

Démocratie à venir ?

(Conférence prononcée à Strasbourg le 13 mars 2004 lors du colloque « l'exclusion démocratique »)

J'aimerais interroger dans cet exposé la notion de “démocratie à venir”, proposée par Jacques Derrida. Pour ce faire, je m'appuierai avant tout sur son ouvrage intitulé *Voyous*, paru en 2003, ouvrage dans lequel l'idée de démocratie à venir surgit à partir d'une discussion sur les contradictions inhérentes à la notion même de démocratie¹. Or comme nous le verrons, ces contradictions nous mènent au cœur du problème de l'exclusion.

J'ai choisi de parler aujourd'hui de Derrida, non seulement parce que les analyses qu'il développe me semblent fondamentales en regard de l'enjeu qui nous occupe ici dans ces journées d'étude, mais également pour inscrire mon intervention dans la continuité des travaux que nous avons entrepris depuis deux ans avec le groupe de recherche en philosophie politique, ici à Strasbourg. Nous avons en effet consacré une de nos séances à cette même thématique chez Derrida, en discutant à partir d'extraits de textes choisis également dans *Voyous*. Je tenais en quelque sorte à prolonger cette discussion, tout en témoignant par là du riche travail collectif qui a pu se mettre en place dans ce groupe, et qui constituera en somme le socle invisible de cet exposé. Je tiens par ailleurs, avant de commencer, à remercier Gérard Bensussan et Jacob Rogozinski pour avoir rendu possible ces journées d'études, ainsi que tout le travail des différents groupes de recherche qui se sont mis en place ici à Strasbourg.

Selon Jacques Derrida, la démocratie, en tant que telle, serait affectée d'une curieuse maladie congénitale, qui la frapperait partout et toujours, selon des degrés et des modalités diverses. Il s'agirait d'un type singulier de maladie, produite par l'organisme, qui s'attaquerait ainsi lui-même. Derrida caractérise ce processus comme *auto-immunitaire*. Le schème général en est le suivant : la démocratie sécréterait nécessairement en elle-même des éléments qui la mettraient en péril, qui la menaceraient dans son existence même, menace qu'il ne serait possible de conjurer que par une décision violente, qui équivaldrait par là même à un suicide. Derrida prend ici plusieurs exemples. Tout d'abord l'Algérie, où un processus démocratique (les élections de 1992) a été interrompu, devant la menace d'une victoire des islamistes, dont certains ont pu juger qu'ils représentaient une menace contre la démocratie elle-même. “*Le gouvernement algérien et une partie importante, quoique non majoritaire, du peuple algérien [...] ont considéré que le processus électoral engagé conduirait démocratiquement à la fin de*

¹ Jacques Derrida : *Voyous*, Paris : Galilée, 2003.

la démocratie. Ils ont donc préféré y mettre fin eux-mêmes.”² On aperçoit bien le paradoxe : la démocratie doit s’interrompre elle-même (annuler les élections) afin d’empêcher qu’elle ne s’interrompe (par la victoire démocratique des anti-démocrates, et le danger de leur programme politique) ! Dit encore autrement, le remède contre le mal est pire que le mal, et pour guérir la maladie, il faut tuer l’organisme. *“Pour s’immuniser, pour se protéger contre l’agresseur, (du dedans ou du dehors), la démocratie sécrétait donc ses ennemis des deux côtés du front et il ne lui restait de choix apparent qu’entre le meurtre et le suicide ; mais le meurtre se transformait déjà en suicide et le suicide se laissait, comme toujours, traduire en meurtre.”*³ Il évoque encore l’exemple des totalitarismes nazis et fascistes, arrivés au pouvoir grâce à un processus électoral tout à fait démocratique, ou encore l’hypothèse d’une victoire de Le Pen au second tour des élections présidentielles françaises de 2002. L’exemple de la lutte contre le terrorisme menée par les Etats-Unis depuis le 11 septembre 2001 est également intéressant. Sur le territoire même de cet Etat, cette lutte et les nécessités induites par l’inquisition policière ont conduit en effet à restreindre l’exercice de certains droits démocratiques.

On pourrait objecter qu’il s’agit là somme toute de circonstances exceptionnelles, et qu’on ne saurait en aucun cas faire de cette exception une caractéristique générale de la démocratie, dans son fonctionnement “normal”. Mais ce serait mal percevoir ce qu’ont de symptomatique ces exemples exceptionnels, symptomatique d’une contradiction bien plus profonde et générale. On pourrait définir cette contradiction ainsi : il n’y a pas de démocratie sans partage du démocratique et du non-démocratique, et il n’y a pas de tel partage sans une décision souveraine, qui tranche toujours de façon partiellement arbitraire. Ainsi, il n’y a pas de démocratie sans nécessité de tracer toutes sortes de limites et de frontières : qui a le droit de vote ou non, à partir de quel âge, sur quel territoire, selon quels droits, liberté de presse et d’expression jusqu’à quel point ...etc. On pourrait multiplier les exemples, mais à chaque fois une intervention est nécessaire pour trancher, au moins provisoirement, la question. Et à chaque fois est rejeté dans le non-démocratique soit une catégorie de population (jeunes, étrangers, sans-papiers...etc), soit une série de comportements (racisme, sectarisme...etc).

Pour Derrida, cette nécessaire contradiction interne de la démocratie s’ancre dans une autre contradiction déjà dégagée par les Grecs, à savoir la contradiction entre deux types d’égalité :

² *Voyous*, p. 57.

³ *Ibid.*, p. 59.

selon le mérite ou selon le nombre⁴. Or l'une des égalités ne peut être absolument privilégiée au détriment de l'autre, par exemple la pure égalité numérique sans considération pour le mérite. Un tel déséquilibre peut conduire, de façon auto-immunitaire, à la ruine de la démocratie même, puisque peuvent être comptées les voix des anti-démocrates les plus extrêmes. *“Quand ils sont assurés de la majorité arithmétique, les pires ennemis de la liberté démocratique peuvent, au moins par un simulacre rhétorique vraisemblable [...], se présenter comme les plus démocrates de tous. C'est l'un des nombreux effets pervers et auto-immunitaires de l'axiomatique définie depuis Platon et Aristote. Perversité d'un double couple : le couple « liberté et égalité », d'une part, le couple « égalité selon le nombre et égalité selon le mérite », d'autre part.”*⁵ Cela revient à dire en somme qu'on ne saurait se débarrasser sans autre de la notion de mérite, apparemment si peu démocratique. On ne saurait éviter le retour insistant de la question : qui est digne d'être démocrate, et selon quelle valeur ? Nous retrouvons le partage inévitable que j'ai évoqué plus haut, partage du démocratique et du non-démocratique, partage de ceux qui en sont dignes et de ceux (enfants, étrangers...etc) qui ne le sont pas, ou pas encore, ou selon des modalités distinctes. Partage également de ceux dont les valeurs ou le comportement méritent le nom de démocratique, et de ceux dont les valeurs contredisent la démocratie. Il semble en tout cas que la question du nombre et du compte (combien ? jusqu'à quelle limite ? selon quels critères d'appartenance ?) affecte la démocratie de multiples et douloureux partages, qui sont autant de modes d'exclusion.

Je l'ai évoqué, ces partages en appellent toujours nécessairement à une *décision* qui tranche, et donc également à une instance de décision souveraine. Et finalement, cette décision doit nécessairement se soutenir ou pouvoir se soutenir de l'usage d'une force, toujours potentiellement arbitraire et violente. C'est ici entre démocratie et souveraineté qu'il y a contradiction insurmontable, l'une n'allant pas sans l'autre pourtant. Le moment même de la décision, et l'arbitraire de la force qui la réalise, échappent en somme à toute légitimation par le débat démocratique. Pourtant, il n'y a pas de débat démocratique sans prises de décision, et sans imposition par la force de ces décisions. Dans *Voyous*, Derrida s'intéresse particulièrement à la question de la formation d'une démocratie mondiale, s'appuyant sur les organisations internationales, et soumise au jeu des grandes puissances. *“Comme toujours, ces deux principes, démocratie et souveraineté, sont à la fois, mais aussi tour à tour, indissociables et en contradiction l'un avec l'autre. Pour que la démocratie soit effective,*

⁴ *Ibid.*, p. 53. Avec la référence à Aristote, *Politique*, V,1, 1301b.

⁵ *Ibid.*, p. 58.

*pour donner lieu à un droit qui fasse valoir son idée, c'est-à-dire aussi à un pouvoir effectif, elle exige la cratie du demos, ici du demos mondial. Elle requiert donc une souveraineté, à savoir une force plus forte que toutes les autres forces au monde. Mais si la constitution de cette force est en effet, en principe, destinée à représenter et à protéger cette démocratie mondiale, en fait, elle la trahit et la menace d'entrée de jeu, de façon auto-immunitaire.”*⁶

Comme on le voit, la contradiction gît au cœur du terme même de démocratie, qui implique un pouvoir du peuple sur lui-même, un pouvoir qui soumet et impose la démocratie à elle-même, mais qui soustrait par là même – du moins toujours partiellement - le lieu de ce pouvoir au “peuple” qui le produit et le subit tour à tour, inadéquatement. Car comme le dit un peu plus loin Derrida, la souveraineté est - en tant que force et décision – *indivisible*. Elle échappe ainsi au partage et au débat. Elle ne peut se produire que dans l'unité d'un instant hors discours⁷.

Selon Derrida, toutes ces apories qui marquent la notion *même* de démocratie, s'ancrent en fin de compte dans l'absence de ce “même” qui en garantirait précisément la notion. Autrement dit, il n'est pas possible de donner une définition univoque de la démocratie, qui n'a pas d'identité propre, et dont l'idée ou l'eidos resterait marqué par un flottement ou une incertitude indépassable. “*C'est le sens propre, le sens même du même [...], c'est le soi-même, le même, le proprement même du soi-même qui fait défaut à la démocratie. Il définit la démocratie, et l'idéal même de la démocratie, par ce défaut du propre et du même.*” Et plus bas : “*Ce qui revient à dire, au sens strictement platonicien, qu'il n'y a pas de paradigme absolu, constitutif ou constitutionnel, pas d'idée absolument intelligible, pas d'eidos, aucune idea de la démocratie.*”⁸ C'est donc en fin de compte l'indétermination ou la trop grande ouverture du concept de démocratie qui entraîne à chaque fois la nécessité d'une décision déterminante, avec tous les effets auto-immunitaires déjà évoqués. De par l'incertitude même de son concept, ou plutôt de l'absence de son concept, la démocratie se poserait dès lors comme inachèvement continu, interminable.

A partir de ce constat, la question porte sur le sens à donner à cet inachèvement de la démocratie. Il est clair en tout cas qu'il ne saurait être promis pour Derrida à une possible résolution, même selon la téléologie infinie d'une idée régulatrice de type kantien. Inachèvement irréductible donc, mais il reste à savoir selon quelles modalités il faut penser

⁶ *Ibid.*, p. 143.

⁷ “*La souveraineté se soustrait par là même au langage qui introduit le partage universalisant.*” *Ibid.*, p. 144.

⁸ *Ibid.*, pp. 61-62.

cette irréductibilité, et quelle signification elle peut prendre pour la pensée politique de la démocratie. Est-ce là une fatalité à envisager de façon pessimiste, ou au contraire recèle-t-elle quelque chose comme une promesse, ou du moins comme une ouverture inaperçue jusqu'alors ? Derrida met explicitement en rapport l'inachèvement démocratique avec les figures de *l'écart* et de la *différance*, qui ont scandé son travail philosophique depuis ses débuts. *“La démocratie n'est ce qu'elle est que dans la différence par laquelle elle se diffère et diffère d'elle-même. [...] Elle est (sans être) égale et propre à elle-même seulement en tant qu'inadéquante et impropre, à la fois en retard et en avance sur elle-même, sur le Même et l'Un d'elle-même, interminable dans son inachèvement par-delà tous les inachèvements déterminés [...].”*⁹

Le concept de démocratie est marqué par une indétermination essentielle, un *écart* à soi-même, qui en recoupe ou en repartage constamment la figure, sans repos possible. Or c'est à partir de la temporalité ainsi ouverte par cette indétermination même du concept de démocratie que surgit dans le texte une des premières mentions de la possibilité d'une "démocratie à venir" : *“Cette liberté dans le concept est plus marquante parce qu'il y a là comme l'ouverture vide d'un avenir du concept même et donc du langage de la démocratie, la prise en compte d'une historicité essentielle de la démocratie, du concept et du lexique de la démocratie (seul nom de quasi régime ouvert à sa transformation historique, assumant sa plasticité intrinsèque et son auto-criticité interminable, on dirait même son analyse interminable). Il y va de cette démocratie toujours à venir vers laquelle je reviendrai plus tard.”*¹⁰ Que faut-il entendre par un tel syntagme de "démocratie à venir" ? En quoi se trouve visé par là une transformation fondamentale du discours sur la démocratie, dans ou à travers ses apories mêmes ? C'est la question que j'aimerais poursuivre maintenant.

Il s'agit tout d'abord d'un enjeu qui concerne la *temporalité* historique. Autrement dit, il s'agit de penser une autre forme d'historicité, articulée autour de l'indétermination auto-contradictoire de la démocratie. Or une telle historicité ne saurait se penser je l'ai dit comme accomplissement progressif d'un modèle idéal, ni encore moins comme promesse d'un dépassement possible des contradictions à l'œuvre dans la notion même de démocratie. Leur antagonisme doit au contraire être maintenu comme tel. L'avenir s'ouvrirait ici à partir d'un vide non remplissable dans le concept de démocratie, vide qui appellerait de continuelles remises en question, sans repos possible. La démocratie serait précisément ce régime sans

⁹ *Ibid.*, p. 63.

¹⁰ *Ibid.*, p. 48.

régime, cette idée sans eidos déterminé, qui lui conférerait dès lors une plasticité infinie. Pourtant, s'agit-il simplement de laisser les choses en l'état ? Et si le syntagme "démocratie à venir" ne désigne pas quelque chose comme une autre *forme* de démocratie, est-ce qu'il ne pointe pas néanmoins en direction d'un autre *usage* possible de celle-ci, et des contradictions qui l'habitent ?

Reprenons un des nœuds contradictoires et auto-immunitaires dans lesquels se débat la démocratie, et prêtons l'oreille un nouvelle fois au texte de Derrida : "*La démocratie a toujours voulu tour à tour et à la fois deux choses incompatibles : elle a voulu, d'une part, n'accueillir que des hommes, et à la condition qu'ils fussent des citoyens, des frères et des semblables, en excluant les autres, en particulier les mauvais citoyens – les voyous - , les non-citoyens et toutes sortes d'autres, dissemblables, méconnaissables, et, d'autre part, à la fois ou tour à tour, elle a voulu s'ouvrir, offrir une hospitalité à tous ces exclus. [...] Mais [...] il est conforme à la démocratie de faire l'un ou l'autre, parfois l'un et l'autre, parfois les deux à la fois et/ou tour à tour. Les voyous ou les roués sont parfois des frères, des citoyens et des semblables.*"¹¹ On devine que la contradiction ici à l'œuvre sera d'autant plus virulente que la volonté d'identification communautaire (citoyens, frères, semblables) sera forte, et donc forte également l'exclusion qui en résultera. A l'inverse, et comme par retour de balancier, la volonté d'accueil de ces exclus sera d'autant plus marquée que l'exclusion préalable aura été elle-même opérée sur fond d'identifications tranchées. Si la contradiction auto-immunitaire est en un certain sens inévitable, elle se trouve néanmoins renforcée par l'affirmation de soi, par la volonté de clôture et l'identification exclusive ou excluante. Si dès lors le vocable de "démocratie à venir" désigne un autre usage de la démocratie, c'est en direction d'une réduction ou d'un relâchement des identifications communautaires qu'il doit pointer. Or ce travail de réduction – ou de déconstruction – des figures d'identification communautaire, Derrida l'avais déjà entrepris notamment dans *Politiques de l'amitié*¹². Il s'agissait précisément d'interroger les figures de l'amitié et de la fraternité, qui servent toujours d'arrière fond déterminant au concept de citoyenneté démocratique, et qui l'ancrent inévitablement dans une communauté de naissance et de sang, ou du moins dans un lien communautaire exclusif. Si donc le nom de démocratie a encore un sens, il désignerait ici, au rebours de toute fraternité élective, de toute coappartenance des semblables, le lieu d'une ouverture au *dissemblable*, à l'hétérogénéité maximale, sans commune mesure.

¹¹ *Ibid.*, p. 95.

¹² Jacques Derrida : *Politiques de l'amitié*, Paris : Galilée, 1994.

Dès lors, ouverte au dissemblable, la démocratie serait le régime du *quiconque*, hors de toute conditionnalité excluante. L'avenir de la démocratie est ici celui du "premier venu" : *"Penser la démocratie, c'est penser « le premier venu » : quiconque, n'importe qui [...] . Le premier venu, n'est-ce pas la meilleure façon de traduire « le premier à venir » ?* ¹³ On trouve là un des autres fils qui s'entrecroisent chez Derrida autour de ce motif politique de la démocratie à venir : à savoir l'accueil inconditionnel de l'autre ou de l'étranger. Une étrangeté qui ne surviendrait pas de l'extérieur à une identité déjà constituée (ce qui s'inscrirait dès lors dans le jeu de bascule auto-immunitaire évoqué plus haut), mais quelque chose comme une étrangeté originaire, une "préséance" qui précéderait tout commencement en soi, toute position territoriale et familière. Il s'agirait 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."* ¹⁴ Nous trouvons là une double temporalité, attachée au *venir* de la "démocratie à venir". Il est bien tout d'abord question d'une venue ou d'une arrivée, ici et maintenant, celle de l'étranger au sens le plus concret et politique du terme, un étranger auquel la communauté démocratique doit s'ouvrir, qu'elle doit accueillir sans condition, c'est-à-dire sans soumettre cet accueil à une identification du semblable, à des critères d'appartenance, même "fraternels". *"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 Etat-nation policé."* ¹⁵ S'ouvrant à la venue de l'autre, la démocratie s'ouvre à elle-même, c'est-à-dire s'ouvre à ce manquement du même qui la travaille de l'intérieur toujours déjà. C'est là un second sens temporel de la venue. Car comme le disait Derrida dans la phrase que j'ai citée auparavant, l'étranger ou l'étrangeté est également *déjà* venue, elle a déjà marqué toute appartenance de son inquiétante hétérogénéité, et c'est précisément parce qu'elle est déjà venue qu'elle peut ouvrir un avenir et permettre une venue future.

Avant de revenir plus en détail sur cette curieuse double temporalité, faite d'un passé déjà venu et d'un événement à venir, il faut aborder brièvement un autre élément important. Afin

¹³ *Voyous*, p. 126.

¹⁴ *Politiques de l'amitié*, p. 128.

¹⁵ *Voyous*, p. 127.

de penser un autre régime ou un autre usage de la contradiction auto-immunitaire qui affecte la démocratie, il ne s'agit pas uniquement de relâcher le jeu des identifications communautaires, mais également d'en dégager la *force* ou l'*énergie* d'affirmation. Cette force qui se manifeste au plus haut point dans la *décision* souveraine qui entend trancher la contradiction, en la renforçant par là même. Déconstruction du couple puissance et acte, sur lequel s'appuie la force de commandement du *kratein* de la démocratie tout d'abord, mais également déconstruction du concept de *vie*, qui sous-tend la spontanéité de l'acte décisoire et affirmatif. "*La démocratie a toujours été suicidaire et s'il y a un à-venir pour elle, c'est à la condition de penser autrement la vie, et la force de vie.*"¹⁶ Force de vie et spontanéité de l'acte fondent la décision souveraine en politique, et l'ancrent dans l'autonomie d'un sujet vivant. Revenir sur cet assemblage, c'est à la fois contester l'autonomie du sujet, inquiéter sa spontanéité vitale et sensible, et déplacer le sens même de l'activité qui se déploie à travers lui. Dans *Politiques de l'amitié*, Derrida en vient dès lors à envisager quelque chose comme une décision "passive", mais dont la passivité ne représente pas simplement l'inversion de l'activité entendue au sens traditionnel¹⁷. Une décision "*originellement affectée*", qui ne commence pas en soi, qui ne commence pas par affirmer un soi ou une position, mais suppose au contraire une hétéronomie qui commence par déranger, déplacer, ex-cépter hors de soi. En somme, s'il faut penser toute décision comme exception, selon le schème schmittien, cette exception doit affecter jusqu'à l'instance elle-même qui pose la décision, une instance qui se trouve ainsi exceptée hors d'elle-même, sous le coup d'une hétérogénéité qui la déplace originellement. On retrouve alors la figure de l'autre ou de l'étranger, accueilli inconditionnellement avant toute décision et rendant possible toute décision. "*Celle-ci [la décision] doit interrompre, elle marque un commencement absolu. Elle signifie donc l'autre en moi qui décide et déchire. La décision passive, condition de l'événement, c'est toujours en moi, structurellement, une autre décision, une décision déchirante comme décision de l'autre.*"¹⁸

Il faut revenir à présent sur la structure temporelle que nous évoquions plus haut. Une structure ou une ouverture du temps qui s'articule précisément sur cet accueil inconditionnel de l'étranger, et sur la défection du semblable et de l'identité qui en résulte. L'à-venir de la démocratie se pense ici comme une *promesse*, que Derrida qualifie de *messianique*. L'accueil de l'autre ne désigne pas seulement une circonstance contingente, il a toujours déjà eu lieu, et

¹⁶ *Voyous*, p. 57.

¹⁷ *Politiques de l'amitié*, p. 87.

¹⁸ *Ibid.*, p. 87.

cette préséance constitue la structure même de la subjectivité, et plus loin de toute signification donnée. Avant toute position, toute affirmation ou négation, j'ai toujours déjà répondu à autrui, j'ai déjà été exposé passivement à sa requête. En tant que condition originaire, l'accueil de l'autre constitue quelque chose comme un oui préalable, un don ou un "gage" toujours déjà offert, comme malgré soi. Affirmation d'avant toute affirmation, qui ouvre dès lors une promesse, et qui représenterait pour Derrida quelque chose comme un indéconstructible. *"Une pensée déconstructrice, celle qui m'importe ici, a toujours rappelé à l'irréductibilité de l'affirmation et donc de la promesse, comme à l'indéconstructibilité d'une certaine idée de la justice."*¹⁹ Condition d'ouverture, l'accueil ou l'exposition à l'autre ouvre bel et bien un espace de promesse, en tant qu'il affirme un oui préalable à toute éventuelle dénégation ultérieure, un oui qui rend possible la venue de l'événement et de la décision, quand bien même ceux-ci demeurent incertains²⁰. Mais c'est précisément par une telle incertitude que l'événement peut demeurer possible, peut venir surprendre, incalculable, le sujet. *"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. [...] 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."*²¹

Ce "possible" à venir n'est pas de l'ordre d'une actualisation téléologique, actualisation qui nous ramènerait à une présence ou à une identité déterminée dans sa réserve potentielle. Le toujours déjà de l'accueil étranger a d'emblée déplacé toute identification, toute présence de l'acte, en l'ouvrant à une hétérogénéité inassimilable, autre. Une hétéronomie originaire que l'identification et la décision souveraine cherchent certes toujours et encore à recouvrir, à dénier, mais qui filtre comme trace à travers ces dénégations mêmes. S'il n'est pas le résultat d'une potentialité actualisée, l'événement demeure dès lors, comme nous l'avons vu, frappé au coin de l'indécidable ou de l'incalculable. Pour que la promesse se maintienne comme telle, pour que l'arrivée de l'étranger demeure vraiment surprenante, l'instant de la venue doit conserver sa part d'incertitude, de "peut-être". Dès lors, le "possible" à-venir de l'événement, ouvert par l'hétéronomie de l'identité, s'il n'est pas une actualisation, c'est-à-dire s'il n'est pas un possible au sens traditionnel du mot, prend la figure paradoxale de l'impossible, vis-à-vis de cette entente traditionnelle. En somme, pour garantir sa venue, l'événement doit

¹⁹ Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, Paris : Galilée, 1993, p. 147.

²⁰ Sur cette "prévalence du oui originaire", cf. également "Abraham, l'autre", in *Judéités (Questions pour Jacques Derrida)*, Paris : Galilée, 2003, p. 13.

²¹ *Spectres de Marx*, p. 111.

échapper aux possibles identifiables à partir de la situation présente, déranger ces possible comme l'im-possible que l'on n'attendait pas, incalculable au sens du calcul des possibles d'une situation. Récusant toute vision téléologique, même au sens de l'idée régulatrice kantienne, Derrida peut ainsi écrire : *“J’y opposerais, en premier lieu, toutes les figures de ce que je place sous le titre de l'im-possible, de ce qui doit rester [...] étranger à l'ordre de mes possibles, à l'ordre du « je peux », de l'ipséité [...]. 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. [...] Cet im-possible n'est pas privatif. Ce n'est pas l'inaccessible, ce n'est pas ce que je peux renvoyer indéfiniment : cela s'annonce à moi, cela fond sur moi, cela me précède et me saisit ici maintenant de façon non virtualisable, en acte et non en puissance. 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 jamais à remettre à plus tard.”*²²

Il importe de bien saisir ici le lien spécifique qui se noue entre cette temporalité de l'à-venir déjà venu, et l'urgence pratique dans l'instant. L'à-venir dont il est question n'est pas simplement reporté à plus tard, toujours repoussé, mais il nous reporte ou nous renvoie à autrui, dans la singularité incalculable de son arrivée ici et maintenant. En quelque sorte, la singularité d'autrui, singularité de l'événement et de l'urgence pratique, est sauvegardée et par sa mise en tension entre le déjà venu et l'à-venir, et par l'incertitude ou l'inadéquation qui frappe non seulement toute identification, y compris et surtout celle de la démocratie, mais qui frappe également tout acte de décision. Loin de bloquer l'action pratique et politique, en la paralysant devant tant d'incertitudes et d'apories, ce diffèrement temporel et identitaire en garantit bien plutôt l'urgence et l'accès. *“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. Celle-ci est par définition impatiente, intraitable et inconditionnelle.”*²³ Je crois qu'une de ces formules résume fort bien le paradoxe évoqué plus haut : “sans délai mais sans présence”. L'urgence de la justice à

²² *Voyous*, p. 123.

²³ *Spectres de Marx*, p. 60.

rendre, ici et maintenant, n'attend pas. Mais cet ici et maintenant est précisément ouvert, rendu accessible, par ce qui l'écarte de lui-même, par ce qui écarte le même et la présence.

C'est sans doute cette torsion particulière du temps, torsion du passé et de l'avenir au cœur de l'instant le plus immédiat, torsion qui ne dissout pas l'instant dans une téléologie de la présence, mais lui confère au contraire toute sa charge d'urgence, qui peut être caractérisée comme *messianique*. Mais un messianisme sans horizon d'attente, messianicité "*désespérée ou désespérante*"²⁴, ou encore "*désertique*", car "*sans contenu et sans messie identifiables*"²⁵. Derrida utilise également d'autres expressions, notamment celle de "*messianicité sans messianisme*"²⁶ Par là, il fait signe vers une pure structure temporelle, débarrassée de tout contenu religieux, un "*messianisme structurel*"²⁷ qui décrirait une dimension fondamentale de l'expérience humaine en général, dans son rapport à la singularité de l'événement. Je ne veux pas m'attarder ici trop longuement sur cette question du messianisme et de la temporalité qui lui est attachée. Il m'importe avant tout de reconsidérer en fin de compte les implications politiques de ce discours sur la "démocratie à venir".

On a pu l'entrevoir, la mise à jour de la structure auto-immunitaire de la démocratie implique d'emblée certains éléments critiques, dont la portée politique semble assez claire. Ainsi en est-il de la critique du discours de l'identité communautaire, et de la valorisation de la force vitale qui lui correspond. Ces critiques fonctionnent comme un appel à renoncer ou du moins à relâcher le jeu dialectique des oppositions identificatoires. Certes, la structure en elle-même ne saurait être dépassée, et l'on ne saurait non plus renoncer totalement à toute délimitation identitaire. Mais si la structure demeure, ce sont les tentatives volontaristes pour tenter précisément de la dépasser, c'est-à-dire de la nier, qui sont à critiquer. Non pas la structure même donc, mais la manière d'y répondre ou de la refuser. Ainsi par exemple, l'une des conclusions de l'ouvrage *Voyous* est notamment de stigmatiser la politique – américaine notamment – qui consiste à dénoncer un autre état comme voyou, alors que tout Etat souverain, y compris et même surtout celui qui en dénonce ainsi d'autres, contient en lui-même *en tant qu'Etat* le même rapport ambigu à l'usage dévoyé de la force²⁸. Ici l'arrogance de l'Etat donneur de leçons constitue bel et bien une occultation de la complexité auto-immunitaire, occultation qui s'accompagne d'un usage identificatoire et rassurant des valeurs

²⁴ *Voyous*, p. 126.

²⁵ *Spectres de Marx*, p. 135. Cf. également p. 112 : "*Ce concept étrange du messianisme sans contenu, du messianisme sans messianisme.*"

²⁶ *Voyous*, p. 155. Même expression dans *Abraham, l'autre*, op. cit., p. 41.

²⁷ *Spectres de Marx*, p. 102.

²⁸ *Voyous*, p. 146.

démocratiques, brandies comme des étendards supposés simples. La tâche du penseur serait ici de dénoncer ces occultations en ramenant le regard politique sur la structure vraie de son propre fonctionnement. Comme toujours, il s’agirait simplement de voir la vérité en face, selon le schème classique de la thérapie philosophique. Dans cette perspective, le syntagme de démocratie à venir désignerait l’état de cette tenue dans la vérité du processus démocratique, nécessairement auto-immunitaire. Autrement dit, la démocratie à venir consisterait peut-être à *vouloir* cette contradiction auto-immunitaire comme telle, ou du moins à l’assumer comme constitutive, au lieu de la refuser et de tenter d’y porter un remède définitif, l’aggravant par là.

Refuser de porter remède à la contradiction démocratique, cela signifie dénoncer toute forme de réconciliation pensée comme présence pleine à soi-même, que cette présence soit présumée ou qu’elle soit projetée dans l’avenir. Car toute présence, niant ou recouvrant la différence auto-immunitaire, déchaînera d’autant plus amèrement la violence de ses partages exclusifs. Pour la démocratie, cela signifie refuser tous les discours qui entendent glorifier l’idéal démocratique comme une présence sans reste, justifiant ainsi en sous-main les pires compromissions destinées à nier ce reste qui s’entête pourtant toujours à revenir. *“Partout où les discours sur les droits de l’homme et sur la démocratie restent d’obscènes alibis quand il s’accommodent de la misère effroyable de milliards de mortels abandonnés à la malnutrition, à la maladie et à l’humiliation, massivement privés non seulement d’eau et de pain mais d’égalité ou de liberté, dépossédés des droits de chacun, de quiconque.”*²⁹ Refuser l’affirmation de la présence sans reste en politique, cela signifie également remettre en question l’autosuffisance de toute forme d’institution, y compris l’ensemble des institutions démocratiques. Comme le dit Lévinas, les institutions politiques et l’Etat ne doivent pas être laissés à eux-mêmes, et peser pour leur compte. Cela signifie donc que l’exigence de justice excède toujours toute réponse institutionnelle, tout droit institué. Enfin, un tel relâchement des certitudes institutionnelles et des identifications pleines doit conduire à libérer – c’est-à-dire à ne pas recouvrir - l’urgence pratique dans l’instant, et l’accueil du quiconque arrivant. Le syntagme de “démocratie à venir” désignerait donc l’ensemble de ces différents refus, de ces différents relâchements, de ces différents devoirs de justice.

Mais si on ne saurait promettre un dépassement des contradictions démocratiques, est-ce qu’on pourrait du moins attendre la venue d’une telle “démocratie à venir”, en tant que jeu ouvert de ces mêmes contradictions, accueil de l’incertain, quelque chose comme une pratique

²⁹ *Voyous*, p. 126.

générale du relâchement des identités et des oppositions, une pratique politique du désœuvrement accueillant ? Il est vrai qu'on ne saurait par là se constituer une image déterminée d'un fonctionnement futur possible, qu'il s'agirait de mettre en œuvre progressivement par une série de mesures volontaristes. Nous risquerions alors de resserrer plus fortement encore les contradictions que nous prétendons relâcher. Comment prétendre *vouloir* mettre en œuvre ce qui ne ressort précisément ni de la simple volonté ni de l'œuvre, mais plutôt d'un certain accueil passif, et d'un désœuvrement des œuvres ? Par ailleurs, il ne s'agit aucunement de mettre en œuvre quelque chose qui est bien déjà là, en tant que structure profonde de toute démocratie réellement existante.

Que faire dès lors ? En dehors du travail purement critique et déconstructif des discours et des idéologies, il ne reste sans doute que l'investissement ici et maintenant, sous la requête de l'autre, du quiconque étranger. Un investissement dans l'instant qui est rendu plus urgent - mais par là même peut-être plus accessible – par le renoncement à toute projection future, à toute règle déterminée. En ce sens, la “démocratie à venir”, c'est la promesse déjà à l'œuvre dans toute démocratie existante, et elle est à reprendre et à prolonger ici et maintenant, elle vient ici et maintenant, toujours à nouveau, toujours à recommencer dans l'instant. Jamais présente mais toujours insistante.

Je ne saurais dire ici brièvement si cette conception paraît ou non en quelque façon satisfaisante pour la pensée et pour l'action, et sans doute aurons-nous l'occasion d'en parler dans la discussion qui je l'espère fera suite à mon exposé. J'aimerais quant à moi interroger rapidement pour conclure un enjeu qui touche de près à notre engagement ici et maintenant, puisqu'il y a urgence, et puisqu'il s'agit de déconstruire nos identifications institutionnelles. Qu'en est-il en effet de l'institution universitaire, et plus précisément de notre place à l'instant même, dans un colloque consacré à l'exclusion démocratique ? Que faisons-nous ici et maintenant ? Ce que nous disons bien sûr, peut fort bien contribuer à cette critique des discours et des idéologies que j'évoquais à l'instant. Elle a bien sûr à ce titre toute sa légitimité. Mais je répète : que *faisons-nous* par ailleurs ? Est-ce que nous désœuvrons ainsi suffisamment l'institution universitaire, pour la rendre plus inconditionnellement accueillante à l'arrivant imprévu ? Car évidemment, nous pouvons continuer éternellement à parler d'exclusion dans des colloques ou des séminaires académiques. Mais quelle est la place, quel est le lieu que nous instituons par une telle pratique ? Est-ce que nous n'œuvrons pas ainsi – comme en sous-main – pour le seul renforcement de l'institution universitaire, et pour nos seules places au soleil dans cette institution ? Sans parler ici des rapport de cette institution

avec les organes proprement politiques qui la soutiennent. Placés ainsi dans une institution dont la persévérance dans l'être est acceptée inconditionnellement, voire renforcée par nos actes, quelles sont dès lors les places d'emblée exclues par cette persévérance ? Car nous sommes ici non seulement entre chercheurs universitaires, mais entre philosophes. Qui donc se trouve dès lors a priori exclu dès que nous prenons la parole ici et maintenant ? Quel arrivant étrange pourra-t-il venir déranger nos plans, inquiéter nos débats, surgir ici dans cette salle sans y avoir été convié au préalable ? Je vais m'arrêter avec ces questions déplacées. Mauvaise conscience facile que tout cela, pourra-t-on m'objecter. Mais derrière toute mauvaise conscience, toute inquiétude, n'est-ce pas toujours une autre voix qui se fait entendre, la voix de l'autre, l'absente de tous débats, l'intempestive, exclue par notre prise de parole elle-même ? Toujours trahie et toujours ressurgissante ?

Merci.