «On the gift» in *op. cit.*, p. 77.

¹¹¹ «Sa future antériorité aura été irréductible à l'ontologie», dira Derrida dans «En ce moment même dans cette ouvrage, me voici» in *Psyché. Invention de l'Autre*, Galilée, Paris, 1987, p. 190.

¹¹² «Toujours, quand il y va de ce qui vient, il y a *prescription*.», J. Derrida, «Penser ce qui vient» in *op. cit.*, p. 26.

¹¹³ «l'injonction démocratique [...], peut-on lire dans *Voyous*, «se signifie dans l'urgence et l'imminence d'un à-venir, le à de l'à-venir infléchissant en injonction aussi bien qu'en attente messianique le a d'une différence en disjonction», J. Derrida, *Voyous*, p. 154.

¹¹⁴ Cf. J. Derrida, *Voyous*, p. 131.

moins que vers le «*peut-être* patient de la messianicité (exposition non performative à ce qui vient, à ce qui peut toujours ne pas venir ou être déjà venu)»¹¹⁵, en hésitant entre l'un et l'autre et en ouvrant ainsi le diastème, l'ajournement, la faillite, la disjonction, l'écart et l'inadéquation¹¹⁶ du temps lui-même. Bref, en ouvrant vers la contradiction, mieux, vers l'aporie d'un temps nécessairement et irréductiblement «*out of joint*» qui met en œuvre l'existence de plus d'un temps aussi incompatibles qu'indissociables : celui qui enjoint à l'accueil infini de l'arrivant, du *tout autre* ou de *l'avenir*, le temps du recommencement in-fini et le temps même de la «démocratie à venir», et, d'autre part, le temps de «la démocratie», le temps disjoint dans la présence du présent du monde, de l'histoire ou du politique hanté qu'il est par le *passage* (interruptif et spectral) du temps *de* l'autre. Et spectral, passage spectral parce que selon Derrida ce temps ne vient qu'en se retirant ou à partir : «*c'est pas demain la veille*»... D'où la tâche, en tout cas la tâche de la déconstruction aimantée qu'elle est par cette veille indocile au temps :

«[...] il aura fallu prendre acte de ce que le temps, et donc l'histoire, doit manquer, à moins que l'histoire ne soit faite de ce temps qui manque et qu'il faut. Toujours à la démocratie le temps doit bien manquer. Parce qu'elle n'attend pas et néanmoins se fait attendre. Elle n'attend rien mais elle perd tout pour attendre»¹¹⁷

C'est finalement l'allure aporétique de la «démocratie» chez Derrida qu'ainsi se dessine aussi, hantée qu'elle est de *plus d'un temps* et, du fait, appelée qu'elle est à répondre au *double bind* d'une injonction qui l'appelle à accueillir ou à répondre»¹¹⁸ *en même temps* et à l'autre et aux autres : et à l'altérité ou à la singularité absolue de l'autre et à la communauté des singularités anonymes, voire au nombre, au grand nombre. Dans la scène d'une déconstruction du schème androcentrique de l'amitié de provenance biblio-grec, *Politiques de l'amitié* disaient ainsi cette allure *aporétique* de la démocratie tout en remarquant en même temps son inadéquation à elle-même et sa «relève» de la *contradiction* :

«Pas de démocratie sans respect de la singularité ou de l'altérité irréductible, mais pas de démocratie sans "communauté des amis" (*koina ta philon*), sans calcul des majorités, sans sujets identifiables, stabilisables, représentables et égaux entre eux. Ces deux lois sont irréductibles l'une à l'autre. Tragiquement inconciliables et à jamais blessantes. [...] Plus grave qu'une contradiction, la disjonction de ces deux lois porte à jamais le désir politique. Elle porte la chance aussi et l'avenir d'une démocratie qu'elle menace constamment de ruine et dont elle maintient pourtant en vie, comme la vie même, au cœur de sa *vertu divisée*, l'inadéquation à elle-même»¹¹⁹

¹¹⁵ *Ibid*, p. 132.

¹¹⁶ Cf. J. Derrida, *Spectres de Marx*, p. 110.

¹¹⁷ J. Derrida, *Voyous*, p. 153.

¹¹⁸ *Ibid*.

¹¹⁹ J. Derrida, *Politiques de l'Amitié*, p. 40.

«Événement d'une injonction gagée qui commande de faire venir cela même qui ne se présentera jamais dans la forme de la présence pleine»¹²⁰ (le temps de l'événement ou de l'autre, l'un comme l'autre) en signant ainsi l'écart entre sa *promesse infinie* et les formes déterminées qu'elle assume dans l'histoire, «la démocratie à venir» n'est pas moins pour Jacques Derrida une tâche (*il faut*) toujours incomplète et toujours à accomplir. D'où peut-être «l'envoi elliptique» de *Voyous*:

«La démocratie à venir: il faut que ça donne le temps qu'il n'y a pas»¹²¹

Et parce que le temps ne vient même qu'à manquer, je m'apprête aussi à terminer mon exposé dans la précipitation. En fidélité à son titre et à la question de l'héritage d'une promesse telle que celle de la «démocratie à venir» de Derrida qu'il promet, toute sa structure aurait pourtant exigé une référence plus détaillée à la lecture que le philosophe fait, dans *Politiques d'Amitié*, du passage du *Ménexène* (239 a) de Platon, déjà cité plus haut, à propos de l'héritage du nom et du concept de «démocratie». J'aurais surtout dû faire ici une référence à l'analyse que Derrida y fait de deux des traits majeurs du concept hérité de la démocratie dans son intention de la déconstruire, mieux, de montrer sa propre auto-déconstruction, en déconstruisant en même temps par là le principe politique qu'il y découvre à l'œuvre – un principe *enraciné* dans la «fondation autochtone» : à savoir le trait de la *nécessité* (*ananke*) de l'égalité (une *nécessité* qui chez Platon «fait obligation (*anagkazei*), à la naissance, à la bonne naissance, dans l'eugénie, de rechercher une égalité devant la loi qui soit *conforme* à l'égalité dans la naissance.»¹²²) et le trait de l'usage suspendu du *nom* «démocratie»¹²³.

Impossibilité que je suis de pouvoir le faire ici, faute de temps, je termine abruptement dans la précipitation en liant cette question de la *nécessité* (d'une toute autre *nécessité* que celle de Platon néanmoins : celle ouverte par cette veille intemporelle qui, toute en veillant sur le temps, «donne le temps qu'il n'y a pas») à celle du tremblement du nom de «démocratie» et à sa réinvention par Derrida en des termes de «démocratie à venir» et en demandant : Derrida est, nous le savons bien, le philosophe qui non seulement avoue son goût incondicional du «secret a-b-s-o-l-u»¹²⁴, comme celui qui dit qu'on hérite toujours d'un secret¹²⁵ -si on hérite et quand

¹²⁰ J. Derrida, *Spectres de Marx*, p. 111.

¹²¹ J. Derrida, *Voyous*, p. 19.

¹²² J. Derrida, *Politiques de l'Amitié*, p. 121.

¹²³ *Ibid*, p. 123.

¹²⁴ Cf. J. Derrida, «Envois» in *La Carte Postale*, p. 53.

¹²⁵ «On hérite toujours d'un secret –qui dit «lis-moi», en seras-tu jamais capable ?», J. Derrida, *Spectres de Marx*, p. 40.

on hérite. L'attention, infiniment patiente, infiniment veillante, à ce temps *qu'il n'y a pas* et *qu'il faut*, n'est-elle pas le secret de la déconstruction derridienne ? Le secret du secret qu'elle (se) cultive, qu'elle sut bien cultiver («pas au-delà», «hyperbolite», «athéisme», «marranisme», apolitisme hyper-politisant, «irrédentisme», «inconditionnel», «folie de l'impossible», etc. ...) et le secret de son goût du secret *absolu*? Un secret qui en tant que tel nous donne à penser, soit l'indissociabilité de la déconstruction derridienne en tant que *pensée* et de la démocratie¹²⁶, dictées qu'elles sont, toutes les deux, par cette veille absolue du temps, soit la singulière radicalité de la déconstruction derridienne dans sa déconstruction de l'héritage européen de la philosophie et du politique. Un secret qui décèle également autant la pulsion apolitique de la déconstruction, qui fait la «locomotion»¹²⁷ de la déconstruction derridienne, que l'insomnie de la démocratie dans sa propre auto-déconstruction – de même que la portée immédiatement et autrement, exceptionnellement «politique», hyper «politico-démocratique» de la déconstruction derridienne.

En effet, n'est-ce pas l'attention au secret de cette autre *nécessité* ouverte et marquée et hantée par cette veille absolue qui «donne le temps qu'il n'y a pas» qui met à nu et remarque l'auto-déconstruction de la démocratie ? Dans son intemporalité intempestive et anachronisante, n'est-ce donc pas cette veille absolue que depuis toujours veille sur la démocratie dans son incondition *et* de tâche *et* de promesse ? Bref, de «démocratie à venir». N'est-ce pas alors cette veille absolue du temps «l'oublié, le refoulé, le méconnu ou l'impensé dans le «vieux» concept de démocratie»? N'est-elle donc pas ce qui «reste ou résiste encore dans le concept déconstruit (ou déconstructible) de la démocratie» et nous *enjoint* toujours encore et à résister et à plaider pour son à-venir? Cette veille absolue, n'est-elle donc pas ainsi aussi la chance d'«une autre pensée du calcul et du nombre», bref, la chance d'«une autre façon d'appréhender l'universalité du singulier ?» Au-delà de l'enracinement comme au-delà du généalogique ? N'est-ce pas ce qu'il y a surtout à hériter ? le secret que Derrida, le penseur-philosophe qui a avoué veiller «à translittérer le monde en pleine nuit»¹²⁸, en même temps nous donne à hériter et nous *enjoint* d'hériter dans le vieux-nouveau nom de démocratie ? Écoutons-le pour finir comme le suggérer dans ce passage-là de *Politiques de l'amitié* :

«Il reste que, prise en elle-même, au-delà des ruses et de l'ironie qui peuvent marquer le *Ménexène*, cette hésitation sur le nom «démocratie» donnera toujours à penser. Si entre le nom d'une part, le concept ou la chose d'autre part, le jeu d'un écart donne lieu

¹²⁶ «Pas de déconstruction sans démocratie, pas de démocratie sans déconstruction», J. Derrida, *Politiques de l'amitié*, p. 128.

¹²⁷ J. Derrida in J. Derrida, Catherine Malabou, *La Carte Postale*, La Quinzaine Littéraire/Louis Vuitton, Paris, 1999, p. 42.

¹²⁸ J. Derrida in J. Derrida, Catherine Malabou, *La Carte Postale*, p. 23.

à des effets de rhétorique qui sont aussi des stratégies politiques, quelles leçons pouvons-nous en tirer aujourd'hui ? Est-ce encore *au nom de la démocratie* ou de l'aristocratie ? ou, plus radicalement, plus près, justement, de sa *radicalité* fondamentale (là où par exemple elle *enracine* dans la sécurité de la fondation autochtone, dans la souche et dans le génie de la filiation), est-ce encore au nom de la démocratie, d'une démocratie à venir, qu'on tentera de déconstruire un concept, tous les prédicats associés dans un concept largement dominant de la démocratie, celui dans l'héritage duquel on retrouve inmanquablement la loi de la naissance, la loi naturelle ou "nationale", la loi de l'homophilie ou de l'autochtonie, l'égalité civique (l'isonomie) fondée sur l'égalité de naissance (l'isogonie) comme condition du calcul de l'approbation et donc de l'aristocratie de vertu et de la sagesse, etc. ?

Qu'est-ce qui reste ou résiste encore dans le concept déconstruit (ou déconstructible) de la démocratie pour nous orienter sans fin ? Pour nous ordonner non seulement d'engager une déconstruction mais de garder le vieux nom ? et de déconstruire encore au nom d'une *démocratie* à venir ? C'est-à-dire encore pour nous enjoindre encore d'hériter de ce qui, oublié, refoulé, méconnu ou impensé dans le "vieux" concept et dans toute son histoire, veillerait encore, livrant des signes ou des symptômes de survivance à venir à travers tous les traits anciens et fatigués ? [...] Y a-t-il une autre pensée du calcul et du nombre, une autre façon d'appréhender l'universalité du singulier qui, sans vouer la politique à l'incalculable, justifie encore le vieux nom de démocratie ? Y aura-t-il encore du sens à parler de démocratie là où il ne serait plus question [...] de pays, de nation, d'État même et de citoyen, autrement dit, *si du moins l'on tient encore à l'acception reçue de ce mot*, où il ne serait plus question de politique ?»¹²⁹ Je souligne.

¹²⁹ J. Derrida, *Politiques de l'amitié*, p. 126-127.