



IEVA LAPINSKA

Latvijas universitetas

UN PROGRAMME POUR LA DÉMOCRATIE, EST-IL POSSIBLE ?

Can there Be a Programme for Democracy?

Ar īmanoma demokrātijas programma?

SUMMARY

This article examines the question whether there can be a programme for democracy. When thinking of democracy, we remember famous concepts of liberty, equality and fraternity. Jacques Derrida also draws on these concepts in his analysis of democracy. He sees the figure of the brother as a key figure for the understanding of democracy, because he finds that every concept of democracy presupposes a possibility of fraternisation between people. Fraternity is a way to enhance the social bond and ensure the motivation to act democratically. But it is also a problematic figure as it renders everybody into a comparable and countable individual and the uniqueness and particularity of a singular being can be lost. It is also problematic because it situates politics in the context of the family and the andocentric structure. The figure of the brother can be considered as a representative of the sister as well, but one of the key questions Derrida asks is whether considering the sister equal to the brother does not mean excluding her particularity. His interest is to work on the concept of democracy which takes into account the singularity, i.e. the non-countable, itself. Derrida is interested in democracy as a continuous process of trying to take into account the unaccountable. He proposes a new concept – the concept of the democracy-to-come. The impossible accomplishment of the democracy which is always to come means to Derrida also a concept-to-come of democracy. He does not define the concept of democracy-to-come, although he discusses it in detail. In this article I examine the relation of the concept of democracy-to-come to the idea in Plato's philosophy, and to Immanuel Kant's regulative idea and the arguments of Jacques Derrida, who emphasises the difference between his concept and those of Plato and Kant.

The impossibility of defining the concept of democracy-to-come can be explained by the comparison with Plato's concept of khora, the receptacle which gives place to all things. Democracy-to-come

RAKTAŽODŽIAI. Politika, etika, demokrācija, atsakingumas, skirtingumas, sprendimas, teisingumas.

KEY WORDS. Politics, ethics, democracy, responsibility, difference, decision, justice.

does not exclude anything, as it cannot be fixed in an idea or a programme. The concept of democracy-to-come is marked by Derrida's attention to the ethics of Emmanuel Levinas. This explains the impossibility of the programme. Any programme would mean a decision taken by the autonomous subject and the action exercised following one's free decision. Derrida questions the role of autonomy in ethics. He speaks of the passive decision, of the other's decision in me. Decision is a gift of the other, and the conditions of its possibility, which are at the same time the conditions of its impossibility, are to be considered in the context of the aporia of the gift.

The decision, as others' decision in me, explains also why there cannot be a programme for democracy-to-come. The programme would be based on the knowledge and the decision of the autonomous subject. Derrida considers it to be an irresponsible and totalitarian action which does not respond to the call of the other. The article also explores the temporality at stake in Derrida's concept of democracy-to-come. I argue that the temporality here can be compared to that of the relation between ethics and politics in Emmanuel Levinas, and that of the relation of the semiotic (*khora*) and symbolic in Julia Kristeva. The temporality of democracy-to-come is not only that of constant deferring, as it is always not accomplished and does not coincide with itself. It is also of constant urgency, because it is a response to the other, to the real and sensible other. It is out of powers of the subject. There can be no programme for democracy, but we have to work on it constantly. The answer can never be adequate, but it cannot wait either.

SANTRAUKA

Šiame straipsnyje nagrinėjamas klausimas, ar gali būti kokia nors demokratijos programa. Mąstydami apie demokratiją, mes prisimename garsiąsias laisvės, lygybės, brolybės sampratas.

Jacques'as Derrida, analizuodamas demokratiją, taip pat remiasi šiomis sampratomis. Brolio vaizdinį jis laiko svarbiausiu demokratijos supratimo faktoriumi, nes visos demokratijos sampratos suponuoja broliavimąsi. Broliavimasis – tai socialinių ryšių stiprinimo ir demokratiško elgesio skatinimo būdas.

Tačiau brolio vaizdiny kiekvieną individą daro palyginamą su kiekvienu kitu, kelia unikalių asmenybių niveliavimo pavojų ir diegia politiką į šeimą bei andocentrinę struktūrą. Be to, brolis primena seserį, todėl Derrida klausia, ar traktuojant seserį kaip lygią broliui, nesunaikinamas jos savitumas. Derrida rūpi tokia demokratijos samprata, kurioje būtų atsižvelgiama į kiekvieną savitumą, į tai, ko neįmanoma apskaičiuoti. Demokratija jam rūpi kaip nepalaujamas bandymas atsižvelgti į tai, ko negalima apskaičiuoti. Jis siūlo naują demokratijos sampratą, tokios demokratijos, kuri bus tik ateityje, kurios niekada nebuvo ir nėra. Ateities demokratijos sampratos Derrida neapibrėžia, nors išsamiai aptaria.

Šiame straipsnyje ateities demokratijos sampratą aš lyginu su Platono filosofijos idėja, Immanuelio Kanto reguliatyvine idėja ir Derrida teiginiais, kad jo pateikta samprata skiriasi nuo Platono ir Kanto idėjų. Į klausimą, kodėl ateities demokratijos sampratos negalima apibrėžti, galima atsakyti palyginus ją su Platono *khora*, visus daiktus apimančia talpykla. Ateities demokratija neatmeta net to, ko neįmanoma numatyti ir užprogramuoti.

Demokratijos sampratą Derrida sieja su Emmanuelio Levino etika. Jos įtaka paaiškina programos negalimumą. Bet kokia programa – tai savarankiško subjekto sprendimas ir veikla pagal jo laisvą apsisprendimą. Derrida kvestionuoja savarankiškumą etikoje. Jis kalba apie pasyvų sprendimą, kito sprendimą manyje. Sprendimas yra kito dovana, o apsisprendimo galimybės sąlygos, kurios tuo pat metu lemia jo negalimumą, turi būti nagrinėjamos dovanos aporijos kontekste.

Sprendimas kaip kito sprendimas manyje irgi aiškina, kodėl ateities demokratija negali turėti programos. Programa būtų grindžiama žiniomis ir savarankiško subjekto sprendimu, kurį Derrida laiko į kitų balsus neatsižvelgiančiu, neatsakingu, totalitariniu veiksmu.

Straipsnyje taip pat tirama laikiškumo funkcija Derrida ateities demokratijos sampratoje. Teigiama, kad laikiškumas čia gali būti lyginamas su Levino etikos ir politikos santykio traktuote ir su semiotišku mo (*khora*) bei simboliškumo santykiu Julios Kristevos tekstuose. Laikiškumas ateities demokratijoje yra ne tik nuolatinis atidėliojimas: mat toji demokratija niekada nebūna užbaigta ir sau tapati. Be to, ji nuolatos skuba, nes turi atsiliepti į kitą, realų ir juntantį kitą. Ji nepavaldi jokiam subjektui. Negali būti jokios demokratijos programos, tačiau tą programą reikia nepaliaujamai ruošti. Atsakymas niekada nebus tinkamas, bet jis negali laukti.

En parlant du politique, Jacques Derrida évoque la figure de l'ami. Il dit que cette figure, "la figure de l'ami semble spontanément appartenir à une configuration *familiale, fraternaliste* et donc *androcentrée* du politique." Et la démocratie, qui est au centre de mon intérêt, elle, « s'est rarement représentée elle-même sans la possibilité au moins de ce qui ressemble toujours (...) à la possibilité d'une *fraternisation*. » La forme de l'organisation que Derrida surnomme « phatriaracie » peut comprendre, comme il dit, les cousins et les sœurs mais, Derrida insiste, comprendre peut aussi vouloir dire neutraliser. « Comprendre peut commander d'oublier par exemple, avec la « meilleure intention du monde », que la sœur ne fournira jamais un exemple docile pour le concept de fraternité. C'est pourquoi on veut rendre *docile* et c'est toute l'éducation politique. Que se passe-t-il quand, Jacques Derrida demande, pour faire cas de la sœur, on fait de la femme une sœur ? et de la sœur un cas du frère ? »¹ La neutralité supposée des amies, des citoyens fait de tous un cas de l'homme comme l'exemple paradigmatique de l'être humain. Comme l'indique à ce sujet Catherine Schroeder, l'obligation d'indifférencier les genres plante l'autre comme asexué, mais transforme

de fait tu en Il absolu, Saint-Esprit de la République des Pères : « L'homme universel nous dicte comment nous autres femmes devons penser, vivre et exercer notre citoyenneté. La religion chrétienne dit que nous sommes tous fils de Dieu, la républicaine dit que nous sommes tous fils de l'homme universel. »²

Derrida demande aussi : « Pourquoi l'ami serait-il *comme* un frère ? » En refusant d'accepter sans questionner la fraternité comme modèle de l'amitié, il appelle à rêver d'une amitié qui se porte au delà de cette proximité du double congénère. Pourtant, il reconnaît qu'un certain type d'amitié, le canon grec ou chrétien de l'amitié est en même temps le canon d'une certaine politique et d'un certain type de démocratie.³ L'intention de le dépasser fait Derrida demander ce que serait alors la politique d'un tel « au-delà du principe de fraternité ». Mériterait-elle encore le nom de « politique » ? Il ajoute que la même question vaut pour tous les « régimes politiques », mais elle est sans doute plus grave pour ce qu'on appelle la démocratie. Il est intéressant pour Derrida de se tourner vers les philosophes de l'avenir dont parle Nietzsche. Nietzsche dit ce qu'ils viennent⁴ – ils sont quelque chose de tout autre, à la

fois la figure et la responsabilité. Ce qu'ils viennent ne veut pas ici dire qu'il s'agit du futur. « *Non du fait qu'ils viendront, s'ils viennent, dans l'avenir mais parce que ces philosophes de l'avenir sont déjà des philosophes capables de (penser) l'avenir, de porter et de supporter l'avenir, c'est-à-dire, pour le métaphysicien allergique au peut-être, d'endurer l'intolérable, l'indécidable et le terrifiant.* »⁵ Avec les philosophes de l'avenir, les amis à venir Jacques Derrida associe le concept de la démocratie à venir. Derrida introduit ce concept par les questions : « La démocratie à venir, sera-ce un dieu à venir ? Ou plus d'un ? Sera-ce le nom à venir d'un dieu ou de la démocratie ? Utopie ? Prière ? Vœu pieux ? Serment ? Ou autre chose encore ? »⁶ Ce concept n'est pas à définir ici, mais, comme dans le cas des philosophes de l'avenir, la démocratie-à-venir ne peut pas être expliquée comme une forme de l'organisation politique dans laquelle nous allons vivre en futur.

Jacques Derrida dit dans le livre *Voyous* qu'on peut dire aussi bien « démocratie à venir » que « concept à venir de la démocratie ». ⁷ Il rappelle qu'il y a de l'indécidable dans le concept même de la démocratie. La démocratie peut être caractérisée par la liberté d'agir exercée par l'ipséité, par le maître de soi, mais, selon Derrida, elle suppose « une liberté de jeu, une ouverture d'indétermination et d'indécidabilité dans le concept même de la démocratie, dans l'interprétation du démocratique. »⁸ La liberté dans ce concept veut dire l'ouverture vide d'un avenir du concept de la démocratie.

Nous pouvons trouver dans les travaux de Jacques Derrida la comparaison entre la démocratie à venir et la *khôra*,⁹ le concept platonicien pour désigner le réceptacle, le lieu avant tout lieu. Il n'y a pas seulement du bon dans *khôra*, car sans la possibilité du mal radical il n'y a aucune liberté. Sans parjure ni crime absolu - aucune responsabilité, aucune liberté, aucune décision.¹⁰ Derrida dit que la démocratie à venir serait comme la *khôra* du politique, comme un espacement avant toute détermination. *Khôra* donne lieu, sans assurer le fondement, à la venue de l'événement. Et c'est ici que l'on peut chercher les traits de la démocratie à venir - elle n'exclut pas la rencontre avec l'autre, avec l'altérité qui ne ressemble pas à un frère, au semblable.

La liberté dans le concept même de la démocratie à venir a des effets sur les comparaisons entre Jacques Derrida et Platon et Emmanuel Kant. Derrida ne veut pas expliquer son concept de la démocratie à venir par cette comparaison. La « démocratie à venir » ne relève ni du *constitutif* (du paradigmatique chez Platon) ni du *régulateur* (au sens où Kant parle d'Idée régulatrice). Derrida souligne que la liberté démocratique autorise tous les paradigmes et toutes les interprétations. Cela veut dire que, au sens platonicien, il n'y a « pas de paradigme absolu, constitutif ou constitutionnel, pas d'idée absolument intelligible, pas d'*eidôs*, aucune *idea* de la démocratie. Il n'y a pas non plus, en dernière analyse, d'idéal démocratique. »¹¹ La démocratie à venir est le retard essentiel, l'inadéquation à soi de toute démocratie.

Comme c'est décrit dans le livre *L'Autre Cap*, c'est l'ajournement interminable du présent de la démocratie où la différence est révélée.¹² La démocratie, dit Derrida dans *Voyous*, révèle l'expérience de l'altérité de l'autre, de la dissymétrie et de l'hétéronomie.¹³

Derrida donne plusieurs raisons pour lesquelles il est réticent à l'égard de l'Idée régulatrice. Parmi elles il y a des objections contre l'usage de cette idée hors de son usage kantien, c'est-à-dire, contre l'usage de l'Idée régulatrice comme si elle appartenait à l'ordre du possible, même à l'ordre d'un possible idéal qui était encore au pouvoir de quelqu'un.¹⁴ La démocratie à venir, comme un événement, une venue imprévisible de l'autre, s'associe à la responsabilité et à la décision de l'autre. Derrida insiste sur la dissociation entre la démocratie et l'auto-nomie et aussi entre le droit et la justice, qui est impossible mais pourtant nécessaire. La démocratie comme une venue de l'autre est décrite dans les termes qui me semble-t-il, sont très proches de l'éthique de Lévinas.¹⁵ L'Événement surprend la liberté et la subjectivité même du sujet, l'affectant là où le sujet est exposé, sensible, réceptif, vulnérable et fondamentalement passif. Comme l'indique Levinas, « la sensibilité est exposition à l'autre ». C'est un « avoir-été-offert-sans-retenu, comme si la sensibilité était précisément ce que toute protection et toute absence de protection supposent déjà : la vulnérabilité même ».¹⁶ L'événement surprend la subjectivité ouverte à l'autre. L'événement n'est pas une idée

régulatrice, mon idée ou une idée universelle, il vient de l'autre. Par contre, si on parle du sujet classique, du sujet libre, la subjectivité d'un tel sujet ne décide jamais de rien puisque son identité à soi et sa permanence calculable font de toute décision un accident qui laisse le sujet indifférent. Jacques Derrida souligne que rien n'arrive jamais à un tel sujet, rien qui mérite le nom d'événement. Mais la démocratie-à-venir est un événement. Dans le concept de la démocratie à venir il s'agit d'« une décision « passive », en quelque sorte, et sans liberté, « sans cette liberté-là », dit-il. « Sans cette activité-là, et sans la passivité qui s'y accouple ? Mais non sans responsabilité pour autant ? » Hospitalité pour l'impossible même, pour une décision passive, une décision originellement affectée ? Derrida conclut qu'elle ne peut entrer qu'en remettant en mémoire une vieille invitation oubliée. La décision passive, condition de l'événement, c'est la décision de l'autre absolu en moi, elle fait exception de moi. Cette exception, dit Derrida, est la norme supposée de toute décision.¹⁷ Une fois encore il dit que l'impossible est cela qu'est demandé.

Un motif parmi plusieurs autres qui me semble-t-il, montre la proximité à Levinas, est celui de la responsabilité de l'autre devant l'autre. Derrida explique que cette hétéronomie ne contredit pas l'autonomie mais l'ouvre à elle-même. La décision est ici le don de l'autre. Cela libère la responsabilité du savoir. « Voilà qui fait donc advenir la responsabilité à elle-même, s'il y en a ja-

mais <...> *Il faut savoir, certes, il faut le savoir*, dit-Derrida *il faut du savoir* pour prendre une responsabilité, mais le moment décisif ou décisoire de la responsabilité suppose un saut par lequel un acte *s'enlève*, cessant à l'instant de suivre la conséquence de *ce qui est*, c'est-à-dire de ce qui est déterminable par science ou conscience <...> *Une décision est inconsciente en somme*, si insensé que cela paraisse, elle comporte l'inconscient et reste pourtant responsable. »¹⁸

Ce concept de la décision, si elle est au commencement de l'action, complique la compréhension du rapport entre l'appel de l'autre et l'action à prendre. Derrida discute la base éventuelle d'une décision et, bien qu'il ne nie pas la nécessité du savoir et des principes universaux, il nous dit que l'universel et l'universalité d'une certaine éthique qui permettrait de s'expliquer et de se justifier, peut-être est-elle irresponsable. L'universalité de l'éthique, nous rend-elle irresponsables ? La question nous dirige vers l'aporie de la responsabilité, qui est aussi l'aporie de la décision : il y a toujours le risque de ne pas accéder au concept de la responsabilité dans le processus de l'accomplissement de sa responsabilité.¹⁹ La responsabilité, selon lui, comprend en même temps la responsabilité devant l'universel pour ses propres actes et, d'autre côté, la réponse à l'autre, toujours unique, toujours singulier. Et la décision est toujours réponse unique à l'autre singulier. Or, dit Derrida, le devoir absolu et la responsabilité absolue présupposent que je transcende et refuse tout devoir et tout

responsabilité, car je ne peux pas répondre à l'appel de l'autre sans sacrifier l'autre autre. Comme tout autre est tout autre, ma décision, ma responsabilité est toujours un sacrifice de l'autre.²⁰ Or, comme le dit Emmanuel Levinas, dont la philosophie est très importante pour Jacques Derrida, « plus je suis juste, plus je suis coupable ».²¹

Responsabilité absolue et l'impossibilité de déduire la réponse à l'autre du savoir ou principe rend la pensée fragile et terriblement exigeante à la fois. Il est impossible de prendre la bonne décision ou d'agir d'une manière définitivement démocratique au sens d'une démocratie-à-venir. Derrida admet que « de cette pensée on ne peut sans doute *déduire* aucune politique, aucune éthique et aucun droit. Bien sûr, on ne peut rien en *faire*. On n'a rien à en faire. Mais irait-on jusqu'à en conclure que cette pensée ne laisse aucune trace sur ce qu'il y a à faire – par exemple dans la politique, l'éthique ou le droit à venir ? » Plutôt, la réponse est de répondre à un autre qui est absolument autre, tout en se rendant compte que cela est déjà un sacrifice. L'impossibilité d'accomplir cela qui est exigé est aussi le trait caractéristique de la démocratie selon Derrida. La démocratie n'est ce qu'elle est que dans la *différance* par laquelle elle se diffère et diffère d'elle-même. La démocratie cherche son lieu sur la frontière instable et introuvable « entre le droit et la justice, c'est-à-dire aussi entre le politique et l'ultra-politique. » Pour cette raison Derrida ne traite pas le concept de la démocratie

comme un concept purement politique.²² La démocratie est plus exigeante que cela, elle ne nous laisse pas tranquilles. La trace de la rencontre avec autrui demande une réponse.

La réponse à autrui, la décision de l'autre en moi ne permet pas de se comprendre comme une déduction à partir des principes, même à partir des principes de la démocratie, s'il y en avait un. De plus, comme la démocratie à venir est la réponse à l'autre, « la responsabilité de ce qui reste à décider ou à faire », elle ne peut pas consister à suivre, à appliquer, à réaliser une norme ou une règle. Si répondre voulait dire suivre une règle ou appliquer une norme, j'aurais su ce qu'il faut faire et dès lors l'action suit le savoir comme une conséquence calculable. Il n'y a pas de savoir rassurant, dans la démocratie à venir, tout opère dans le régime du peut-être, du « s'il y a ». Selon Derrida, sans la décision il n'y a plus de place pour aucune justice, aucune responsabilité (juridique, politique, éthique). C'est essentiel pour le concept de la démocratie chez Derrida, car l'instant de la décision doit rester hétérogène à tout savoir en tant que tel. Sinon la décision est transformée en application irresponsable d'un programme. L'adresse à l'autre ne peut être fondée sur un programme, une assurance parce que cela détruirait toute possibilité de s'adresser à l'autre comme tel.²³ C'est une des raisons pour lesquelles il ne croit pas en la déduction de l'éthique et du droit de l'appel de l'autre de la démocratie à venir. Elle, comparée à la *khora*, ne se

donne pas à la compréhension, car elle rappelle toujours son incomplétude.

L'incomplétude de la démocratie nous interpelle constamment. Quand Derrida parle de l'impossibilité de déduire la politique et le droit de la réponse à l'autre, il demande si l'appel de l'autre ne laisse aucune trace. La trace est lisible dans nos actions. Mais la trace de celui qui est à venir n'est pas laissée une fois pour toute, elle est une réinscription incessante. La trace, si elle vient de la *khora*, peut-elle être considérée comme existante « avant » – avant le politique, avant l'action à prendre ? Certes, Derrida insiste sur l'interruption entre l'ordre de l'éthique et de l'ordre du politique, car sans cette interruption, sans la décision éthique « nous n'aurions qu'à dérouler le savoir en programme d'action. Rien ne serait plus irresponsabilisant et plus totalitaire. »²⁴ Mais il ne s'agit pas d'une situation « première » perdue. C'est une articulation entre deux ordres hétérogènes. Mais une laisse la trace dans l'autre. Il s'agit plutôt de la demande de justice qui rappelle toujours le manque de justice. Derrida parle d'une hétérogénéité, d'une discontinuité entre ces deux ordres. Il ne s'agit pas peut être de deux phases, de deux champs qui peuvent se trouver séparés. La démocratie à venir ne désigne pas une nouvelle forme de la démocratie à attendre. Non, je crois, elle désigne un rapport dans la même temporalité alors que chez Levinas elle est l'éthique avant le politique. La *khora* de la politique est toujours là, c'est un appel constant. Si je compare la *khora* de

la politique avec le sémiotique chez Julia Kristeva, ils ne sont pas « avant » dans le sens du temps synchrone. C'est une autre temporalité, s'il en y a une.

Le rapport entre Levinas et Derrida et la position de Derrida vis-à-vis du concept du rapport entre l'éthique et la politique chez Levinas ont eu plusieurs différentes interprétations. Michel Vanni donne une interprétation qui ne soutient pas la présence de la motivation éthique dans la politique chez Derrida.²⁵ Il cite Derrida disant en *Marges* que la Différence « n'a pas de sens » et ne « commande rien ».²⁶ Quant même, à mon avis, il est possible que la Différence ne commande rien de précis, toute en commandant tout, même l'impossible. Je crois que dans l'œuvre de Jacques Derrida, surtout dans ses derniers ouvrages, nous pouvons voir que l'appel de l'autre commande le sujet. Il ne demande pas quelque chose de défini. Il ne s'agit pas d'une éthique particulière, avec les lois et les principes moraux. Mais dans les *Spectres de Marx*, dans les *Politiques de l'amitié*, *Voyous* et autres derniers livres Jacques Derrida parle des autres concrets qui sont en difficulté. Je suis d'accord avec Alex Thompson²⁷ qui souligne la réticence de Derrida à utiliser le mot « éthique » comme désignant des actions à prendre en réponse à l'autre et aussi l'usage différent du mot « politique ». Mais il est réticent vis-à-vis de l'éthique dans le sens particulier. La démocratie-à-venir pour Derrida comprend en soi le mouvement de la réponse à l'autre donc elle n'est pas à opposer à l'éthique au sens

de Levinas, à l'éthique comme la réponse à l'autre. Et en plus, comme il est déjà souligné dans cet article, Derrida dit que pour lui la démocratie-à-venir n'est pas un concept purement politique.²⁸ Il ne distingue pas l'éthique et la politique de la manière levinasienne, même s'il peut maintenir cette distinction dans sa discussion de discours de Levinas dans son livre *Adieu à Emmanuel Levinas* où il soutient lui-même la nécessité de penser au lien nécessaire entre l'éthique et la politique. Cela me permet de ne pas d'être d'accord avec Alex Thompson quand il décrit la position de Derrida comme s'il était plus du côté de la politique en posant les questions à l'éthique de Levinas.²⁹ Oui, quand Derrida parle de l'éthique comme de loi éthique, de norme générale, il dit que l'éthique nous rend peut-être irresponsables.³⁰ Cependant, même en relation non-immédiate le moment de l'approche d'autrui reste. Le plus important me semble-t-il, est de souligner qu'il y a le moment décisif de l'appel de l'autre. Derrida admet que la démocratie à venir est une urgence qui ne se laisse pas idéaliser car elle est venue du réel et du sensible.³¹ L'appel de l'autre comme l'appel du réel est vraiment à regarder en détail, car, même si nous ne pouvons mettre le réel dans nos systèmes de pensée politique et éthique comme une de ses composantes, il laisse une trace. Il n'entre pas dans notre programme, mais il nous demande. Et, enfin, l'impossibilité de faire un programme pour la démocratie ne veut pas dire, peut-être, que le

programme constamment renouvelé pour l'action n'est pas nécessaire. Chez Derrida l'impossible n'est pas toujours l'innécessaire, car la réponse est peut-être, l'hospitalité pour l'impossible

même. Il est inévitable de calculer l'incalculable.³² Dons, nous ne pouvons pas écrire un programme pour la démocratie, mais il faut penser aux moyens d'y arriver.

Literature

- 1 Derrida, J. *Politiques de l'amitié*. Paris: Galilée, 1994. P. 13.
- 2 Schroeder, C. *L'esprit d'égalité. Contribution à la pensée politique de Luce Irigaray*. Grenoble: Éditions ThoT, 2002. P. 140.
- 3 Derrida, J. *Politiques de l'amitié*. P. 52.
- 4 Nietzsche, F. *Par-delà bien et mal* (§ 44 « L'esprit libre »).
- 5 Derrida, J. *Politiques de l'amitié*. P. 55. Derrida évoque *L'Écriture du désastre* de Blanchot, le Messie dont on doit toujours retenir l'appel : « Viens, viens ». Sa présence n'est pas une garantie, sa venue ne correspond pas à une présence.
- 6 Derrida, J. *Voyous*. P. 113.
- 7 Derrida, J. *Voyous*. Paris: Galilée, 2003. P. 28.
- 8 Derrida, J. *Voyous*. P. 47.
- 9 Derrida, J. *Voyous*. P. 120.
- 10 Derrida, J. *Politiques de l'amitié*. P. 247.
- 11 Derrida, J. *Voyous*. P. 62.
- 12 Derrida, J. *L'Autre cap. Suivi de La Démocratie ajournée*. Paris: Minuit, 1991. P. 103.
- 13 Derrida, J. *Voyous*. P. 63.
- 14 Derrida, J. *Voyous*. P. 122.
- 15 Les discussions sur la proximité et distinction entre Emmanuel Levinas et Jacques Derrida sont trop vastes pour les discuter dans cet article. Je trouve les philosophes respectives d'être très proches, surtout dans leurs dernières œuvres.
- 16 Levinas, E. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris: Kluwer Academic, 1981.- P. 120.
- 17 Derrida, J. *Politiques de l'amitié*. P. 57.
- 18 Derrida, J. *Politiques de l'amitié*. P. 88.
- 19 Derrida, J. *The Gift of Death*. Translated by David Wills. Chicago & London: The University of Chicago Press. P. 67.
- 20 Derrida, J. *The Gift of Death*. P. 68.
- 21 Levinas, E. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. P. 178.
- 22 Derrida, J. *Voyous*. P. 63.
- 23 Derrida, J. *Politiques de l'amitié*. P. 247.
- 24 Derrida, J. *Adieu à Emmanuel Lévinas*. Paris: Galilée, 1997. P. 201.
- 25 Vanni, M. *L'impatience des réponses. L'éthique d'Emmanuel Lévinas au risque de son inscription pratique*. Paris: CNRS Editions, 2004. P. 58.
- 26 Derrida, J. « La Différence »/ *Marges*. Paris: Minuit, 1972. P. 22. Citation en Michel Vanni, *L'impatience des réponses*, P. 58.
- 27 Thomson, A. *Deconstruction and Democracy. Derrida's Politics of Friendship*. London, New York: Continuum, 2005. . 129.
- 28 Derrida, J. *Voyous*. P. 63.
- 29 Thomson, A. *Deconstruction and Democracy*. P. 129.
- 30 Derrida, J. *The Gift of Death*. P. 67. Ici Jacques Derrida parle de l'éthique comme ce concept est conçue chez Soren Kierkegaard, par exemple, sans son concept du stade éthique. Emmanuel Levinas, en discutant Kierkegaard, distingue son concept de l'éthique de celui de Kierkegaard. (Levinas. *Noms propres*. Paris: Fata Morgana, 1987. P. 91.)
- 31 Derrida, J. *Voyous*. P. 123.
- 32 Derrida, J. *Force de loi*. Paris: Galilée, 1994. P. 56.