

Le «non-présent vivant».

Phénoménologie et déconstruction du messianisme chez Derrida

JEAN-SÉBASTIEN HARDY *Université Johns Hopkins*

RÉSUMÉ : Dans une constellation de textes entourant Spectres de Marx, Derrida procède à un geste qui semble contraire à la «déconstruction» et qui paraît s'apparenter plutôt à la méthode phénoménologique. En érigeant la messianicité au statut de structure universelle indéconstructible, ces textes donnent lieu en effet à une radicalisation et une transcendantalisation de la temporalité propre aux messianismes historiques. Cet article entend d'abord mettre en évidence le caractère phénoménologique de cette approche et ensuite en questionner la légitimité et le sens à la lumière de textes ultérieurs, où Derrida analyse le rapport entre médias et christianisme.

ABSTRACT: In a series of texts surrounding Specters of Marx, Derrida makes a gesture that seems in contradiction with “deconstruction” and that is apparently closer to a classical phenomenological method. By giving messianicity the status of an irreducible universal structure, these texts give rise to a radicalization and transcendentalization of the temporality of historical messianisms. This article, first, highlights the phenomenological character of this approach and, second, questions its legitimacy in the light of subsequent texts, in which Derrida analyzes the relationship between media and Christianity.

Mots-clés : phénoménologie, Derrida, messianisme, eschatologie, temporalité

Dialogue 58 (2019), 163–181.

© Canadian Philosophical Association/Association canadienne de philosophie 2019

doi:10.1017/S0012217319000064

Je l'ai suggéré à plusieurs reprises, même si elle avait un sens et une nécessité, la «déconstruction du christianisme» annoncée par Nancy paraît une tâche si difficile, si paradoxale, quasiment impossible et à jamais exposée à n'être qu'une hyperbole chrétienne. Non qu'il faille y renoncer d'avance et ne pas s'intéresser, pour tenter de la penser, à la singulière limite d'une telle hyperbole.

Jacques Derrida, *Le toucher*, Jean-Luc Nancy (2000, p. 249)

La pensée et l'écriture de Derrida entretiennent une proximité plus étroite qu'il n'y paraît d'emblée avec la phénoménologie, et ce, bien qu'on range parfois ce dernier dans ce que l'on nomme vaguement «post-phénoménologie». Au-delà des discussions thématiques et des filiations explicites entre déconstruction et phénoménologie qui ont été examinées par de nombreux commentateurs¹, il resterait toutefois à déterminer si leur rapport recèle également une signification *systématique* : en quels points le discours derridien se voit-il amené ou contraint à emprunter à l'artifice méthodologique, voire à l'attitude même, de la phénoménologie?

Si rien de son thème ni du moment de son écriture ne semble y prédisposer, *Spectres de Marx* apparaît sous cet angle comme l'une des œuvres les plus «phénoménologiques» de Derrida. Aucun dialogue avec Husserl ou Heidegger n'y est pourtant engagé de front, contrairement aux textes d'*Auseinandersetzung* que sont *La voix et le phénomène* et *De l'esprit*, logés tous deux d'ailleurs sous la bannière d'une anti-phénoménologie déclarée. L'ouvrage se présente plutôt pour ainsi dire comme une chasse aux fantômes, plus exactement aux «spectres» que Marx a mis au jour et à ceux qui le hantent à son insu au sein d'une certaine histoire de l'Europe. Or, pour circonscrire l'objet propre d'une telle «spectrologie», à savoir la «visibilité de l'invisible»², Derrida ne manquera pas de recourir de façon récurrente à l'arsenal emblématique de la phénoménologie tant husserlienne que heideggérienne : «présent vivant», «réduction», «structure», «a priori», «expérience», «événement» et «horizon» sont ainsi convoqués pour rendre compte de la «phénoménalité du politique comme tel»³, celui-ci étant compris comme ouverture à et de l'histoire.

¹ Notons en particulier : Leonard Lawlor, *Derrida and Husserl. The Basic Problem of Phenomenology* (2002), ainsi qu'un numéro thématique dans *Alter. Revue de phénoménologie* (n° 8 : Derrida et la phénoménologie, 2000).

² Jacques Derrida, *Spectres de Marx* (1993, p. 65).

³ J. Derrida, *Marx & Sons* (2002, p. 19) et *Spectres de Marx* (1993, p. 89).

L'analyse de cette ouverture conduit alors Derrida à recourir explicitement à une «certaine phénoménologie»⁴, de façon à dégager la structure donnant forme à l'expérience de l'historicité du temps : «[...] l'appel messianique appartient en propre à une structure universelle, à ce mouvement irréductible de l'ouverture historique à l'avenir, donc à l'expérience même et à son langage⁵». Cette idée selon laquelle le messianique serait le nom propre de l'historicité *en tant que telle* constitue tout sauf un hapax dans l'œuvre derridienne, puisqu'elle sera répétée à l'identique et même soulignée à grands traits à diverses occasions, notamment dans *Foi et savoir* lors du séminaire de Capri en 1994 ainsi qu'en mai 1993 lors d'un débat nourri à l'Université de Californie à Riverside autour de *Spectres de Marx* : «La messianicité (que je tiens pour une structure universelle de l'expérience et qui ne se réduit à aucun messianisme religieux) est tout sauf utopique : elle est, dans tout ici maintenant, la référence à la venue de l'événement...»⁶.

En quoi le recours à un schème messianique forcerait-il Derrida à devoir confesser être, malgré lui, «orienté par une certaine phénoménologie»⁷? Pour penser le rapport pur à l'«événementialité de l'événement»⁸, Derrida dit procéder à une mise entre parenthèses du contenu de tous les messianismes historiques — judaïque et chrétien, mais aussi marxiste, benjaminien et lévinassien. Contrairement à tout discours prophétique et toute «science» de la révolution, la messianicité désignerait une attente sans objet, une eschatologie «désertique»⁹. Comme autant de variations autour de l'essence de la messianicité au sens derridien, les diverses attestations historiques du messianisme seraient ainsi tout au plus traversées et portées par une structure antérieure ou indifférente à toute écriture et donc fermée aussi en apparence à toute grammatologie : ce qui demeure «irréductible à toute déconstruction, c'est peut-être [...] la formalité d'un messianisme structurel»¹⁰.

Comment faire sens, *dans les limites de la déconstruction*, de cette transcendantalisation apparente d'une structure d'expérience dont le sens est éminemment théologique, ou plus précisément politico-théologique? Derrida paraît

4 J. Derrida, *Foi et savoir, suivi de Le siècle et le pardon* (2001, p. 16). Pour une définition de cette phénoménologie revisitée par la spectrologie, voir *Spectres de Marx* (1993, p. 216, note 2).

5 J. Derrida, *Spectres de Marx* (1993, p. 266).

6 J. Derrida, *Marx & Sons* (2002, p. 69).

7 J. Derrida, *Foi et savoir* (2001, p. 16).

8 J. Derrida, *Spectres de Marx* (1993, p. 191).

9 *Ibid.*, p. 56.

10 *Ibid.*, p. 102. Ou encore : «la messianicité sans messianisme reste [...] indéconstructible» (J. Derrida, *Marx & Sons*, 2002, p. 77).

gommer — et cela n'a pas échappé à plusieurs commentateurs¹¹ — la relativité historique et surtout l'enracinement textuel de ce qu'il semble élever au statut d'existential du rapport à l'histoire, sinon d'idée de la raison déconstructive. Avant de s'avérer être un véritable enjeu de méthode, le problème patent consiste à légitimer en quoi la messianicité viendrait inaugurer ou nommer une disposition universelle à «l'historicité de l'histoire — et l'événementialité de l'événement»¹².

Comment concevoir en effet que l'histoire ait d'avance son destin lié avec un événement intra-historique — «le» christianisme dans sa reprise de motifs et genres propres au judaïsme tardif¹³ —, aussi fondamental et spirituel (au sens hégélien ou derridien) celui-ci puisse-t-il avoir été? En d'autres termes, comment concilier la prétention dite «quasi transcendantale» de la messianicité derridienne avec l'historicité — et donc la teneur grammatologique — des sources vétero- et néo-testamentaires qui lui donnent ses noms, ou ses «prénoms» comme Derrida le dit : apocalyptisme, prophétisme, messianisme, évangélisme, etc.?

Devant cette question, que Derrida s'adresse à lui-même tout en la disant provenir «de l'extérieur de sa pensée» dans *Marx & Sons*, deux hypothèses interprétatives se présentent d'emblée quant au geste derridien à l'endroit du messianisme.

Selon la première, l'imminence pure au cœur de la messianicité constitue bel et bien un *a priori* de toute temporalité historique, *a priori* que les épîtres pauliniennes, parmi d'autres textes, ne feraient que «révéler». Dans une veine phénoménologique plus classique, il s'agirait alors en ce sens, à force de réduction(s), de vider intégralement la métaphore religieuse de son contenu original pour en trouver l'essence originaire.

¹¹ Voir John Caputo, *The Tears and Prayers of Jacques Derrida. Religion without Religion* (1997, pp. 124 et 134-139). Patiemment, J. Caputo cherche à sauver Derrida de lui-même, notamment en explicitant les présupposés indus de la question, en rapprochant le geste derridien de l'indication formelle du jeune Heidegger et en introduisant l'idée d'une «passion messianique» donnant sens à la déconstruction dans son ensemble. Voir aussi les remarques critiques formulées dans plusieurs des contributions à l'important *Ghostly Demarcations: A Symposium on Derrida's Specters of Marx* (M. Sprinker, dir., 1999), en particulier celles de Pierre Macherey (p. 22) et Terry Eagleton (p. 87).

¹² J. Derrida, *Foi et savoir* (2001, pp. 18 et 78-79) : «[...] la structure universelle et quasi transcendantale que j'appelle messianicité sans messianisme n'est liée à aucun moment particulier de l'histoire (politique ou générale), à aucune culture (abrahamique ou autre)».

¹³ Voir par exemple E. P. Sanders, «The Genre of Palestinian Jewish Apocalypses» (1983, pp. 447-459).

Selon la seconde, la messianicité ne demeurerait au final qu'un a priori historique *parmi d'autres*, désignant une forme certes paradigmatique de notre expérience de l'à-venir, mais toujours relative à une contingence historique, et culturelle de surcroît¹⁴. Plutôt que de vouloir contrer l'errance du sens, il s'agirait de resituer la production d'idées — non régulatrices, mais spectrales — au sein de diverses chaînes discursives infiniment ouvertes et jamais autonomes; de capter les divers excès, chaque fois constitutifs, du nom «Messie».

Devant cette alternative, Derrida maintient un embarras déclaré :

Il m'est difficile de décider si la messianicité sans messianisme (comme structure universelle) précède et conditionne toute structure historique et déterminée du messianisme (auquel cas elle en serait radicalement indépendante et lui resterait hétérogène : le nom même deviendrait accessoire), ou si la pensée même de cette indépendance n'a pu se produire ou se révéler comme telle, devenir possible, qu'à travers les événements «bibliques» qui nomment le messie et lui donnent une figure déterminée¹⁵.

Parmi d'autres, Simon Critchley reprochera cette indécision à Derrida¹⁶, qui laisserait ainsi planer malgré lui un eurocentrisme indu dans sa philosophie de l'histoire.

Mais le problème est aussi et avant tout de méthode. Notre hypothèse est que, en modifiant la forme du problème, l'œuvre tardive de Derrida esquissera la pensée d'une messianicité pure cohérente avec la déconstruction, et ce, tout en devant conserver un apport essentiel de la phénoménologie : il ne s'agit pas pour Derrida de déterminer lequel du transcendantal ou de l'empirique fonde l'autre, mais d'assumer une «religiosité irréductible»¹⁷ qui appartient, à titre de «spectre», non seulement à l'expérience, mais aussi à son langage même.

Dans un premier temps, nous montrerons comment, dans un régime phénoménologique qualifié de «quasi-transcendantal», Derrida entend ressaisir l'expérience radicale d'une ouverture au temps historique qui soit «au-delà du

¹⁴ C'est d'ailleurs la posture que Derrida adopte contre Heidegger dans une note de bas de page significative de *Marx & Sons* : à Heidegger qui considérerait que la révélation (*Offenbarung*) au sens religieux n'a de sens que sur le fond d'une «révélabilité» (*Offenbarkeit*) plus originaire, Derrida rétorque que cette dernière a pour condition de fait inavouable la *révélation* religieuse empirique (J. Derrida, 2002, p. 80, note 65).

¹⁵ *Ibid.*, p. 79-80. Il écrit encore, plus loin : «cette dernière hypothèse (que je dois laisser ouverte et suspendue parce que je n'ai pas de réponse à une question posée sous cette forme — et je garde pour l'instant le mot "messianique" pour que la question reste posée)» (*ibid.*, p. 80).

¹⁶ Voir Simon Critchley, «On Derrida's *Spectres of Marx*», dans *Ethics-Politics-Subjectivity* (1999, p. 160) : «Derrida doesn't really give a satisfying response».

¹⁷ J. Derrida, *Marx & Sons* (2002, p. 45).

présent vivant». Dans un deuxième temps, il faudra mettre en évidence comment l'effectuation et l'inscription de cette messianicité s'attestent dans les analyses derridiennes des médias, qui procèdent selon Derrida d'une christianisation de la représentation du monde. Nous chercherons enfin à clarifier la particularité de la «méthode» que déploie Derrida pour penser la messianicité, tout en soulignant la promesse qu'il y trouve pour une «démocratie» à venir.

1. La messianicité sans messianisme

1.1. Par-delà l'événement

Spectres de Marx I (publié en 1993), *Marx & Sons* (prononcé en 1993, publié une première fois en anglais en 1999) et *Foi et savoir* (prononcé en 1994, et publié une première fois en 1996) sont autant de textes dans lesquels Derrida procède à une suspension du contenu des messianismes positifs en vue de dégager la temporalité fondamentale à laquelle ces derniers puisent. Prise «dans la pureté de sa structure»¹⁸, la messianicité désigne un certain rapport à la présence du temps, à savoir la *proximité la plus proche de ce qui excède pourtant toute anticipation*, proximité de ce qui pèse sur le présent sans toutefois y être objectivable ni même identifiable. C'est parce qu'il en va d'une analytique de cette *présence paradoxale* que la déconstruction du spectre messianique commande une certaine «phénoménologie du spectral»¹⁹.

Si le geste menant à l'idée d'une «messianicité sans messianisme» porte la marque de la phénoménologie, ce n'est pourtant pas en ce qu'il se rattacherait à la conception husserlienne de la réduction. Celle-ci, tant dans son anticipation dans les *Recherches logiques* que dans ses premières formulations expresses, implique un retour aux choses mêmes *sur la base d'une clarification du sens et des noms vagues dans lesquels la pensée reste prise*. Ainsi, dans *Chose et espace*, Husserl affirme qu'

en vérité, nous ne savons nullement encore au sens strict ce qu'est la perception. Nous avons, à titre provisoire, le mot et, attachée à lui, une certaine vague signification. *Retourner aux phénomènes eux-mêmes (auf die Phänomene selbst zurückzugehen) sous l'instruction (Anleitung) de cette signification vague*, les étudier intuitivement, puis forger des concepts fixes, exprimant avec pureté des données phénoménologiques, telle sera la tâche²⁰.

La phénoménologie de Husserl semble partager en cela avec la déconstruction l'idée d'un ancrage de l'expérience au sein d'une conceptualité vague et hétérogène, voire *écrite*, menacée d'une indécidabilité — dépassable ou non — quant

¹⁸ *Ibid.*, p. 73.

¹⁹ J. Derrida, *Spectres de Marx* (1993, p. 215).

²⁰ Edmund Husserl, *Chose et espace. Leçons de 1907*, traduction française par J.-F. Lavigne (1989, p. 30. Nous soulignons).

aux sens premiers. Or, les analyses derridiennes du messianisme ne portent justement aucune attention à une telle écriture. Hormis des références incidentes à l'attente du retour d'Elijah dans la tradition juive²¹ et, dans une moindre mesure en ce qui nous concerne, au sacrifice d'Abraham, les analyses derridiennes ne font mention ni des prophéties d'Isaïe, ni des épîtres de Paul, ni de l'apocalypse de Jean, pour ne mentionner que ces textes canoniques.

Bien que Derrida annonce bel et bien une «*epokhè* du contenu»²², c'est plutôt en radicalisant et en formalisant l'«expérience» messianique qu'il se révèle en ce contexte redevable à la phénoménologie : *radicalisation*, puisqu'il s'agit de remonter d'un coup à une expérience des temps qui précède la constitution du sujet historique²³ (ce qui semble problématique, puisque le concept même de *saeculum* constitue lui-même une configuration historique particulière²⁴); *formalisation*, puisque cette temporalité sera pensée comme structure.

Contrairement aux diverses «téléo-eschatologie[s]»²⁵, la messianicité constituerait une attente sans dogme, ni objet, ni fin : ni seconde venue, ni Royaume, ni travail libéré. Contre tout prophétisme, l'imminence du messianique tiendrait à la fois à la certitude insistante que «quelque chose» est sur le point de survenir et à l'incertitude tout aussi impérieuse quant au moment où ce quelque chose se produira. Dépourvue qu'elle se trouve ainsi de tout corrélat intentionnel, de toute rétion et de toute impression originale — autre que spectrale, comme nous le verrons —, la temporalité messianique est un rapport à l'à-venir si pur qu'il se trouve coupé tant du passé que du présent : l'attente messianique est tendue vers un à-venir qui échapperait à toute anticipation déterminée. Le «fond universel et quasi transcendantal de cette structure “*sans messianisme*”»²⁶ s'articule comme on le voit en des formules aux résonances clairement blanchotiennes. L'imminence de cette messianicité pure de tout messianisme renverrait à cet

²¹ Voir J. Derrida, *Schibboleth. Pour Paul Celan* (1986, p. 102-103), et J. Derrida, *Ulysse gramophone. Deux mots pour Joyce* (1987, p. 120-121).

²² J. Derrida, *Spectres de Marx* (1993, p. 102. Voir aussi p. 112).

²³ Robert Gibbs propose la même expression : «We might read this text as a transcendental reflection: that what is universalizable (the messianic) is formal and is logically independent of every example (messianisms), or every instance. It logically requires no determinate revelation. Or we might read this as a temporal radicalization of the transcendental» («Messianic Epistemology», 2005, p. 122).

²⁴ Voir par exemple John Milbank, *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason* (1991, p. 9) : «[...] the *saeculum*, in the medieval era, was not a space, a domain, but a time — the interval between fall and *eschaton* where coercitive justice, private property, and impaired natural reason must make shift to cope with the unredeemed effects of a sinful humanity».

²⁵ J. Derrida, *Spectres de Marx* (1993, p. 147).

²⁶ *Ibid.*, p. 73.

horizon d'attente qui informe notre rapport au temps — à l'événement, à ce qui arrive, à l'arrivant et à l'autre; mais cette fois, il s'agirait d'une attente sans attente, d'une attente dont l'horizon est en quelque sorte crevé par l'événement [...] qui, pour «arriver», doit déborder et surprendre toute anticipation déterminante²⁷.

Ce passage ne relaie à première vue qu'un des lieux communs auxquels on reconnaît aujourd'hui la phénoménologie française contemporaine²⁸, qui voudrait d'une part que le programme général d'un dépassement du transcendantalisme résiduel de la phénoménologie husserlienne passe par une pensée de l'événement et, d'autre part, que cet événement soit pensé comme surprise, rupture, etc. Or, tout comme Blanchot assume pleinement l'impossibilité (*pourtant vécue*) de l'événement²⁹, il faut se garder d'interpréter ce passage de *Marx & Sons* comme trahissant l'appartenance de Derrida à un paradigme plus ou moins flou dans lequel se retrouvent sans doute plus aisément Levinas, Maldiney et Marion.

Derrida ne traite pas en effet de l'événement en tant que tel, mais bien du rapport à l'idée d'événement, à la simple possibilité ou pensabilité d'une rupture des conditions de l'expérience et de la forme du temps en particulier. Rapprochant justement la conception du temps chez Kant et le messianisme³⁰, Derrida décrit pour ainsi dire la subjectivité transcendantale qui se temporalise à la condition positive de projeter la possibilité fictive d'un événement, dont l'atermoisement constant — la «disconvenue» — est à la fois la condition négative de l'unité du temps de l'expérience : *le temps s'écoule de façon unie par renvoi à une fin projetée mais jamais actualisée*.

Que la messianicité soit vide de contenu signifie qu'elle doit être de part en part «désertique», en ce qu'elle est dépourvue de tout *télos*, en particulier rédempteur ou réconciliateur : le messianique se donnerait dans l'attente d'un

²⁷ J. Derrida, *Marx & Sons* (2002, p. 72).

²⁸ Voir Hans-Dieter Gondek et László Tengelyi, *Neue Phänomenologie in Frankreich* (2011).

²⁹ «Elle — l'expérience du désastre — n'a pas lieu, incapable de se poser et reposer dans l'instant (fût-il mobile) ou de se donner dans quelque point d'incandescence dont elle ne marque que l'exclusion. Nous sentons qu'il ne saurait y avoir expérience du désastre, l'entendrions-nous comme expérience-limite. C'est là l'un de ses traits : il destitue toute expérience, il lui retire l'autorité...» (Maurice Blanchot, *L'écriture du désastre*, 1980, p. 85).

³⁰ «Une des raisons pour lesquelles je garde ici une réserve à l'égard de tous les horizons, par exemple de l'idée régulatrice kantienne ou de l'avènement messianique, du moins dans leur interprétation conventionnelle, c'est que ce sont justement des horizons. Un horizon, comme son nom l'indique en grec, c'est à la fois l'ouverture et la limite de l'ouverture qui définit soit un progrès infini soit une attente» (J. Derrida, *Force de loi*, 1994b, p. 57).

événement infigurable, au point de rendre l'horizon d'attente lui-même caduc. C'est bien alors la forme du rapport — une attente sans attente — et non sa prétendue visée — un événement — qui importe.

1.2. La messianicité comme nouvelle modalité de présence

Pour penser cette messianicité, Derrida croit découvrir, dès l'«Exorde» à *Spectres de Marx*, une modalité de présence qui aurait échappé à la phénoménologie classique, et qu'il nomme le «non-présent vivant», en référence au «présent vivant» de Husserl qu'il s'était attaché à déconstruire dans *La voix et le phénomène*³¹. La messianicité naîtrait en effet de «l'affirmation invincible d'un à-venir im-prévisible (voire d'un passé à re-venir), l'expérience du non-présent, [mais] du non-présent vivant dans le présent vivant (du spectral), du sur-vivant»³². Cette formule singulière mais récurrente de «non-présent vivant», qui ré-engage un dialogue plus implicite avec la phénoménologie husserlienne, n'a jamais fait l'objet d'une analyse approfondie dans les études derridiennes.

Le «non-présent vivant» désigne l'insistance, au travers du présent mais sans jamais pouvoir se faire lui-même présent, d'un «spectre», que ce soit la figure du Messie, l'image vidéographique d'une amie défunte, l'idée d'Europe, etc.³³ Si cette hantise dirige bien l'attention sur ce-qui-vient, elle se distingue néanmoins de la pré-sence et de la pré-science du futur dans la vision prophétique, la certitude de la foi ou l'anticipation de la conscience intime du temps. En termes phénoménologiques, la non-présence messianique n'est pas une «modalité future du présent vivant»³⁴, simple présence liminale du tout-juste-à-venir *au sein du présent*, comme le considérerait Husserl. C'est au contraire par sa radicale non-actualité, son absence de tout lien de contenu (matériel ou associatif) à l'impression originaire, que la spectralité messianique «in-siste», qu'elle se fait *vivante* — tout comme le revenant est vivant pour Hamlet, plus présent en un sens que ce que les yeux perçoivent selon les formes et les catégories de la perception mondaine. L'événement messianique est dit «non-présent» en raison de cette impossibilité qu'il a d'être perçu en chair et en os (*leibhaftig*), bien que cette invisibilité provoque à la fois son omniprésence, le spectre étant nulle part et partout. En ce sens, le «non-présent vivant»

³¹ Voir en particulier le chapitre intitulé «Le signe et le clin d'œil» : la présence du présent perçu «compose continûment avec une non-présence et une non-perception», en l'occurrence avec la rétention et la protention (J. Derrida, *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, 1967a, p. 72).

³² J. Derrida, *Marx & Sons* (2002, p. 78. Nous soulignons).

³³ J. Derrida et Bernard Stiegler, *Échographies de la télévision. Entretiens filmés* (1996, p. 133-135).

³⁴ J. Derrida, *Spectres de Marx* (1993, p. 111).

demeure malgré tout bel et bien une forme de présence pour ainsi dire *vivace* (*lebhaft*), et non une forme purement négative d'absence.

En mettant en évidence ce mode de donation non plus *phénoménal* mais *spectral*, Derrida dissocie la messianicité du régime de la présence en chair tel qu'il est pensé chez Husserl. D'une certaine façon, Derrida distingue deux sens de la *Leibhaftigkeit* : la présence de la chose perçue et celle de l'imminent, de ce qui vient. L'imminence messianique permet de penser le caractère vivant, mais non «présent», du virtuel. Ce faisant, l'anticipation messianique est, dit Derrida, *intensification* du présent, *condensation* de l'expérience sous le poids de l'imprévisible qui la guette d'une proximité inassignable. Suivant la radicalisation derridienne de la temporalité messianique, si l'événement était purement absent, il ne serait *pas* imminent; s'il était pleinement présent, il ne serait *plus*.

Le non-présent vivant s'illustre par l'expérience de la hantise, que Derrida nomme «effet de visière» dans *Spéctres de Marx* : «le spectre nous voyant sans être vu»³⁵, il accentue l'impression, non d'être-là à la manière du *Dasein*, mais d'être ici maintenant cerné par la présence virtuelle du spectre, qu'on se le représente spatialement ou temporellement, selon une illusion nécessaire. L'«angoisse devant le fantôme»³⁶ n'a pas à voir avec la «possibilité la plus propre» de la mort dont traite Heidegger, mais bien avec la proximité la plus proche d'un surgissement susceptible de rompre et transfigurer le cours de la vie, ce que toute philosophie de la vie, dont celle de Michel Henry, aurait dû savoir penser selon Derrida³⁷. La messianicité s'incarne dans une forme d'oscillation ou d'ambivalence entre crainte et espoir, fureur et enthousiasme, amour et haine, et «cette hésitation messianique ne paralyse aucune décision, aucune affirmation, aucune responsabilité. Elle en donne au contraire la condition élémentaire. Elle en est l'expérience même»³⁸. Toujours pour décrire cette expérience, Derrida préfère d'ailleurs le terme, plus phénoménologique et affectif, d'«appréhension» à celui kantien d'anticipation :

Je dis «appréhension». Parce que cette expérience tendue vers l'événement est à la fois une attente sans attente (préparation active, anticipation sur le fond d'un horizon, mais aussi exposition sans horizon, et donc *une composition irréductible de désir et d'angoisse, d'affirmation et de peur, de promesse et de menace*)³⁹.

Toujours au sujet des valences affectives de l'imminence, il écrira ailleurs : «c'est à cet instant que la légèreté, l'allégresse, la béatitude demeurent les seuls

³⁵ *Ibid.*, p. 26.

³⁶ *Ibid.*, p. 177.

³⁷ Voir *ibid.*, p. 177-180, note 1.

³⁸ *Ibid.*, p. 269.

³⁹ J. Derrida, *Marx & Sons* (2002, p. 69-70. Nous soulignons).

affectés qui soient à la mesure de cet événement, comme “expérience inéprouvée”⁴⁰. Intenable, l’absence de résolution perceptive ou téléologique de l’imminence constitue ainsi le moment, ou le *suspens*, proprement éthique et politique sur lequel ouvre *Spectres de Marx*, et qui sera développé plus frontalement dans l’œuvre ultérieure (*Force de loi, Voyous, Pardonner*, etc.).

2. Effets de présence : événementialité et «médialité»

2.1. L’analyse derridienne des médias

Nous pouvons maintenant revenir au problème de méthode que suppose cette formalisation du messianisme, Derrida caractérisant la messianicité comme une sorte d’*a priori* de l’histoire, non tant de son intelligibilité ou de son unité que de son expérience. Comment légitimer la radicalisation des messianismes historiques et la transcendantalisation de la structure qui leur serait sous-jacente sans jamais être elle-même contaminée? En trouvant appui dans le lexique et la méthode de la phénoménologie, Derrida entend mettre en lumière la structure formelle de l’ouverture à l’histoire sans céder en rien aux conditions discursives de la messianicité, qui ne formeraient au mieux que la *ratio cognoscendi* d’une dimension irréductible et indéconstructible de l’ouverture historique, véritable «héritage athéologique du messianisme»⁴¹.

Une telle radicalisation, comprise comme une reconduction à une source manquée tour à tour par tous les messianismes effectifs, paraît pour le moins questionnable en régime de déconstruction, comme Derrida le remarque lui-même :

Que veut dire «radicaliser»? Ce n’est pas, de loin, le meilleur mot. [...] Il s’agirait de faire plus ou moins que «radicaliser» [...], car l’enjeu est justement celui de la racine et de son unité présumée. Il ne s’agirait non pas de progresser encore dans la profondeur de la radicalité, du fondamental et de l’originaire⁴²...

D’une manière plus fidèle à la déconstruction, pour contrebalancer le formalisme de ces descriptions, il s’agirait alors de parcourir les greffes successives d’un texte sans origine ni même d’unité préalable, afin d’y apercevoir les nœuds qui en indiqueraient la langue propre. Étant donné que Derrida ne procède justement à aucune analyse textuelle lorsque vient le temps de décrire la messianicité, trouve-t-on néanmoins des ressources en son œuvre pour nuancer ou compléter ce premier geste formalisant?

Un ensemble notoire de conférences et de textes postérieurs à *Spectres de Marx* — au nombre desquels *Foi et savoir, Surtout, pas de journalistes et Échographies de la télévision* — sont significatifs à cet égard, puisqu’ils

⁴⁰ J. Derrida, *Demeure. Maurice Blanchot* (1998, p. 83).

⁴¹ J. Derrida, *Spectres de Marx* (1993, p. 266).

⁴² *Ibid.*, p. 152.

s'intéressent au déploiement d'une conceptualité chrétienne au sein des télé-technologies contemporaines. Ainsi Derrida présente-t-il un autre versant de son approche de la spectrologie messianique, à savoir que — et c'est là une thèse récurrente — les médias se déploient sous le coup d'un mouvement global de «mondialatinisation», d'une «christianisation qui n'a plus besoin d'Église»⁴³. De l'analyse des «nouvelles nouvelles» (celles qui se donnent en direct et en continu) à celle du télé-évangélisme, Derrida cherche à saisir l'effectuation historique singulière de cette temporalisation de l'histoire qu'il décrivait d'abord sous la forme pure d'une messianicité sans contenu. Un des enjeux communs à ces textes est de déconstruire l'«illusion transcendantale des médias», tâche qui forme un préalable à toute critique de la représentation télévisuelle, au sens le plus large du terme. Contrairement à la tentative de *La voix et le phénomène* de souligner les apories de la temporalité chez Husserl, il ne s'agit plus simplement alors de faire valoir la «non-contemporanéité à soi du présent vivant»⁴⁴, mais le fait qu'une certaine présence se produit et se transmet dans les expériences médiatiques contemporaines (cinéma, bulletins de nouvelles, archives, etc.). À la transcendantalisation de la messianicité succède dans ces textes un intérêt pour l'actualisation ou l'effectuation de la racine messianique à travers des pratiques déterminées d'inscription et de diffusion.

2.2. *La fonction spectralisante des médias*

Hic mortui vivunt, pandunt oracula muti.

La prémisse des analyses derridiennes des médias réactive d'abord les conclusions essentielles de ses premières lectures de Husserl, à savoir qu'«aucun temps n'est de lui-même contemporain»⁴⁵. Ne serait-ce que parce qu'il implique un autre présent pour le ceinturer et une rétention pour le fixer, le présent est impuissant à assurer de lui seul sa propre présence. Or, si le présent n'est pas présent *par lui-même*, il faut, paradoxalement, un surplus de *médiation* pour assurer sa contemporanéité à lui-même.

Ce lien intérieur entre temps et écriture, et plus spécifiquement entre événementialité et médialité dans le cas qui nous occupe, est d'ailleurs posé incidemment à deux reprises déjà dans *Spectres de Marx*. L'analyse de l'«événementialité de l'événement»⁴⁶ menée au chapitre 1 donnait lieu à une analyse très brève, mais significative, de la *médiatisation* des événements, qui se poursuivra au chapitre 2⁴⁷ ainsi que dans le dernier chapitre⁴⁸, intitulé «Apparition

⁴³ J. Derrida, *Foi et savoir* (2001, p. 170).

⁴⁴ J. Derrida, *Spectres de Marx* (1993, pp. 16 et 52).

⁴⁵ *Ibid.*, p. 182.

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 56 et 108.

⁴⁷ Voir *ibid.*, pp. 91-92.

⁴⁸ Voir *ibid.*, p. 258.

de l'inapparent : l'«escamotage» phénoménologique». Il en ressort notamment que les événements globaux ont pour condition d'apparition les «puissances d'abstraction» des médias, compris comme performance télé-technologique⁴⁹. Un événement global est par définition un événement sans témoin flagrant, *direct*, ou unique; il est un événement tel que même celui qui le vit le reçoit toujours déjà à travers une médiation, seul le nombre illimité des «témoins» permettant d'isoler un événement parmi d'autres faits divers du jour. Événementialité et «médialité» sont ainsi désormais co-impliquées ou, à tout le moins, leur «indissociabilité originare»⁵⁰ est aujourd'hui plus que jamais manifeste.

Quel est alors le propre de l'écriture médiatique contemporaine? Elle consiste à allier «artefactualité» et «actuvirtualité», concepts développés principalement dans *Échographies de la télévision*. D'abord, par montage, découpage, censure, *vox populi*, etc., le présent médiatique s'avère être un artifice, toujours déjà en voie de devenir artefact. Ensuite, cette présence fabriquée, devenue événement, perd son ancrage spatial et temporel pour devenir diffusible et répétable :

Le médium des médias (l'information, la presse, la télé-communication, la techno-télé-discursivité, la techno-télé-icongité, ce qui assure en général l'*espacement* de l'espace public, la possibilité même de la *res publica* et la phénoménalité du politique), cet élément même n'est ni vivant ni mort, ni présent ni absent, il spectralise⁵¹.

Les médias d'actualité sont pour ainsi dire une fabrique de fantômes; il y a un caractère manufacturier à leur «spectropoétique», ou «phantomachie».

Or, pour Derrida, ceci est déjà en œuvre avec la parole du Messie. Le christianisme a un destin dès l'origine indistinctement ecclésiastique et évangélique : l'alliance de Dieu avec les hommes ne se réalise que dans l'alliance communautaire et divulguée des hommes entre eux, réunis et unis par la diffusion de la *bonne nouvelle*, de l'évangile. Cette idée de Derrida trouve son fondement dans une analyse des chapitres 32 et 33 de l'*Exode* dans *L'écriture et la différence* :

Dieu s'est séparé de soi pour nous laisser parler, nous étonner et nous interroger. Il l'a fait non pas en parlant mais en se taisant [...]. Dieu ne nous parle plus, il s'est interrompu : il faut prendre les mots sur soi. Il faut se séparer de la vie et des communautés, et se confier aux traces, devenir homme de regard parce qu'on a cessé d'entendre la voix dans l'immédiate proximité du jardin⁵².

⁴⁹ Voir notamment *Foi et savoir* (2001, p. 10).

⁵⁰ J. Derrida, *Spectres de Marx* (1993, p. 92).

⁵¹ *Ibid.*, p. 89.

⁵² J. Derrida, *L'écriture et la différence* (1967b, p. 104).

Les évangélistes racontent, rapportent, relaient une nouvelle dont ils *auraient* été chacun singulièrement témoins en première personne, sans médiation. L'universalité de la foi marque donc le propre de sa révélation. Dans le contexte qui nous occupe, Derrida ne s'intéresse pourtant pas tant directement à ce caractère «mondialiste» du christianisme; il insiste plutôt sur le sens que possédera la présence à partir de la christologie, et en particulier de l'eucharistie, qui fonctionne comme la scène originaire des médias modernes et contemporains.

La foi et l'espérance en la présence de la chair du christ est en effet en jeu dans la foi perceptive qui permet à l'image médiatique d'apparaître comme actuelle. Le temps «direct» (*live*) est eucharistique dans sa structure : il mobilise le même déictique «ici» qui résonne dans *hic es meum corpus*. L'essence du christianisme résiderait dans cette mise en valeur d'une présence destinée à être diffusée et répétée, *en tant que présence*, c'est-à-dire en tant que présentation de la présence, et non représentation de la présence. Une telle foi en la possibilité d'une diffusion répétée du vivant constitue la définition même des télétechnologies chez Derrida. Seulement, cette foi est aujourd'hui «convoquée par la technique elle-même»⁵³ et non par l'adhésion et la conversion plus ou moins consciente à un dogme. Les télétechnologies sont une eucharistie sans dogmatique et incarnée dans la présence perceptive de l'écran.

En outre, à la manière d'un évangile sécularisé, les médias font partout indifféremment pressentir ce qui est sur le point de se produire, non pas en montrant quelque chose, mais en ne le montrant pas, en laissant *pressentir* qu'il y aura bientôt plus à voir. Les images, tant du présent que du passé, doivent *tout au plus* annoncer ce qui pourrait être à venir. Dans un messianisme faible mû par l'attente enthousiaste d'une épiphanie mondaine, les médias paraissent ainsi reprendre, malgré eux, le même attermoiement constitutif de la messianicité : à savoir le report indéfini de l'événement.

Mais cette actualisation des schèmes messianiques dans la temporalité concrète des médias d'information contemporains fait apparaître une aporie : *l'événementialité implique la médialité* (il n'y a et n'y aura d'«événements» que «globalisables», à savoir susceptibles d'une valorisation indifférente à des expériences locales), mais *la médialité ne saurait jamais, pour des raisons d'essence, présenter un quelconque événement* : «C'est le paradoxe de l'anticipation. L'anticipation ouvre à l'avenir, mais du coup elle le neutralise, elle réduit, elle présentifie, elle transforme en mémoire, en futur antérieur, donc en souvenir, ce qui s'annonce comme à venir demain»⁵⁴. Le messianique est ainsi toujours manqué, au profit d'un nouveau messianisme, cette fois médiatique.

Dans ses textes sur les médias, Derrida retrace ainsi les intrications conceptuelles du politique, du théologique et du médiatique, qui se rejoignent dans la

⁵³ J. Derrida et B. Stiegler, *Échographies de la télévision* (1996, p. 117).

⁵⁴ *Ibid.*, p. 118.

nécessaire institution de la présence. Ainsi, la forme pure du messianique semble jeter un éclairage sur la grammaire même du temps. Cela confirme d'une certaine façon l'idée derridienne d'une universalité de la «foi» messianique⁵⁵ : c'est finalement toujours le spectre messianique qui est réécrit, repris, retravaillé, bien qu'il ne se soit jusqu'ici jamais exprimé en tant que tel.

Conclusion

Le «quasi-transcendantal» : une généalogie derridienne?

Les analyses portant sur la messianicité pratiquent-elles une forme de généalogie, consistant à comprendre la formation d'une figure idéale — spectrale certes, mais aussi nécessaire pour penser le politique, comme nous le verrons — à travers ses transformations empiriques? Cette hypothèse demanderait au moins deux bémols pour être recevable.

D'une part, dans le cas de la messianicité, Derrida, loin d'analyser la formation d'une idéalité à partir de l'expérience, analyse à l'inverse les déformations ou malformations du messianique à travers les messianismes concrets. L'épochè du contenu qu'il pratique implique que l'écriture des différents messianismes n'indique au mieux que leur distance irréductible à la messianicité dont ils ne partagent que le nom.

D'autre part, *Spectres de Marx* décrit la généalogie — tant husserlienne que marxiste — comme n'ayant eu à ce jour pour fonction que de tenir lieu de garde-fou contre la prise en compte de la hantise qui opère de l'intérieur de l'expérience. En d'autres termes, les diverses approches que l'on reconnaît comme «généalogiques» auraient, en vertu de leur forme même, consisté à rattacher la dissémination spectrale à une ou des instances avérables en droit, bien que dissimulées ou voilées en fait : le capital, la volonté de puissance, la conscience constituante, etc. Sur ce point, la critique derridienne de Marx est sans compromis : ce dernier aurait neutralisé la puissance du spectre en en pratiquant la genèse uniquement dans le but d'en dénoncer le caractère *idéologique*. Marx se révèle en ce sens «pré-déconstructif»⁵⁶, c'est-à-dire trop attaché encore à défaire les illusions plutôt qu'à nommer leur travail de taupe au sein du discours, même le plus rationnel.

La tâche de la spectrologie doit donc au contraire maintenir jusqu'au bout le suspens, sur quelque source «réelle» du spectre que ce soit. En cela elle partage et maintient quelque chose de la phénoménologie : dans leur jeu respectif, sortir du plan de l'écriture ou des phénomènes pour retourner à un prétendu substrat ontologique qui les précéderait est un coup inadmissible. En 1993, il ne s'agit donc plus tant pour Derrida de dénoncer la téléologie qui guidait en

⁵⁵ Voir J. Derrida, *Foi et savoir* (2001, p. 31), qui traite de la «culture universalisable de cette foi».

⁵⁶ J. Derrida, *Spectres de Marx* (1993, p. 270. Voir aussi pp. 59 et 83).

sous-main tous les fils conducteurs de Husserl, mais plutôt de faire droit à la positivité plénière et généalogiquement irréductible de la phénoménalité du fantôme, pour ainsi penser une contamination originaire du *phanesthai* par le *phantasma*, terme que Derrida rapproche d'ailleurs du «noème» de Husserl, en tant qu'ils ne sont ni dans la conscience, ni dans le monde⁵⁷. La question est alors de savoir comment se connaît en propre ce *phantasma*, s'il ne se montre jamais en tant que tel au sein du discours ni de l'expérience.

Quel est alors, méthodiquement parlant, le statut d'une telle idée spectrale qui reprend, tout en s'en affranchissant, des spectres effectifs? Quel sens peut avoir la production d'idées en déconstruction en rapport à l'exigence (classique) de fondation? La messianicité fait partie de ces concepts qui reçoivent chez Derrida le statut difficile de «quasi transcendantal»⁵⁸. L'idée du messianique pur maintient le *nom* du Messie afin de préserver l'écart «toujours irréductible entre l'ouverture de la *possibilité (comme structure universelle)* et la *nécessité déterminée* de telle ou telle religion»⁵⁹. Le caractère quasi-transcendantal de la messianicité a pour vocation de maintenir le temps de l'imprévisible et du peut-être, qui est le sens et la condition de la liberté. Au risque de paraître naïves historiquement, les analyses derridiennes de la messianicité semblent alors se revendiquer implicitement du droit, voire du devoir, de ne pas chercher au sein d'un canon donné d'avance les attestations d'une idée qu'il faut au contraire risquer poser, d'abord pour faire parler des sources diverses et, ultimement, pour rendre possible un saut vers une «démocratie à venir», hors de tout horizon conditionné.

Une politique «au-delà du présent vivant»?

Bien que la question du politique ne fasse en définitive qu'effleurer la surface du texte, *Spectres de Marx* doit en effet se lire comme des prolégomènes à une réflexion sur le politique, qui prendraient en compte la phénoménalité sur-naturelle qui s'y trouve toujours en jeu. La «messianicité sans messianisme» proposée par Derrida concerne d'un seul coup histoire et politique dans la mesure où elle vise à concevoir une disposition radicale ouvrant sur la justice, la démocratie, la communauté, etc., celles-ci étant toutes à venir, en une exigence autant pressante qu'indéfinie et en elle-même au-delà du possible actuel. Le politique a toujours ainsi à voir avec le temps, dès lors qu'on y entend quelque chose de plus radical que le seul sentiment et les seules coordonnées de l'«époque». Il en va plutôt d'une structure selon laquelle ce qui pourrait advenir nous affecte, voire nous menace, déjà. Derrida aperçoit justement dans la messianicité une condition pour une autre politique, distincte de la simple gestion, qui est toujours gestion *du présent*, même lorsqu'elle se fait à long terme ou pour les générations futures.

⁵⁷ Voir J. Derrida, *Spectres de Marx* (1993, p. 215, note 2) et *Marx & Sons* (2002, p. 82).

⁵⁸ J. Derrida, *Spectres de Marx* (1993, p. 267) et *Marx & Sons* (2002, p. 73 et 79).

⁵⁹ J. Derrida, *Foi et savoir* (2001, p. 88).

Du démocratisme communicationnel de Habermas au libéralisme glorieux de Fukuyama en passant par le marxisme lacanien de Žižek, on aura reproché à la déconstruction derridienne de différer l'action politique, voire de tolérer cyniquement et même faciliter ce faisant une forme de déterritorialisation capitaliste⁶⁰. Pourtant, Derrida est ferme à cet égard : «Pourquoi insister sur l'imminence, sur l'urgence et l'injonction, sur tout ce qui en elles n'attend pas?»⁶¹, sinon justement pour «être juste : *au-delà du présent vivant en général* — et de son simple envers négatif»⁶². La justice ne peut être attendue que d'une transformation de l'attente, par l'intensification d'une imminence qui ne se satisfait pas d'objets et de réquisits particuliers. Seule une transformation d'une disposition fondamentale au temps peut ouvrir à une nouvelle approche du et de la politique. *Spectres de Marx* contient à cet effet l'intuition cruciale mais implicite selon laquelle les projets politiques ont toujours été pensés sur la base d'un même régime de présence, leurs variations générales de forme (classicisme, utopisme, apocalyptisme, conservatisme, etc.) correspondant à autant de «présents modalisés»⁶³.

La messianicité invite plutôt à penser, *par impossible*, un tout autre temps qui puisse être. Qualifiée d'«indifférence singulière»⁶⁴, c'est toute la grammaire ou l'écriture affective du politique qui demanderait à être réécrite dès lors que l'appel ou l'injection à agir retentit au sein d'une attente désertique, sans céder d'avance aux passions de la nostalgie, du ressentiment, etc. Et pourtant, cette attente de l'à-venir n'est pas dépourvue d'affects :

Qui n'a jamais été assuré que l'attente du Messie n'était pas, dès l'origine, par destination et invinciblement, une peur, la terreur insoutenable, donc la haine de ce qu'on attend ainsi? Et dont on voudrait à la fois accélérer et retarder infiniment la venue, comme la fin de l'avenir? Et si les penseurs du «dangereux peut-être» ne peuvent

⁶⁰ Voir Slavoj Žižek, «The Real of Sexual Difference», dans *Interrogating the Real* (2005, p. 314-315). Pour Richard Kearney, l'universalité du messianique et l'inconditionnalité de l'hospitalité derridiennes sacrifient l'épiphanie du visage individuel de l'autre qui advient effectivement («Derrida and Atheistic Messianism», 2015, pp. 202 et suivantes). Antonio Negri reproche pour sa part à Derrida de ne faire plus aucune place possible pour quelque «ontologie politique» que ce soit.

⁶¹ J. Derrida, *Spectres de Marx* (1993, p. 60).

⁶² *Ibid.*, p. 17 (nous soulignons).

⁶³ *Idem.*

⁶⁴ «Cette indifférence au contenu n'est pas une indifférence, ce n'est pas une attitude d'indifférence, au contraire. Marquant toute ouverture à l'événement et à l'avenir comme tels, elle conditionne donc l'intérêt et la non-indifférence à quoi que ce soit, à tout contenu en général. Il n'y aurait sans elle ni intention, ni besoin, ni désir, etc.» (J. Derrida, *Spectres de Marx*, 1993, p. 123-124).

qu'être dangereux, s'ils ne peuvent signifier ou apporter que la menace en même temps que la chance, comment pourrais-je souhaiter leur venue sans du même coup la redouter et tout faire pour qu'elle n'ait pas lieu, jamais? Tout pour que le rendez-vous soit à jamais manqué dans le faux bond. [...] la phrase messianique porte en elle une irrésistible dénégation. Une contradiction structurelle y convertit a priori l'appelé en refoulé, le désirable en indésirable, l'ami en ennemi. Et réciproquement. L'autre à venir (le messie, le penseur du dangereux «peut-être», le dieu, quiconque viendrait dans la forme de l'événement, c'est-à-dire de l'exception et de l'unique), je dois par définition le laisser libre de son mouvement, hors d'atteinte pour ma volonté ou pour mon désir, au-delà de mon intention même⁶⁵.

Hors d'une métaphysique de la présence pensée sous le modèle de la présence vivante, un nouveau rapport à l'action semble possible, dès lors que l'attente est reconfigurée pour se défaire de ses modalités messianiques traditionnelles : précipitation, espoir, etc. Il ne s'agirait plus tant de chercher un salut par l'action d'un programme, mais d'assumer un certain suspens au sein d'une histoire que l'on n'écrit pas nous-mêmes, mais qui n'est pas écrite non plus d'avance. Soumis aux forces du non-présent vivant, la décision «doit à la fois rester aussi indécidable et donc aussi décisive que l'avenir même»⁶⁶.

⁶⁵ J. Derrida, *Politiques de l'amitié* (1994a, p. 198).

⁶⁶ *Ibid.*, p. 46.

Références bibliographiques

Sans auteur

2000 *Derrida et la phénoménologie* [numéro thématique], *Alter. Revue de phénoménologie*, n° 8.

Blanchot, Maurice

1980 *L'écriture du désastre*, Paris, Gallimard.

Caputo, John

1997 *The Tears and Prayers of Jacques Derrida. Religion without Religion*, Bloomington (IN), Indiana University Press.

Critchley, Simon

1999 *Ethics-Politics-Subjectivity*, Londres/New York (NY), Verso.

Derrida, Jacques

1967a *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, Presses universitaires de France.

Derrida, Jacques

1967b *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil.

Derrida, Jacques

1986 *Schibboleth. Pour Paul Celan*, Paris, Galilée.

Derrida, Jacques

1987 *Ulysse gramophone. Deux mots pour Joyce*, Paris, Galilée.

- Derrida, Jacques
 1993 *Spectres de Marx*, Paris, Galilée.
- Derrida, Jacques
 1994a *Politiques de l'amitié*, Paris, Galilée.
- Derrida, Jacques
 1994b *Force de loi*, Paris, Galilée.
- Derrida, Jacques
 1998 *Demeure. Maurice Blanchot*, Paris, Galilée.
- Derrida, Jacques
 2000 *Le toucher; Jean-Luc Nancy*, Paris, Galilée.
- Derrida, Jacques
 2001 *Foi et savoir; suivi de Le siècle et le pardon*, Paris, Seuil.
- Derrida, Jacques
 2002 *Marx & Sons*, Paris, Galilée.
- Derrida, Jacques et Bernard Stiegler
 1996 *Échographies de la télévision. Entretiens filmés*, Paris, Galilée.
- Gibbs, Robert
 2005 «Messianic Epistemology», dans Yvonne Sherwood et Kevin Hart, dir., *Derrida and Religion. Other Testaments*, New York (NY)/Londres, Routledge, p. 297–307.
- Gondek, Hans-Dieter et László Tengelyi
 2001 *Neue Phänomenologie in Frankreich*, Berlin, Suhrkamp.
- Husserl, Edmund
 1989 *Chose et espace. Leçons de 1907*, trad. J.-F. Lavigne, Paris, Presses universitaires de France.
- Kearney, Richard
 2015 «Derrida and Atheistic Messianism», dans Edward Baring et Peter E. Gordon, dir., *The Trace of God: Derrida and Religion*, New York (NY), Fordham University Press, p. 199–212.
- Lawlor, Leonard
 2002 *Derrida and Husserl. The Basic Problem of Phenomenology*, Bloomington (IN), Indiana University Press.
- Milbank, John
 1991 *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*, Hoboken, Wiley.
- Sanders, E. P.
 1983 «The Genre of Palestinian Jewish Apocalypses», dans David Hellholm, dir., *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, Tübingen, Mohr, p. 447–459.
- Sprinker, Michael, dir.
 1999 *Ghostly Demarcations: A Symposium on Derrida's Specters of Marx*, Londres/New York (NY), Verso.
- Žižek, Slavoj
 2005 *Interrogating the Real*, New York (NY)/Londres, Continuum.