

**L'impossible plutôt que l'utopie**  
**La structure temporelle aporétique de l'« à venir »**  
**dans la pensée de Derrida**

Sébastien Laoureux  
(Université de Namur)

« L'“im-possible” dont je parle souvent n'est pas l'utopique, il donne au contraire son mouvement même au désir, à l'action et à la décision, il est la figure même du réel. Il en a la proximité, l'urgence »<sup>1</sup>.

« La “démocratie à venir” [...] 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 d'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 l'arrivant dont aucune hospitalité conditionnelle ne devrait ni ne pourrait limiter l'irruption aux frontières d'un Etat-nation policé »<sup>2</sup>.

Les deux citations mises en exergue ci-dessus, et qui nous serviront de fil conducteur, sont issues de textes tardifs de Derrida. Pour tenter de les appréhender au mieux, nous ferons l'hypothèse qu'il est préalablement nécessaire d'indiquer – à partir des premiers travaux de Derrida sur la phénoménologie de la temporalité – quel type de conception particulière de l'expérience temporelle les sous-tend. En effet, dans les premiers textes de Derrida qui voient s'élaborer progressivement une pensée de la *différance* et de la *trace* un motif essentiel semble le retenir. Certes, il s'agit bien de traquer quelque chose comme une métaphysique de la présence. Mais dans le même geste, il s'agit tout à la fois de s'en prendre à ce qui serait irrémédiablement lié à une telle métaphysique : une conception *continuiste* de la temporalité<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> J. Derrida, *Papier machine. Le ruban de machine à écrire et autres réponses*, Paris, Galilée, 2001, pp. 360-361.

<sup>2</sup> J. Derrida, *Voyous. Deux essais sur la raison*, Paris, Galilée, 2003, pp. 126-127.

<sup>3</sup> C'est ce qu'avait bien mis en évidence J. Greisch dans *Herméneutique et Grammatologie*, Paris, Ed. du CNRS, 1977, p. 60 : « Il faut [selon Derrida] penser avec Lévinas le temps comme *discontinuité* [...]. Le problème est évidemment de penser correctement cette

S'il est bien entendu possible de suivre en plusieurs endroits – et ouvrages – un tel geste critique, c'est sans doute dans le petit livre de 1967 – *La voix et le phénomène* – qu'il se donne à voir avec le plus de clarté et d'économie. Bien que portant essentiellement sur la 1<sup>ère</sup> des *Recherches logiques* de Husserl, et travaillant à déconstruire l'opposition entre l'indice (*Anzeichen*) et l'expression (*Ausdruck*), la question de la temporalité y joue néanmoins un rôle essentiel. L'ensemble du chapitre V – « Le signe et le clin d'œil » – consacré aux *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* – s'attache à déconstruire le présupposé continuiste, selon Derrida, qui serait celui de Husserl et la conception d'une identité à soi du présent qui lui serait solidaire.

Par cette opération – c'est là en fin de compte l'un des points auquel cherche à aboutir toute l'argumentation de Derrida –, il s'agit de remettre en question la conception intuitionniste de la sixième des *Recherches Logiques* :

« Malgré ce motif du maintenant ponctuel comme “archi-forme” (*Urform*) (*Ideen I*) de la conscience, le contenu de la description, dans les *Leçons* et ailleurs, interdit de parler d'une simple identité à soi du présent. Par là se trouve ébranlée non seulement ce qu'on pourrait appeler l'assurance métaphysique par excellence, mais, plus localement, l'argument du “*im selben Augenblick*” dans les *Recherches* »<sup>4</sup>.

L'argumentation derridienne consiste en ce sens à relier la théorie husserlienne de l'intuition à la présence pure à soi-même dans le présent ponctuel telle qu'elle est mise en jeu dans les *Leçons*. Mieux, c'est l'impossibilité d'une présence à soi complètement immanente dans un présent ponctuel qui « vicie » les prétentions de l'intuition de pouvoir nous donner une présence originaire. Pour Derrida, l'impossibilité husserlienne de penser une présence originaire – en dépit de ses ambitions – n'est pas due à un vice de forme de la phénoménologie, mais renvoie à une impossibilité de principe. Et dans ce sens, on peut considérer que Derrida ne fait pas autre chose que de montrer que les *Leçons* aboutissent nécessairement à une conception du temps qui doit être comprise comme retard originaire.

---

*discontinuité* et le motif de la présence différée ». Sur ce thème dans la pensée derridienne, cf. par exemple J. Derrida, *Positions*, Paris, Minuit, 1972, pp. 76 et sv. ; J. Derrida, *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967, pp. 97-98.

<sup>4</sup> J. Derrida, *La voix et le phénomène*, Paris, PUF, 1998 (1967), p. 71. Nous soulignons. Ou encore, « l'intimité de la non-présence et de l'altérité à la présence entame en sa racine l'argument de l'inutilité du signe dans le rapport à soi » (*Ibid.*, p. 74. Nous soulignons).

Il ne peut s'agir dans ce cadre de reprendre dans le détail l'ensemble de ces analyses. Pour notre problématique, nous insisterons sur le geste interprétatif bien précis qui commande l'analyse de Derrida dans cette lecture de la conception husserlienne de la temporalité. Un tel geste consiste en effet à ébranler la spécificité d'une distinction qui structure tout le travail de Husserl sur le temps : celle entre la rétention – ou souvenir primaire, qui, selon Husserl, appartient, tout comme la protention, au « présent élargi », au flux temporel immanent – et le souvenir secondaire – qui seul se trouve du côté de la re-production, de la représentation, de l'image, du symbole ou encore du signe. Selon Derrida, donc, la distinction entre rétention et souvenir secondaire n'est pas si radicale que Husserl l'aurait voulu :

« La différence entre la rétention et la reproduction [...] n'est pas la différence radicale que voudrait Husserl. [...] Quelle que soit la différence phénoménologique entre ces deux modifications, malgré les immenses problèmes qu'elle pose et la nécessité d'en tenir compte, elle ne sépare que deux manières de se rapporter à la non-présence irréductible d'un autre maintenant »<sup>5</sup>.

Selon Derrida, malgré l'ambition husserlienne, *Les leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* interdisent de parler d'une simple identité à soi du présent :

« Le présent vivant jaillit à partir de sa non-identité à soi, et de la possibilité de la trace rétentionnelle. Il est toujours déjà une trace. Cette trace est impensable à partir de la simplicité d'un présent dont la vie serait intérieure à soi. Le soi du présent vivant est originairement une trace. La trace n'est pas un attribut dont on pourrait dire que le soi du présent vivant l'"est originairement". Il faut penser l'être-originaire depuis la trace et non l'inverse »<sup>6</sup>.

Pour notre propos, deux conséquences importantes d'une telle interprétation peuvent être mises en évidence. Ce sont elles, nous le poserons à titre d'hypothèse, qui déterminent encore la conception de la temporalité sur laquelle reposent les textes plus tardifs de Derrida. Derrida insiste d'abord sur un aspect qui, à être lu conséquemment, serait inhérent au texte husserlien lui-même : « La présence du présent perçu ne peut

---

<sup>5</sup> J. Derrida, *La voix et le phénomène*, op. cit., p. 73. Nous soulignons.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 95.

apparaître comme telle que dans la mesure où elle *compose continûment* avec une non-présence et une non-perception »<sup>7</sup>. En d'autres termes, « la présence à soi » ne s'accomplit jamais que dans l'après-coup : « Dans la rétention apparaît un Soi passé qui en tant que tel n'a jamais été présent et ne pourra jamais le devenir. L'ipséité du sujet est la trace d'un passé qui n'a jamais été présent »<sup>8</sup>. Ensuite, par l'opération qui consiste à amenuiser la spécificité de la distinction entre rétention et souvenir secondaire, il s'agit également pour Derrida, et c'est là sans nul doute le coup de force majeur de son interprétation, de « rapatrier » au cœur même du « présent élargi » l'altérité spécifique de la représentation indicative, bref du signe. Pour le dire avec Derrida lui-même, il s'agit d'assimiler – ce que Husserl refuserait – « la nécessité du signe et la nécessité de la rétention »<sup>9</sup>. La nécessité du signe, mais tout aussi bien de la re-présentation, de l'image, du symbole, que Derrida associe dans son analyse<sup>10</sup>.

Dans la perspective derridienne, nous sommes ainsi placé devant l'exigence de contaminer l'impression originale par la fiction en générale<sup>11</sup>. Si celle-ci est à penser au cœur même du flux temporel, si elle ne laisse pas intacte, sous elle, comme la conditionnant, une certaine originalité et cohésion temporelle, elle implique dès lors une autre conception de la temporalité. Une conception non continue. Une temporalité « hors de ses gonds », « *out of joint* », disloquée – comme l'analyse Derrida dans un ouvrage beaucoup plus tardif : *Spectres de Marx*<sup>12</sup>. Une temporalité qui associe toujours et nécessairement la question de la vie à la présence-absence de la fiction ou encore du spectre. Et si une telle temporalité se donne bien pour ambition de penser l'irruption du nouveau, ce n'est jamais sans séparer cette irruption de la nécessité de *convoquer* l'ancien – l'ancien comme passé qui n'a lui-même jamais été complètement présent, comme déjà dégagé dans le chapitre V de *La voix et le phénomène*.

Nous sommes de la sorte confrontés à la conception derridienne de l'héritage qui constitue sans doute l'un des thèmes les plus importants de *Spectres de Marx*. Dans cet ouvrage, il s'agit, certes, d'abord, pour Derrida,

---

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 72.

<sup>8</sup> R. Bernet, *La vie du sujet*, Paris, PUF, 1994, p. 289.

<sup>9</sup> J. Derrida, *La voix et le phénomène*, *op. cit.*, 74.

<sup>10</sup> « Sans doute Husserl refuserait-il d'assimiler la nécessité de la rétention et la nécessité du signe, ce dernier appartenant seul, comme l'image, au genre de la re-présentation et du symbole » (J. Derrida, *La voix et le phénomène*, *op. cit.*, p. 74).

<sup>11</sup> Cf. D. Giovannangeli, « Nécessité de la fiction », in M.-L. Mallet et G. Michaud (éds.), *Jacques Derrida*, éd. de L'Herne, 2004, pp. 286-289.

<sup>12</sup> J. Derrida, *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993.

de s'intéresser à la question de l'héritage de Marx – ou *des* héritages de Marx, et *in fine* des spectres de Marx, tels qu'ils continuent de « hanter » notre contemporanéité. Mais l'ouvrage porte sans nul doute également sur l'héritage en général – tel qu'il peut notamment être pensé à partir de l'œuvre marxienne elle-même – sur ce qu'*hériter* peut vouloir dire dans toute sa complexité. L'héritage met directement en jeux les thématiques de la vie et de la mort au-delà de leur simple opposition. L'héritage n'est jamais un simple *donné*, mais toujours une *tâche* qui « reste devant nous, aussi incontestablement que, avant même de le vouloir ou de le refuser, nous sommes des héritiers, et des héritiers endeuillés, comme tous les héritiers »<sup>13</sup>. Plus fondamentalement, une telle thématique concerne directement la question de l'*ontologie* – mais comme sa « mise en crise » précisément. La question de l'*être* implique toujours celle de l'*héritage*. *Être* c'est tout simplement *hériter* : « Nous *sommes* des héritiers, cela ne veut pas dire que nous *avons* ou que nous *recevons* ceci ou cela, que tel héritage nous enrichit un jour de ceci ou de cela, mais que *l'être* de ce que nous sommes *est* d'abord héritage, que nous le voulions et le sachions ou non »<sup>14</sup>.

Selon Derrida c'est toujours à partir de cette thématique de l'héritage que doit être posée la question de l'irruption du nouveau ou de l'instauration. Nous héritons, en quelque sorte, de cela même qui permettra l'*émancipation*. Il faut donc penser un lien étroit entre la question de l'héritage du passé, de l'ancien, du révolu avec la question de l'*avenir*. En effet, cette question de l'héritage ressurgit lorsque Derrida s'interroge sur les concepts complexes de « révolution » et de « crise révolutionnaire ». L'héritage est une convocation « des esprits comme spectres dans le geste d'une conjuration positive, celle qui jure pour appeler et non pour refouler »<sup>15</sup>. Une conjuration positive qui ne va pas sans une certaine angoisse :

« La conjuration est angoisse *dès lors qu'elle appelle la mort pour inventer le vif et faire vivre le nouveau*, pour faire venir à la présence ce qui n'a pas encore été là (*noch nicht Dagewesenes*). *Cette angoisse devant le fantôme est proprement révolutionnaire*. [...] Et plus il y a de vie, plus s'aggrave le spectre de l'autre, plus il alourdit son imposition. Plus le vivant doit en

---

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 94.

<sup>14</sup> *Ibid.* C'est cette question de l'être compliquée de l'héritage qui débouche sur l'*hantologie* telle que l'esquisse Derrida.

<sup>15</sup> *Ibid.*, pp. 176-177.

répondre. *Répondre du mort, répondre au mort.* [...] Le spectre pèse, il pense, il s'intensifie, il se condense au-dedans même de la vie, au-dedans de la vie la plus vivante, de la vie la plus singulière (ou, si l'on préfère, individuelle). [...] *Il faut aiguïser le paradoxe : plus le nouveau fait irruption dans la crise révolutionnaire, plus l'époque est à la crise, plus elle est "out of joint", plus on a besoin de convoquer l'ancien, de lui "emprunter". L'héritage des "esprits du passé" consiste, comme toujours, à emprunter* »<sup>16</sup>.

Cette longue citation le montre : il est nécessaire d'en appeler à la mort sous la forme du spectre pour faire vivre le nouveau. Et si la notion d'héritage renvoie pour Derrida au spectre, à une spectrologie et donc à la mort, à la mort qui contamine la vie, il s'agit aussi et directement de la question de la temporalité. Il n'y a d'instauration de nouveauté que sur fond d'une certaine compréhension de la temporalité – celle-là même qui fût délogée à partir d'une lecture critique des *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* de Husserl, notamment dans *La voix et le phénomène*. Une temporalité faite de discontinuités et de ruptures. Une temporalité « hors de ses gonds » – « out of joint »<sup>17</sup> – disloquée, qui associe toujours et nécessairement la question de la vie, de la présence vivante, de l'identité à soi à la présence-absence du spectre. Plus il y a *irruption de nouveau*<sup>18</sup>, plus on a besoin de convoquer l'ancien<sup>19</sup> : c'est ce que Derrida appelle plus spécifiquement la « loi de l'anachronie »<sup>20</sup> à travers laquelle il s'agit de faire le tri entre la simple parodie – comme « reproduction mécanique du spectre » – et une vérité – comme « incarnation ou répétition vivante de l'autre, une reviviscence régénérante du passé, de l'esprit, de l'esprit du passé dont on hérite »<sup>21</sup>.

---

<sup>16</sup> *Ibid.*, pp. 177-179. Nous soulignons, sauf « Répondre du mort, répondre au mort ».

<sup>17</sup> Cette expression – *The time is out of joint* – que Derrida reprend à Shakespeare est l'un des autres fils conducteurs de *Spectres de Marx*. Cf. en particulier le premier chapitre (*ibid.*, pp. 19-85), mais aussi pp. 101, 122, 129-130, 137, 178, 182, 184, 188, 238, 243, 246, 255, 276. Sur les enjeux de la traduction d'une telle expression, cf. pp. 43 et suivantes.

<sup>18</sup> Sur les liens de cette « irruption du nouveau » avec les questions de l'héritage et des générations, cf. aussi les passages où Derrida aborde les *Thèses sur la philosophie de l'histoire* de Benjamin. Derrida y évoque là aussi « un certain dénuement messianique, dans une logique spectrale de l'héritage et des générations, [...] une logique tournée, dans un temps hétérogène et disjoint, vers l'avenir non moins que vers le passé » (*ibid.*, p. 96, note).

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 178.

<sup>20</sup> Cf. par exemple *ibid.*, p. 185.

<sup>21</sup> Cf. *ibid.*, p. 180. Suivant Marx, dans *Le dix-huit Brumaire*, Derrida rapproche cette appropriation vivante de l'esprit à l'assimilation d'une nouvelle langue. L'assimilation d'une nouvelle langue pourrait en ce sens « figurer » la révolution : « Cet héritage

Au-delà de *Spectres de Marx*, on pourrait retrouver dans bien d'autres contextes de l'œuvre derridienne cette même conception qui lie l'irruption du nouveau, l'instauration ou l'*émancipation* à l'héritage nécessaire. Ainsi par exemple dans *Force de Loi*<sup>22</sup>, et plus particulièrement dans le commentaire qu'y consacre Derrida au texte de Benjamin « Critique de la violence ». Toute l'attention de Derrida se porte alors sur la nécessaire contamination de la violence *fondatrice* du droit d'avec sa violence *conservatrice* :

« La violence même de la fondation ou de la *position du droit* [...] doit envelopper la violence de la *conservation du droit* [...] et ne peut rompre avec elle. Il appartient à la structure de la violence fondatrice qu'elle appelle la répétition de soi et fonde ce qui doit être conservé, conservable, promis à l'*héritage* et à la tradition, au partage. Une fondation est une *promesse*. Toute position permet et pro-met, elle pose en mettant et en promettant »<sup>23</sup>.

En ce sens, il n'y a plus de fondation pure ou de position pure du droit – donc de pure violence fondatrice – comme il n'y a plus de violence purement conservatrice : « La position est déjà itérabilité, appel à la répétition auto-conservatrice »<sup>24</sup>. Bref, selon Derrida, il n'y a donc pas d'opposition rigoureuse entre la *position* et la *conservation*, mais plutôt ce qu'il appelle une *contamination différentielle* – « avec tous les paradoxes que cela peut induire », ajoute-t-il. Et la déconstruction se présente comme la pensée de cette contamination différentielle. Entre les deux termes de cette contradiction se trouverait la question de

« cet *instant révolutionnaire* insaisissable, de cette *décision exceptionnelle* qui n'appartient à aucun continuum historique et temporel mais dans lequel pourtant la fondation d'un nouveau droit *joue*, si on peut dire, sur quelque chose d'un droit antérieur qu'elle étend, radicalise, déforme, métaphorise ou métonymise »<sup>25</sup>.

---

révolutionnaire suppose, certes, qu'on en finisse par oublier le spectre, celui de la langue primitive ou maternelle. Non pour oublier ce qu'on hérite mais le pré-héritage à partir duquel on hérite. Cet oubli n'est qu'un oubli. Car ce qu'on doit oublier aura été indispensable. Il faut passer par le pré-héritage, fût-ce en le parodiant, pour s'approprier la vie d'une nouvelle langue ou faire la révolution » (*ibid.*, p. 181).

<sup>22</sup> J. Derrida, *Force de loi. Le « Fondement mystique de l'autorité »*, Paris, Galilée, 1994.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 93. Nous soulignons « héritage » et « promesse ».

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 94.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 98.

Pour Derrida, ce que Benjamin ne dirait pas est le paradoxe de l'itérabilité. Celui-ci « inscrit » la conservation dans la structure même de toute fondation<sup>26</sup>.

Cette notion d'héritage, si nous en revenons à *Spectres de Marx*, est à réaffirmer, selon Derrida, là même où certaines phases du corpus marxien voudraient l'éliminer. En effet, selon Marx – tel que commenté par Derrida – les révolutions futures, révolutions *sociales* et non plus *politiques*, devraient cesser *d'hériter*<sup>27</sup> – à savoir, se détourner du passé (de son esprit comme de son spectre<sup>28</sup>) – et se tourner résolument vers l'avenir : « La révolution *future* qui gagnerait, sans deuil, sur la révolution passée : ce sera *l'évènement enfin, l'avènement de l'évènement*, la venue de l'avenir, la victoire d'un “contenu propre” »<sup>29</sup>. Mais la révolution *future*, dont il est question, s'annonce ou se présente comme un *présent futur* dans la *forme modifiée du présent*. C'est dans le même sens, par exemple, qu'est interprétée la toute première phrase du *Manifeste du parti communiste* – dans laquelle le terme de « spectre » intervient d'emblée trois fois : « Un spectre hante l'Europe : le spectre du communisme. Toutes les puissances de la vieille Europe se sont groupées en une sainte chasse à courre pour traquer ce spectre »<sup>30</sup>. Avec une telle formule, écrit Derrida<sup>31</sup>, Marx *annonce et appelle* la présence future : « Ce qui ne figure pour l'instant qu'un spectre dans la représentation idéologique de la vieille Europe devrait

---

<sup>26</sup> « Ce qui menace la rigueur de la distinction entre les deux violences, et que Benjamin [selon Derrida] ne dit pas, [...], c'est au fond le paradoxe de l'itérabilité. Celle-ci fait que l'origine doit originairement se répéter et s'altérer pour valoir *comme origine*, c'est-à-dire pour se conserver. [...] *Cette itérabilité inscrit la conservation dans la structure essentielle de la fondation*. [...] L'itérabilité empêche en toute rigueur qu'il y ait de purs et grands fondateurs, initiateurs, législateurs » (*Ibid.*, pp. 104-105. Nous soulignons, sauf « comme origine »).

<sup>27</sup> « La révolution *sociale* du XIX<sup>e</sup> siècle ne peut pas tirer sa poésie du passé, mais seulement de l'avenir. Elle ne peut pas commencer sa propre tâche avant de s'être débarrassée de toute superstition à l'égard du passé. Les révolutions antérieures avaient besoin de réminiscences historiques pour se dissimuler à elles-mêmes leur propre contenu. La révolution du XIX<sup>e</sup> siècle doit laisser les morts enterrer leurs morts pour réaliser son propre objet » (K. Marx, *Le dix-huit Brumaire de Louis Bonaparte* (1852), Paris, Editions sociales, 1984, p. 72, cité in J. Derrida, *Spectres de Marx*, *op. cit.*, p. 186).

<sup>28</sup> Derrida insiste sur la distinction entre *esprit* (*Geist*) et *spectre* (*Gespent*). Cf. notamment Derrida, J., *Spectres de Marx*, *op. cit.*, pp. 175 et suivantes. Marx a voulu en finir avec la contamination de l'esprit (*Geist*) par le spectre (*Gespent*), là où Derrida cherche à continuer à l'affirmer.

<sup>29</sup> *Ibid.*, pp. 187-188. Nous soulignons.

<sup>30</sup> Sur cette formule, cf. *Ibid.*, p. 22 ; pp. 163 et sv., mais aussi et déjà dès le quatrième de couverture.

<sup>31</sup> Nous isolons un bref moment seulement de la lecture que propose Derrida du *Manifeste du parti communiste*. Une large part de la réflexion porte précisément sur le sens de la performativité inhérente à la forme même d'un manifeste.



devenir, dans le *futur*, une *réalité présente*, c'est-à-dire *vivante*. Le *Manifeste* appelle, il en appelle à cette présentation de la réalité vivante »<sup>32</sup>. Il en appelle à la *présence réelle* du spectre, et conséquemment, dès lors, à la fin du spectral. Au demeurant, ce qui est avancé de la révolution *future* vaut tout aussi bien pour d'autres expressions utilisées dans *Spectres de Marx* ou ailleurs : la démocratie *future*, par exemple, ou encore la justice *future*. Derrida insiste constamment sur la nécessité de distinguer rigoureusement ce *futur* de ce qu'il entend par « à venir » ou « avenir ». Ainsi par exemple : « Nous proposons de toujours parler de démocratie à venir, non pas de démocratie future [...] ou d'une utopie – dans la mesure du moins où leur inaccessibilité garderait encore la forme temporelle d'un présent futur »<sup>33</sup>.

Mais quel est alors le sens à donner à cet « à venir » – qui serait à distinguer du futur ? Quel en est le statut ? Quelle en est la modalité temporelle ? Pour le comprendre, nous sommes renvoyés aux éléments que nous avons posés en commençant sur la question de la temporalité dans la confrontation derridienne avec le texte husserlien. La démocratie à venir, par exemple, est à comprendre comme « l'événement d'une injonction gagée qui commande de faire venir *cela même qui ne se présentera jamais dans la forme de la présence pleine* »<sup>34</sup>. Et qui ne peut s'élaborer – pourrait-on ajouter – qu'en référence à un passé qui n'a lui-même jamais été complètement présent : « L'à-venir ne peut s'annoncer comme tel et dans sa pureté que depuis une *fin passée* [...]. L'avenir ne peut-être qu'aux fantômes. Et le passé »<sup>35</sup>. Une telle compréhension de l'avenir, indique encore Derrida, et nous retrouvons de la sorte l'une des formules placées en exergue de ce texte, implique, « une autre pensée de l'événement (unique, imprévisible, sans horizon, non maîtrisable [...]) 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* »<sup>36</sup>.

Certes, comme nous l'indiquions il y a un instant, on peut tenter de comprendre une telle conception de l'avenir à partir des premiers travaux sur la phénoménologie de la temporalité. Néanmoins, comme la citation qui vient d'être donnée l'indique, et comme notre texte l'a sans doute un peu différé, il semble bien qu'on ne puisse rendre compte complètement de cet

---

<sup>32</sup> J. Derrida, *Spectres de Marx*, *op. cit.*, p. 166.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 110.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 111. Nous soulignons.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>36</sup> J. Derrida, *Voyoux*, *op. cit.*, p. 127.

« avenir » – de la démocratie, de la justice,... – sans faire référence à sa dimension proprement *éthique* :

« L’effectivité de la promesse démocratique [...] gardera toujours en elle, et devra le faire [...] ce rapport eschatologique à l’à-venir d’un événement *et* d’une singularité, d’une altérité 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... »<sup>37</sup>.

L’hospitalité sans réserve à laquelle il est fait allusion renvoie selon Derrida à « l’impossible même » :

« Une telle hospitalité sans réserve, condition pourtant de l’événement et donc de l’histoire (rien ni personne n’arriverait autrement, hypothèse qu’on ne peut jamais exclure, bien entendu), il serait facile, trop facile de montrer qu’elle est *l’impossible même*, et que cette *condition de possibilité* de l’événement est aussi sa *condition d’impossibilité* [...]. Sans cette expérience de l’impossible, il vaudrait mieux renoncer et à la justice et à l’événement »<sup>38</sup>.

Nous voyons dès lors se dessiner un partage entre une scène du possible et une scène de l’impossible. Un partage entre une hospitalité *conditionnelle* – et donc possible – soumise à l’organisation pratique, la gestion des flux migratoire, etc. *et* une hospitalité *inconditionnelle* – et *impossible* – envers n’importe qui, envers « le premier venu », dit encore Derrida, qui est aussi « le premier à venir » : « quiconque [...] le vivant, le cadavre, le fantôme »<sup>39</sup>. Comme le thématise cette fois *Force de loi*, à travers la distinction entre le droit et la justice, il s’agit aussi d’un partage entre le *calculable* – le calcul de la loi, notamment – et l’*incalculable* ou

---

<sup>37</sup> J. Derrida, *Spectres de Marx*, *op. cit.*, p. 111.

<sup>38</sup> *Ibid.*, pp. 111-112. Nous soulignons « impossible même ».

<sup>39</sup> J. Derrida, *Voyous*, *op. cit.*, p. 126. Pour une présentation particulièrement éclairante du partage ici en jeu, cf. l’article récent – auquel la formulation de nos questions doit beaucoup – de J. Rancière, « La démocratie est-elle à venir ? Éthique et politique chez Derrida », in *Les Temps Modernes*, 669/670, 2012, pp. 157-173. Rancière s’interroge notamment sur la place du politique chez Derrida qui serait selon lui (et selon sa propre définition du politique) à trouver exclusivement du côté du possible : « Ce qui peut être politique, c’est l’hospitalité conditionnelle qui implique le calcul du nombre d’étrangers – et notamment du nombre d’étrangers pauvres et sans qualification – qui peuvent être accueillis au sein d’une communauté nationale » (*Ibid.*, p. 165).

l'impossible de la justice<sup>40</sup>. La justice se présente dès lors comme *expérience de l'impossible*. La justice en elle-même, « si quelque chose de tel existe », est en quelque sorte hors et au-delà du droit et n'est pas déconstructible<sup>41</sup>. La déconstruction a lieu dans l'intervalle qui sépare l'indéconstructibilité de la justice et la déconstructibilité du droit. Elle est possible comme une expérience de l'impossible. Et l'« à venir » de la démocratie est à proprement parler cet impossible : « L'«im-possible» dont je parle souvent n'est pas l'utopique, il donne au contraire son mouvement même au désir, à l'action et à la décision, il est la figure même du réel. Il en a la proximité, l'urgence »<sup>42</sup>.

Entre ces deux scènes – celle du possible et celle de l'impossible – l'écart semble bien irréconciliable. La démocratie à venir, par exemple, renvoie à « l'ouverture de cet écart entre une promesse infinie [...] et les formes déterminées, nécessaires mais nécessairement inadéquates de ce qui doit se mesurer à cette promesse »<sup>43</sup>. Et c'est un tel écart, un tel abîme qu'il convient de ne pas recouvrir au risque de perdre cette promesse émancipatoire qu'est la démocratie à venir. L'écart dont il s'agit ouvre de la sorte à l'expérience d'une aporie. Une aporie revendiquée, et productive selon Derrida, qui signifie notamment qu'il n'y a pas d'anticipation possible :

« L'«à venir» ne signifie pas seulement la promesse, mais aussi que la démocratie n'existera jamais, au sens de l'existence présente : non parce qu'elle sera différée mais parce qu'elle restera toujours *aporétique* dans sa structure (force *sans* force, singularité incalculable *et* égalité calculable, commensurabilité *et* incommensurabilité, hétéronomie et autonomie, souveraineté indivisible et divisible ou partageable, nom vide, messianicité désespérée ou désespérante, etc.) »<sup>44</sup>.

---

<sup>40</sup> Selon Derrida, pour être juste, la décision d'un juge doit certes suivre une règle de droit, mais elle doit en outre l'assumer, en confirmer la valeur par un « acte d'interprétation réinstituteur, comme si à la limite la loi n'existait pas auparavant, comme si le juge l'inventait lui-même à chaque cas » (J. Derrida, *Force de loi*, *op. cit.*, pp. 50-51). Il faut dès lors que la décision juste et responsable – dans son moment propre – « soit à la fois réglée et sans règle, conservatrice de la loi et assez destructrice ou suspensive de la loi pour devoir à chaque cas la réinventer, la re-justifier, ... » (*Ibid.*, p. 51). Si la décision est garantie de façon assurée, « alors le juge est une machine à calculer » (*Ibid.*, p. 51). Bref, selon le paradoxe revendiqué par Derrida, « à aucun moment on ne peut dire *présentement* qu'une décision est juste, purement juste » (*Ibid.*, p. 52).

<sup>41</sup> Cf. *Ibid.*, p. 35.

<sup>42</sup> J. Derrida, *Papier machine*, *op. cit.*, pp. 360-361. Nous retrouvons de la sorte l'autre de nos exergues.

<sup>43</sup> J. Derrida, *Spectres de Marx*, *op. cit.*, p. 111

<sup>44</sup> J. Derrida, *Voyous*, *op. cit.*, p. 126.

Certes, « la justice incalculable *commande* de calculer »<sup>45</sup>, mais la « négociation » entre le calculable et l'incalculable, le possible et l'impossible, l'autonomie et l'hétéronomie qui en résulte est toujours et nécessairement aporétique. Il convient dès lors de souligner le principe d'hétéronomie qui structure la conception derridienne de la démocratie à venir :

« Il y va ici, comme pour la venue de tout événement digne de ce nom, d'une venue imprévisible de l'autre, d'une hétéronomie, de la loi venue de l'autre, de la responsabilité et de la décision de l'autre – de l'autre en moi plus grand et plus ancien que moi. [...] Cela vient sur moi de haut, sous la forme d'une injonction qui n'attend pas à l'horizon, que je ne vois pas venir, qui ne me laisse pas en paix et ne m'autorise pas à remettre à plus tard »<sup>46</sup>.

On le voit, l'ensemble de ces formules, dont on pourrait sans nul doute interroger la provenance lévinassienne<sup>47</sup>, semblent bien nous installer dans une dissymétrie : c'est à partir de la loi inconditionnelle de l'autre que l'avenir de la démocratie trouve son sens.

De cet avenir on ne peut dire ni qu'il est ni qu'il n'est pas, mais seulement qu'il a la forme d'une injonction. L'*avenir* n'a d'autres valeur que celle d'un appel qui ne porte pas en lui la garantie de la réalisation de ce qu'il promet sans à proprement parler l'annoncer. En ce sens, on peut mieux comprendre la dimension performative inhérente aux conceptions de l'héritage et de la conjuration des spectres que nous avons évoquées plus haut. Dans la conjuration, écrit Derrida, il faut prendre en considération une signification essentielle : « c'est celle de l'acte qui consiste à jurer, à prêter serment, donc à promettre, à décider, à prendre une *responsabilité*, bref à s'engager de façon *performative* »<sup>48</sup>. A une conception de l'héritage comme celle d'un donné appartenant à un passé révolu qui serait à transmettre, Derrida substitue donc « celle d'une reprise active et performative, reprise qui, faisant revivre la chose, autant qu'elle en est capable après qu'elle eut disparu, ne la laisse pas en l'état »<sup>49</sup>. En ce sens, nous retrouvons une

---

<sup>45</sup> J. Derrida, *Force de loi*, *op. cit.*, p. 61, cité par J. Rancière, « La démocratie est-elle à venir ? », *art. cit.*, p. 168.

<sup>46</sup> J. Derrida, *Voyous*, *op. cit.*, p. 123.

<sup>47</sup> Comme l'a bien mis en évidence J. Rancière, « La démocratie est-elle à venir ? », *art. cit.*, pp. 168-169.

<sup>48</sup> J. Derrida, *Spectres de Marx*, *op. cit.*, p. 89. Nous soulignons « performative ».

<sup>49</sup> P. Macherey, « Le Marx intempestif de Derrida », in M. Crépon et F. Worms (éds.), *Derrida, la tradition de la philosophie*, Paris, Galilée, 2008, p. 137.

citation donnée plus haut, mais chargée d'un sens nouveau : « L'héritage n'est *jamais un donné*, c'est *toujours une tâche*. Elle reste devant nous aussi incontestablement que, avant même de le vouloir ou de le refuser, nous sommes des héritiers, et des héritiers endeuillés, comme tous les héritiers »<sup>50</sup>.

C'est à partir de cette structure aporétique de l'avenir et de sa promesse que l'on pourrait tenter de comprendre la référence un peu énigmatique – et qui apparaît à une seule reprise dans *Spectres de Marx* à notre connaissance – à ce que Derrida nomme une « performativité originaire » :

« L'appel ou l'injonction politique, l'engagement ou la promesse [...], cette *performativité originaire* qui ne se plie pas à des conventions préexistantes, comme le font tous les performatifs analysés par les théoriciens des *speech acts*, mais dont la force de *rupture* produit l'institution ou la constitution, la loi même, c'est-à-dire aussi le sens [...]. *Violence* de la loi avant la loi et avant le sens, violence qui interrompt le temps, le désarticule, le démet, le déplace hors de son logement naturel : "out of joint". C'est là que la différance, si elle demeure irréductible, irréductiblement requise par l'espacement de toute promesse et par l'avenir qui vient à l'ouvrir, ne signifie pas seulement, comme on l'a trop souvent cru, et si naïvement, diffère, retard, délai, [...]. Dans l'incoercible différance déferle l'ici-maintenant. Sans retard, sans délai mais sans présence, c'est la précipitation d'une singularité absolue, singulière parce que différante, justement, et toujours autre, se liant nécessairement à la forme de l'instant, dans l'imminence et dans l'urgence : même s'il se porte vers ce qui reste à venir, il y a le *gage* (promesse, engagement, injonction et réponse à l'injonction, etc.). Le gage se donne ici maintenant, avant même, peut-être, qu'une décision ne le confirme. Il répond ainsi sans attendre à l'exigence de justice »<sup>51</sup>.

Une promesse émancipatoire ou une justice qui n'est pas sans lien avec le mouvement même de la déconstruction :

« Ce qui reste aussi irréductible à toute déconstruction, ce qui demeure aussi indéconstructible que la possibilité même de la déconstruction, c'est peut-être une certaine expérience de la *promesse émancipatoire* ; c'est peut-être [...] une idée de la justice – que nous distinguons toujours du

---

<sup>50</sup> J. Derrida, *Spectres de Marx*, *op. cit.*, p. 94. Nous soulignons.

<sup>51</sup> J. Derrida, *Spectres de Marx*, *op. cit.*, pp. 59-60. Nous soulignons « performativité originaire ».

droit et même des droits de l'homme – et une idée de la démocratie – que nous distinguons de son concept actuel et de ses prédicats déterminés aujourd'hui »<sup>52</sup>.

En d'autres termes, ce qui demeure indéconstructible, c'est la possibilité même de la déconstruction. Mais c'est tout aussi bien la promesse – une promesse émancipatoire. La déconstruction est cette promesse. Ce qui demeure inconstructible est le mouvement même de la déconstruction. Pour le dire avec Alain Badiou<sup>53</sup>, l'indéconstructible c'est en quelque sorte le point de fuite. Le point de fuite toujours mouvant qui rend possible la déconstruction. La tâche prescrite à la pensée ou à l'écriture est alors de localiser ce point. Mais « le localiser ne veut pas dire le saisir ». Le saisir, ce serait le supprimer en tant que point de fuite. Et « la difficulté qui oblige à toujours recommencer, c'est que *si vous saisissez la fuite, en même temps vous la supprimez* »<sup>54</sup>. C'est à partir de ces remarques que l'on peut tenter de comprendre le *paradoxe* ou plutôt l'*aporie* de cette démocratie à *venir*. Toujours « présente » sous la forme d'une exigence ou d'une injonction éthique, elle ne se donnera *jamais* sous la forme d'une modalité présente, au risque, précisément, de disparaître. En d'autres termes encore, *la* ou *les* démocraties telle qu'elles existent effectivement doivent constamment être déconstruites « au nom » de cette démocratie à *venir*<sup>55</sup>. De la même façon, pourrait-on dire, la déconstruction elle-même doit constamment être déconstruite : la déconstruction telle qu'elle pourrait se stabiliser dans un ensemble de procédures réglées, de pratiques méthodiques ; la déconstruction, en d'autres termes, telle qu'elle devient *possible* doit être déconstruite au nom de cette déconstruction *toujours à*

---

<sup>52</sup> J. Derrida, *Spectres de Marx*, *op. cit.*, p. 102.

<sup>53</sup> Cf. A. Badiou, « Derrida, ou l'inscription de l'inexistant », in M. Crépon et F. Worms (éds.), *Derrida, la tradition de la philosophie*, *op. cit.*

<sup>54</sup> A. Badiou, « Derrida, ou l'inscription de l'inexistant », *art. cit.*, p. 176. Nous soulignons. L'ensemble du passage vaut la peine d'être donné : « Un point de fuite, c'est un point qui, précisément, fuit la règle du dispositif d'imposition. A partir de là, l'interminable travail de la pensée, ou de l'écriture, est de localiser ce point. Le localiser ne veut pas dire le saisir. Parce que le saisir serait le perdre. En tant qu'il fuit, vous ne pouvez pas le saisir. On peut appeler "problème de Derrida" le problème suivant : qu'est-ce que saisir une fuite ? Non pas du tout saisir *ce qui* fuit, mais la suite comme point de fuite. La difficulté qui oblige à toujours recommencer, c'est que si vous saisissez la fuite, en même temps vous la supprimez. Le point de fuite en tant que point de fuite n'est pas saisissable. On peut seulement le localiser » (*Ibid.*).

<sup>55</sup> Plus justement, sans doute, convient-il d'affirmer que ce « au nom de quoi » doit constamment être déconstruit. Dès qu'il est saisi en tant que « nom » (ou en tant qu'« idée » ou « idéal »), précisément, il invite à relancer le mouvement indéfini de la déconstruction ou de la « localisation » du point de fuite.

venir, au nom de cette *déconstruction im-possible*. Aussi, il n'est sans doute pas inintéressant de tenter de lire ce que nous dit Derrida de la déconstruction dans la citation qui suit comme *ce qui pourrait être dit* de la démocratie ou de la justice toujours et nécessairement à venir :

« La déconstruction [la démocratie à venir] ne s'est jamais présentée comme quelque chose de *possible*. [...] Elle ne perd rien à s'avouer *impossible* [...]. Le danger pour une tâche de déconstruction, ce serait plutôt la *possibilité*, et de devenir un ensemble disponible de procédure réglée, de pratiques méthodiques, de chemins accessibles. L'intérêt de la déconstruction [la démocratie à venir], de sa force et de son désir, si elle en a, c'est une certaine expérience de *l'impossible* : c'est-à-dire [...] *de l'autre*, l'expérience de l'autre comme invention de l'impossible, en d'autres termes comme la seule invention possible »<sup>56</sup>.

\*\*\*

Au terme de ce bref et rapide parcours, qui est reparti des premiers textes sur la temporalité – essentiellement le chapitre V de *La voix et le phénomène* – pour envisager à partir de cet horizon les textes plus tardifs qui thématisent la dimension de l'avenir, l'un des gestes qu'il conviendrait encore d'accomplir serait rétrospectif. Il s'agirait de se demander dans quelle mesure cette injonction éthique – si prégnante dans les textes plus tardifs – n'était pas présente d'emblée, *structurellement*, dans la pensée derridienne, et notamment dans les textes consacrés à la conception husserlienne de la temporalité. A titre de simple indice, nous donnerons pour terminer une citation extraite du mémoire de maîtrise de Derrida dans lequel il écrivait déjà :

« Il est nécessaire que la temporalité du vécu immanent soit le commencement absolu de l'apparition du temps, mais elle s'apparaît précisément comme commencement absolu grâce à une "*réretention*" ; elle n'*inaugure* que dans la *tradition* ; elle ne *crée* que parce qu'elle a un *héritage historique* »<sup>57</sup>.

---

<sup>56</sup> J. Derrida, *Psychè. Invention de l'autre*, Paris, PUF, Galilée, 1998 (1987), p. 26-27. Nous soulignons, sauf « de l'autre ».

<sup>57</sup> J. Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Paris, PUF, 2004 (1990), p. 123. Nous soulignons. Ce texte fût rédigé durant l'année académique 1953-1954.