

Laval théologique et philosophique



Questions et réponses - *Spectre de Marx*. Entretien avec Jacques Derrida

Christian Boissinot

Volume 50, Number 3, octobre 1994

Problèmes d'éthique contemporaine

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/400875ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/400875ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Boissinot, C. (1994). Questions et réponses - *Spectre de Marx*. Entretien avec Jacques Derrida. *Laval théologique et philosophique*, 50(3), 619–627.
<https://doi.org/10.7202/400875ar>

Tous droits réservés © Laval théologique et philosophique, Université Laval, 1994

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

<https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/>

érudit

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

<https://www.erudit.org/en/>

□ questions et réponses

SPECTRES DE MARX. ENTRETIEN AVEC JACQUES DERRIDA

Christian BOISSINOT

Au jugé, l'association des noms de Marx et de Derrida a un petit quelque chose d'incongru. Si, à quelques exceptions près (et encore), tous les ténors de la philosophie française depuis plus d'un siècle se sont escrimés, à un moment ou à un autre de leur itinéraire intellectuel, avec l'œuvre de Marx, bien malin celui qui aurait été capable, en toute certitude et sans raccourci avant la parution de *Spectres de Marx*¹, de dire force choses sur le commerce entretenu par Derrida avec la pensée marxiste. De Platon à Lévinas, en passant par Rousseau, Kant, Hegel et Heidegger, pour ne nommer qu'eux, il est notoirement connu que Derrida s'est livré à une lecture parfois contestée mais toujours minutieuse, lucide, inédite des grands textes de notre tradition occidentale: Tous les grands textes de la tradition: sauf ceux de Marx. Le lecteur un tant soit peu attentif de Derrida aura certes relevé au passage quelques brèves — toujours prudentes — allusions à Marx mais, à notre connaissance, elles ne sont pas légion². Aucun commentaire de fond, aucune discussion véritable avec Marx. Pourquoi ce silence, certains diraient cette conspiration du silence? Dissimulerait-il une allégeance tacite? On connaît le proverbe: qui ne dit mot consent et, après tout, à en croire les historiens, un marxisme aurait naguère incontestablement passé alliance avec Derrida dans la revue *Tel Quel*³.

1. Cf. *Spectres de Marx. L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Paris, Galilée, 1992.

2. Parmi les passages les plus significatifs et les plus souvent cités, on notera les suivants: cf. «Hors-livre», dans *La dissémination*, Paris, Seuil, 1972, p. 42 et suiv.; *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967, p. 123, 173-175; «La mythologie blanche», dans *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972, p. 255-257. Fruit de la curiosité des interviewers ou du hasard? Toujours est-il que les entretiens avec Derrida jettent parfois une lumière plus vive sur sa relation avec le marxisme. Cf. *Positions, Entretiens avec H. Ronse, J. Kristeva, J.-L. Houdebine, G. Scarpetta*, Paris, Minuit, 1972, p. 66, 69, 85 et suiv., 91, 100, 111, 136; «Ja, ou le faux-bond» (mars 1977), dans *Points de suspension*, Paris, Galilée, 1992, p. 76 et suiv.; «Le presque rien de l'imprésentable», entretien avec C. Descamps (31 janvier 1982), dans *Points de suspension*, p. 86 (Descamps rappelle qu'en 1976, dans le cadre du Greph, Derrida aurait consacré un séminaire à un ensemble de textes marxistes — Marx, Engels, Gramsci, Althusser, Balibar — portant sur les questions de l'idéal et des superstructures. Ce séminaire a-t-il fait l'objet d'une publication? Nos recherches sont demeurées vaines). En contrepoint, il est remarquable de constater que la quasi-absence du nom de Marx et de la terminologie marxiste dans les travaux de Derrida n'a pas empêché laudateurs et critiques d'esquisser un lien, souvent problématique et ténu, entre marxisme et déconstruction. Aux pages 152-153 de *Spectres de Marx* (dorénavant *SM*), Derrida salue quelques-unes de ces tentatives. Le chercheur armé d'une grande patience consultera avec profit la belle bibliographie de et sur DERRIDA, *Jacques Derrida. An Annotated Primary and Secondary Bibliography*, W.R. Schultz et L.L.B. Fried, New York and London, Garland Publishing Inc., 1992.

3. Cf. E. MERMILLOD, «Philosophie», dans *Encyclopaedia Universalis*, corpus 18, France, 1989, p. 69-77.

Rapport énigmatique entre Derrida et l'œuvre de Marx donc, qui a nourri bien des ambiguïtés et qui réclame que nous procédions degré par degré.

À l'époque où Derrida réchauffait encore les bancs de l'École normale supérieure et où il commença à écrire, soit à la fin des années 50 et au début des années 60, le marxisme, à n'en pas douter, était dominant. En plus d'être marqué par ce dernier, le milieu intellectuel était intimidé par ce qui se présentait comme les « Lumières » de notre siècle⁴. Le marxisme, en un mot, régnait en maître et ce règne allait parfois de pair avec un dogmatisme aux allures menaçantes. Derrida avouait toutefois en 1977 être « resté froid devant tel ou tel déchaînement d'une dogmatique "marxiste" ou pseudo-marxiste, même quand elle se voulait terroriste ou intimidante, et parfois tout près des lieux où je passais⁵ ». Encore fallait-il s'entendre sur le sens et la portée de l'expression « resté froid » ou de marbre :

La dogmatique marxiste ou pseudo-marxiste ne me laissait pas de marbre, c'est-à-dire que j'ai essayé de rester vigilant, de ne pas y céder, de tenir un discours qui était au moins potentiellement critique à l'égard de cette dogmatique marxiste. Mais elle ne me laissait pas de marbre si laisser de marbre signifie laisser indifférent. Je m'y suis intéressé, j'ai essayé de voir ce qui se passait, de voir à quelle nécessité ou conjoncture historique et politique répondait cette dogmatique, comment elle s'était formée, quelle était sa stratégie. Cela explique le fait que je n'ai pas été indifférent, cela explique que pendant longtemps, tout en gardant mes distances (ce qui peut laisser penser en effet que j'étais de marbre), je me suis interdit les critiques frontales à l'égard des discours marxistes. Je ne parle pas ici des vieux dogmatismes ou même de certains développements de la pensée marxiste comme celui d'Althusser, qui représentait, à l'intérieur du champ communiste français, du champ marxiste en général, une tentative critique pour sortir d'un certain dogmatisme, d'un certain empirisme. Je n'étais pas, pour dire les choses vite, d'accord avec Althusser, mais je ne voulais pas non plus, en m'opposant à lui, faire indirectement le jeu de ses adversaires, c'est-à-dire de ce qu'il y avait de très figé, immobilisé, paralysé, dogmatique dans le parti communiste français et dans le vieux discours. Donc, je n'étais pas de marbre ; simplement, j'essayais de calculer ce qui était politiquement le plus opportun. Que j'aie calculé bien ou mal, je ne sais pas, mais je m'y suis beaucoup intéressé et mes silences ne signifiaient pas l'indifférence ou la froideur. C'était simplement une difficulté à évaluer le meilleur geste à faire. (Je parle en ce moment des années 60, de la fin des années 60 et du début des années 70). Mais pour ceux qui veulent bien me lire, je crois que j'avais dès lors multiplié des signes discrets de mes positions, de mes réticences, une sorte de stratégie, au moins en pointillé, à l'égard du discours, de la pratique marxiste et de la pratique des partis communistes⁶.

Cette prise de distance vis-à-vis des milieux d'obédience marxiste qui pullulaient alors en France devait-elle être comprise à partir de motivations exclusivement philosophiques ? Il appert que oui puisqu'il ne faut pas oublier que Derrida déchiffrait la métaphysique encore à l'œuvre dans le marxisme. En dépit de ces précisions, la question demeure entière : pourquoi ne s'être jamais expliqué, sans détour, avec Marx et le marxisme ? Quelques phrases, grappillées ça et là, pouvaient à cet effet servir de guides. À une question de Jean-Louis Houdebine, qui souhaitait vivement une rencontre de la déconstruction du discours logocentriste et du texte matérialiste, Derrida répondit que cette « rencontre » lui semblait « absolument nécessaire » mais que le temps n'était pas encore venu, compte tenu de la difficulté, de l'hétérogénéité et de l'importance décisive de l'enjeu historique

4. Cf. « Le presque rien de l'imprésentable ».

5. Cf. « Ja, ou le faux-bond », p. 76.

6. Les citations qui ne sont suivies d'aucune référence sont extraites d'une série d'entretiens que nous eûmes avec Monsieur le professeur Derrida, à Paris, à la fin de l'année 1993. Les réponses gardent ici le style et la spontanéité de l'oral. Cf. également, *SM*, p. 36, où il note qu'il s'opposait « au "marxisme" ou au "communisme" de fait (l'Union soviétique, l'Internationale des partis communistes, et tout ce qui s'ensuivait) mais entendait "ne jamais le faire à partir de motivations conservatrices ou réactionnaires, ni même de positions de droite modérée ou républicaine" ».

du texte marxiste. Une élaboration théorique restait donc « encore à venir » car, avouait-il, « malgré l'immense travail qui a été fait dans ce domaine, une élaboration décisive n'a pas encore été accomplie, cela pour des raisons historiques nécessaires qu'on ne pourra analyser, précisément, qu'en cours d'élaboration⁷ ». Une dizaine d'années plus tard, Derrida prévenait déjà ceux qui se croyaient « enfin débarqués sur le continent du post-marxisme⁸ ». À nouveau, il soulignait l'extrême complexité du champ théorico-politique marxiste et reportait une discussion approfondie. Et dans un chapitre du Rapport pour la fondation du Collège International de Philosophie, il faisait état du retrait massif et récent des orthodoxies marxistes comme l'une des composantes du « réveil philosophique » actuel, en précisant que ce retrait, loin de signifier un acte de décès ou une page tournée, devait « provoquer une réélaboration rigoureuse de l'héritage de Marx, et une plus grande ouverture à des problématiques modernes contre lesquelles il s'était souvent protégé⁹ ». Ces quelques remarques, loin d'être gratuites, préfiguraient, comme toujours chez Derrida, un travail à venir. Aujourd'hui, pour réactiver sa mise en garde et se livrer à un véritable examen de l'héritage marxiste, il publie un livre sur Marx, qui se veut certes un travail d'exégète mais d'abord et avant tout un geste politique :

Vous avez raison de dire que ce que je tente n'est pas simplement une exégèse. *Spectres de Marx* est un geste politique, une prise de parti, je l'ai dit clairement. Il y a même dans le style de cette prise de parti quelque chose de rapide, de précipité, c'est-à-dire je n'ai pas voulu attendre (ce texte est d'abord une conférence¹⁰, une sorte de réponse à une situation). Je souhaite que cela reste aussi le commencement d'un travail d'exégèse. Je n'ai pas renoncé totalement, bien que dans ce livre, je ne l'aie pas poussé assez loin, à la lecture du texte de Marx, à une lecture attentive, aussi micrologique que possible. Il y a certains passages dans mon livre d'ailleurs qui sont de ce type-là, où je me rapproche du texte de Marx (Le dix-huit Brumaire ou la polémique avec Stirner), où j'essaie de regarder de près le texte de Marx. Mais évidemment, le souci d'une interprétation exégétique est ordonné à une visée politique, à une prise de parti. Cela dit, à supposer que nous pensions à une sorte de dualité, de concurrence entre les deux gestes (la prise de parti politique et la lecture exégétique), même si ces deux gestes étaient différents, il se trouve que la lecture que je fais de Marx dans ce livre est une lecture aussi déconstructrice. Il y a des réserves à l'égard d'un certain geste philosophique de Marx et qui, par conséquent, infléchissent la manière dont je prends parti politiquement, c'est-à-dire d'une manière très particulière, si on y regarde de près. Il ne s'agit pas de rejoindre le parti communiste. Virtuellement, même si je ne développe pas assez ce geste, ma lecture de Marx a un lien essentiel avec la forme de prise de parti que j'ai choisie dans ce livre, qui en appelle à une nouvelle Internationale [nous y reviendrons], qui est une attitude critique, déconstructrice à l'égard du parti, de la forme « parti », la croyance de Marx en la possibilité d'en finir avec les fantômes. Il y a beaucoup de points qui permettraient d'interpréter ce livre comme un livre aux effets déconstructeurs très [...] ravageurs (rires) à l'égard d'un certain Marx. Et ça, ça dépend aussi de la lecture et d'un certain type de lecture. Par conséquent, il y a un travail d'exégète et je souhaite qu'on fasse attention au travail d'exégèse (même s'il est insuffisant, seulement esquissé) parce que ce travail n'est pas séparable de la forme de prise de parti. [...] Cette prise de parti était nécessaire en raison du consensus conjuratoire, d'exorcisme à l'égard de Marx. Je crois qu'il y a un grand risque à laisser s'installer une nouvelle dogmatique néolibérale, anti-marxiste. Pas seulement dans les esprits ou dans l'université, mais dans toute la rhétorique

7. Cf. *Positions*, p. 86. Derrida apporte, dans l'ouvrage qui nous intéresse au premier chef (*SM*, p. 151), une précision supplémentaire. S'il s'est toujours montré prudent dans la stratégie de ses références à Marx, « c'est que l'ontologie marxiste, l'appellation de Marx, la légitimation selon Marx étaient en quelque sorte trop solidement *arraisonnées*. Elles paraissaient soudées à une orthodoxie, à des appareils et à des stratégies dont la moindre faute n'était pas seulement qu'elles fussent, en tant que telles, privées d'avenir, privées de l'avenir même. »

8. Cf. « Ja, ou le faux-bond », p. 76.

9. Cf. « Titres (pour le Collège International de Philosophie) » (1982), dans *Du droit à la philosophie*, Paris, Galilée, 1990, p. 556.

10. Il s'agit en fait d'une conférence prononcée au cours de deux séances au mois d'avril 1993, à l'université de Californie, à l'ouverture d'un colloque international ayant pour titre : « *Whither marxism ?* »

politique, dans tout ce qui gouverne le monde aujourd'hui. Je crois qu'au fond c'est ça qui m'a dicté ce geste.

Au dire de Derrida, on le voit mieux maintenant, cette prise de parti s'avérait donc nécessaire en raison d'une espèce de consensus pour lequel toute référence à Marx est devenue maudite, consensus qui se glisse confortablement sous les couvertures du sacro-saint libéralisme. Comme si, dans l'espace public (discours politique, médiatique et intellectuel), on s'entendait pour déclarer à l'unisson que Marx est bel et bien mort et enterré, que le marxisme est en pleine décomposition, que son œuvre est définitivement classée et que l'on pourra, enfin, sérieusement, s'occuper de lui et le traiter comme tout autre philosophe, sans parti pris (*SM*, 37). Toutefois, paradoxe troublant, ce discours a pour Derrida un air de déjà-vu. Tous ces thèmes eschatologiques, note-t-il, faisaient partie dans les années 50 de la culture élémentaire des philosophes de sa génération, étaient en quelque sorte leur pain quotidien, un pain d'apocalypse que tous avaient naturellement à la bouche. Ainsi, « une certaine fin du communisme marxiste n'a pas attendu l'effondrement récent de l'U.R.S.S. et de tout ce qui en dépend dans le monde » (*SM*, 37). La lecture de ceux que Derrida surnomme les « classiques de la fin » est là pour en témoigner. En somme, la question « *Whither marxism ?* » avait déjà retenti. Doit-on en conclure, demande-t-il, que le brouhaha médiatique des discours actuels repose sur un pur anachronisme ? Ces discours seraient-ils en retard sur une certaine apocalypse ? Que non. La question retentit certes à nouveau aujourd'hui, c'est la même question, mais non pas une simple répétition. Différence dans le retentissement. Les discours dominants, voire dominateurs, font coïncider la fin, la mort de toute la tradition marxiste avec la fin de l'histoire tout court. Et ce serait là la « bonne nouvelle ». Parmi ces discours, l'ouvrage de Francis Fukuyama, intitulé *La Fin de l'histoire et le Dernier Homme*¹¹, apparaît aux yeux de Derrida exemplaire et incontournable. La thèse principale de cet ouvrage se laisse résumer comme suit : Marx et le marxisme n'auraient été que de mauvais moments à passer. L'orientation idéale, le *telos* de la plus grande partie de l'humanité serait sans conteste la démocratie libérale, *telos* déjà impliqué dans une histoire de l'humanité cohérente et orientée, malgré l'accumulation de catastrophes qui pourraient nous en faire douter. « La bonne nouvelle est arrivée » n'hésite pas à proclamer Fukuyama. À l'horizon se dessine la Terre promise, sorte d'alliance du libre marché et de la démocratie libérale¹².

Cette thèse, et le ton employé par l'auteur, avait de quoi soulever l'ire de maints observateurs. La discussion qu'engage Derrida avec ce livre est intéressante à plus d'un titre. Premièrement, il est rare de le voir prendre aussi violemment à partie un ouvrage dont il souligne par ailleurs, fort poliment, les mérites. Pour paraphraser Derrida et Shakespeare (à défaut de pouvoir rendre justice aux belles pages que Derrida consacre à *Hamlet*, principalement à l'acte I), disons que l'ouvrage de Fukuyama le fait littéralement « sortir de ses gonds » (*out of joint*). Ses remarques sont étonnamment cinglantes. Il qualifie ce « nouvel évangile » d'impudent, de rhétorique, de confus, d'incohérent, de naïf, d'une affligeante primitivité, de sophisme grossier, bref de livre, pour arrêter là la nomenclature, qui se prive de toute crédibilité¹³. Mais ce livre ne constitue en fait que la pointe la plus visible de la rhétorique néo-libérale qui cherche, en proclamant un « nouvel ordre mondial », à installer une forme d'hégémonie qualifiée par Derrida de sans précédent. Par-delà ou en deçà des attaques frontales qu'il ne pouvait éviter de susciter, Derrida est d'avis que l'incohérence d'un tel ouvrage joue tout de même « un rôle de signal symptomatique dont il faut tenir le meilleur compte »

11. *The End of History and the Last Man*, New York. The Free Press, 1992 ; trad. française par D.A. CANAL, Flammarion, 1992.

12. Derrida se penche longuement sur les connotations « évangéliques » de ces figures. Cf. *SM*, 97-127.

13. Cf. *SM*, 115-116 : « Il vaudrait mieux se demander pourquoi ce livre, avec la "bonne nouvelle" qu'il prétend apporter, est devenu un tel gadget médiatique, et pourquoi il fait fureur sur tous les supermarchés idéologiques d'un Occident angoissé. On y achète ce livre comme une ménagère se jette sur le sucre et sur l'huile, quand il en reste, aux premières rumeurs de guerre ».

(*SM*, 118). Bien que plusieurs textes et engagements de Derrida puissent être lus dans une optique politique, et qu'il ait un jour prétendu qu'il ne pensait qu'au « champ politique », quoi qu'il y paraît¹⁴, reste que ce signal l'a, véritablement, tiré de son sommeil (dogmatique ?) en éveillant son attention et l'attention de ses lecteurs aux enjeux idéologiques et politiques du moment, lui forçant en quelque sorte la plume pour écrire *Spectres de Marx*, livre intempestif qui, il l'espère, vient à temps.

En quoi consiste cette prise de position politique explicitement déclarée ? Disons dès l'abord que Derrida se montre lucide : « La machine à dogmes et les appareils idéologiques "marxistes" (États, partis, cellules, syndicats et autres lieux de production doctrinale) sont en cours de disparition » (*SM*, 35). Sauf qu'à l'encontre de l'analyse du discours dominant qui bombe le torse de la bonne conscience du capitalisme et qui danse sur la tombe de Marx, Derrida diagnostique les dix plaies de ce « nouvel ordre (désordre) mondial », sorte de tableau noir qui met selon lui en péril la démocratie : chômage, exclusion massive de citoyens sans abri de toute participation à la vie démocratique, guerre économique, aggravation de la dette extérieure, dissémination de l'armement atomique, etc. L'horizon n'a jamais été aussi sombre et menaçant. Comment pourrions-nous négliger « cette évidence macroscopique, soupire Derrida, faite d'innombrables souffrances singulières : aucun progrès ne permet d'ignorer que jamais, en chiffre absolu, jamais autant d'hommes, de femmes et d'enfants n'ont été asservis, affamés ou exterminés sur la terre » (*SM*, 141). Cette phrase résonne douloureusement, comme un air de violoncelle. Car à trop vouloir conjurer, exorciser le marxisme, le « nouvel ordre mondial » s'expose aux plus graves déconvenues. Or, chose sûre, il n'y aura « pas d'avenir sans Marx. Sans la mémoire et sans l'héritage de Marx : en tout cas d'un certain Marx, de son génie, de l'un au moins de ses esprits » (*SM*, 36). Nul besoin d'être marxiste, prétend Derrida, pour se rendre compte de ceci : nous sommes tous (mais non pas seulement), que nous le voulions ou le sachions, des héritiers de Marx et du marxisme.

Toute la difficulté réside dans la gestion de cet héritage, en vue d'en assumer le plus vivant. Car telle est l'hypothèse, le parti pris de Derrida : il y a plus d'un esprit de Marx. En affirmant ceci, Derrida ne campe pas au bord de l'imposture. Les spectres du communisme, du totalitarisme, du néo-stalinisme, du désastre socio-techno-économique ou écologique continuent de nous hanter (*SM*, 37 et 150). Mais il y a deux autres esprits du marxisme auxquels il est aujourd'hui impossible de renoncer : l'esprit de la critique, que Marx lui-même hérite des Lumières, critique radicale, autocritique interminable, et l'esprit de l'affirmation émancipatoire et messianique, à supposer qu'on puisse le libérer de toute dogmatique, de toute détermination métaphysico-religieuse et de tout messianisme¹⁵. Il est impératif de s'inspirer de ces deux esprits pour que s'organise une contre-

14. Cf. « Le presque rien de l'imprésentable », p. 92.

15. Les circonstances n'ont pas permis à Monsieur le professeur Derrida de répondre à une question qui nous tenait. Nous la reproduisons ici dans ses grandes lignes : « Le motif de la déconstruction, vous y insistez, a toujours été inséparable d'une logique de la spectralité. Cette logique paradoxale de l'altérité et de la différence, qui cherche, en débordant le geste réducteur et appropriatif de la logique métaphysique, à inscrire et à laisser s'inscrire le tout autre, l'étranger, le spectre dans la langue du même, a de quoi donner des frissons. S'il est vrai que nous ne voyons pas qui nous voit et qui fait la loi, que nous ne pouvons l'identifier en toute certitude, que nous sommes livrés à sa voix et condamnés, tel Hamlet, à le croire sur parole, qu'un autre peut toujours mentir, se déguiser en fantôme et qu'un autre fantôme peut aussi se faire passer pour celui-ci, comment pouvons-nous exercer notre oreille, la luxer, la rendre attentive aux "bonnes" sonorités afin que nous puissions apprendre à vivre en nous entretenant avec lui, avec eux, avec ceux de Marx, par exemple ? » Cette question, il va sans dire, n'avait d'autre but que de rendre perceptible, et non de dénoncer, ce qui nous semble être une ambiguïté gisant au foyer de la thèse de ce livre. Après plusieurs lectures, qui gardaient constamment à l'esprit cette idée chère à Derrida qui veut que la responsabilité soit l'épreuve même de l'indécidabilité, nous ne comprenons toujours pas la teneur de ce « principe de sélectivité » qui permettrait de « trier » ces spectres intempestifs et de les « hiérarchiser » (*SM*, 144). Si tant est que la « responsabilité originaire » dont il parle, notamment dans *Heidegger et la question*, est bien le propre de l'homme lorsque celui-ci acquiesce, dit « oui » à l'Autre (le spectre) qui, dans sa venue, dit lui aussi « Viens »,

conjuraison, susceptible « de produire des événements, de nouvelles formes d'action, de pratique, d'organisation » et qui ne renonce pas « à un idéal de démocratie et d'émancipation » mais essaie « plutôt de le penser et de le mettre en œuvre autrement¹⁶ » (SM, 147 et 149). Une « nouvelle Internationale » se cherche à travers les crises et les crimes du droit international dans la dénonciation des limites et des excès des discours sur les droits de l'homme. En fait, assure Derrida, la « nouvelle Internationale » existe déjà. Elle est ce qui cherche un nouveau droit international mais elle est aussi un lien intempestif, discret, non clandestin qui unit hommes et femmes de la terre, lien de souffrance et d'espérance qui rappelle à l'amitié d'une alliance sans institution, parti, patrie, communauté nationale, co-citoyenneté, dans la critique théorique et pratique (inspirée des esprits de Marx) de l'état du droit international.

Derrida a parfaitement conscience qu'il ne plaira pas aux marxistes, encore moins à tout le monde, en écrivant ceci. Pourtant, c'est au nom de la justice qu'il explique avoir décidé de hausser le ton. La justice : ce concept indéconstructible, à distinguer du droit, qu'il identifie à la déconstruction. Les pages qu'il consacre ici à cette étonnante identification présupposent un texte¹⁷ qui a provoqué quelques remous aux États-Unis, et annoncent un livre à venir :

Le titre du colloque était « La déconstruction et la possibilité de la justice ». Autrement dit, la question implicite ouverte par le titre même de ce colloque et que j'ai essayé par la suite d'élaborer dans mon texte était : « La déconstruction, comme on le dit trop souvent, est-elle neutre ou indifférente à l'égard des questions d'éthique, de droit, de justice ou bien y a-t-il dans ce que l'on appelle d'un mot rapide la "déconstruction" de quoi engager autrement le problème, non seulement juridique mais fondamental du droit et de la justice ? ». Après quelques considérations générales sur ces stéréotypes courants, j'ai tenté de réélaborer la question. En deux temps. Dans un premier temps, j'ai essayé d'analyser, à partir de textes de Montaigne et de Pascal, ce qui s'appelle la fondation mystique de l'autorité (ce sont des mots de Montaigne, repris par Pascal), i.e. ce qui, au fond, tout en justifiant l'autorité juridique et politique, ne relève pas du droit. La présupposition non juridique du droit. Cette structure qui veut que fonder, instituer, constituer soient des moments qui ne relèvent pas de ceux-là même qu'ils fondent. Autrement dit, le fondement du droit n'est pas juridique et il y a là une sorte de violence qui n'est pas injuste, qui n'est pas illégale, qui n'est pas décidable en termes de droit, mais qui, dans la mesure où elle inaugure, est une violence. Quel est le statut de cette violence-là et qu'est-ce qu'une exigence de justice qui se soustrait en quelque sorte à l'appareil conceptuel du droit ? À partir de ces questions très générales et de ce qui me paraît être un point de vue déconstructif sur ces questions, j'avais posé en axiome que l'idée de justice qui guide la déconstruction du droit (le droit est déconstructible, le droit a une histoire, une histoire de concepts liés à une métaphysique), qui oriente la déconstruction du droit, n'est elle-même pas déconstructible. Je sais que ce que j'ai dit à ce moment, à savoir que la justice est indéconstructible, avait surpris, et j'essayais de justifier cette affirmation. Je l'ai fait, dans un deuxième temps, à travers une lecture d'un texte de Benjamin, « Pour une critique de la violence », où j'essayais de montrer comment ce texte (qui date des années 20, écrit dans une veine à la fois

« oui », ne faudrait-il pas dès lors distinguer entre deux dimensions, deux versants d'une seule et même responsabilité, soit entre celle qui laisse venir, accueille le tout autre et celle qui veille sur ces ancêtres en en excluant fatalement certains ?

16. Quels pourraient être ces événements, ces nouvelles formes d'action, etc. , que semble souhaiter Derrida ? S'il le sait, il n'en souffle mot et on lui reprochera assurément, une fois encore, de ne pas posséder une axiomatique ou d'en proposer une à ce point fantomatique qu'elle ne peut être d'aucun secours dans l'action. Notons simplement qu'une « véritable mutation politique » est un leitmotiv dans l'œuvre derridienne. Qu'il en souligne l'urgence, qu'il attire l'attention sur la nécessité de repenser les catégories et les institutions traditionnelles de la politique, qu'il juge indispensable une réélaboration profonde et critique des concepts d'État, de souveraineté nationale, de citoyenneté, de droit international, ne signifie pas qu'il doive *ipso facto* proposer des modèles et des réponses à la mesure de ce questionnement, ni qu'il faille renoncer à ce qu'il met en cause.

17. Cf. « Force de loi. Le "fondement mystique de l'autorité" », dans *Deconstruction and the Possibility of Justice*, New York, Cardoza Law Review (bilingue), octobre 1990.

révolutionnaire, anti-parlementaire, équivoque, rejoignant au passage certaines thèses de Schmidt), pouvait nous aider à penser ce que peut être une déconstruction du droit au nom de la justice, d'une justice révolutionnaire, mais qu'en même temps ce texte était un dispositif très singulier qui se déconstruisait lui-même. J'essayais de voir comment ce texte emportait ses propres gestes dans son écriture même. C'est un texte qui est construit essentiellement autour d'une opposition conceptuelle : une instance instituante et une instance conservatrice du droit. J'ai essayé de montrer que cette opposition est très commode, mais qu'elle ne marche pas. Pour cette simple raison que l'instance fondatrice du droit se pose immédiatement comme une instance conservatrice du droit et que la conservation du droit de la tradition implique, sans cesse, la refondation. Tout en montrant que cette opposition conceptuelle est extrêmement utile et permet des analyses extrêmement fécondes, à un certain point, elle ne fonctionne plus, elle se déconstruit elle-même. C'est à partir de ce texte-là que la distinction, la différence, l'inadéquation entre le droit et la justice m'est apparue décisive, le droit étant par définition un calcul lié à la force et à une histoire, alors que la justice est liée à la singularité et ne se laisse pas déconstruire. La justice est ce au nom de quoi on déconstruit (« on déconstruit » signifie aussi bien qu'on améliore le droit. Il y a une perfectibilité, une déconstructibilité du droit). Cela ouvre la question : « Qu'est-ce que la justice ? » Qu'est-ce que cette justice qui n'est pas réductible au droit ? Ce sont des questions que j'aborde dans *Spectres de Marx*, lorsque je parle de la *Dikè* de Heidegger.

L'autre contretemps de ce livre, à notre sens, outre la prise de parti intempestive, concerne le rapport de la déconstruction à un certain esprit du marxisme. Le rappel d'une expérience philosophique et politique propre à ceux de la génération de Derrida, soit la figure quasiment paternelle de Marx dans les années 50-60, n'a en soi rien de bien choquant. En revanche, dire, confesser presque, que la déconstruction, sans avoir été marxiste ou non marxiste, n'a jamais eu de sens ou d'intérêt à ses yeux que comme une radicalisation tentée du marxisme, voilà une confession qui, dans sa répétition il est vrai¹⁸, risque de surprendre :

Je ne sais pas qui peut être surpris, et pour quelle raison, parce que je dis « la déconstruction comme radicalisation du marxisme ». Il faudrait savoir seulement pourquoi cela surprend. Cela dit, comme vous l'avez remarqué, quand j'ai essayé dans *Spectres de Marx* de présenter ainsi la déconstruction comme une radicalisation, c'est-à-dire une manière à la fois d'assumer la critique marxiste, le mouvement et la force de la critique marxiste, et ensuite de faire un geste déconstructeur à l'égard même de l'idée de critique (si je distingue la déconstruction de la critique), un geste déconstructeur qui ne serait pas un geste négatif, quand j'ai appelé cela radicalisation, je me suis empressé d'ajouter que la formule n'était pas bonne. Il y a une longue note où je dis, je me permets de vous y renvoyer (cf. p. 152), radicalisation n'est pas un bon mot. Je dis d'abord que toute radicalisation est endettée auprès de ce qu'elle radicalise. c'est-à-dire que finalement, il y a un héritage marxiste de la déconstruction. Je sais que cela peut se dire de façon sérieuse et au fond assez banale de quiconque analyse le champ historique de la pensée et de la philosophie dans lequel la déconstruction s'est formée, s'est avancée. Il est incontestable qu'il y avait dans ce champ le marxisme, la psychanalyse, etc., et que la déconstruction n'a pas été une régression, n'a pas voulu être une régression par rapport à ça. La psychanalyse, le marxisme étaient là, et le structuralisme aussi, comme des acquis, non pas des acquis homogènes, positifs, mais des acquis qui appelaient des questions déconstructrices et en deçà desquels je ne voulais pas revenir. Il s'agissait d'aller plus loin et non de revenir en arrière.

Donc, d'une certaine manière, ce n'est pas surprenant que la déconstruction se présente comme essayant de faire un pas de plus au-delà du structuralisme, du marxisme, de la psychanalyse. Cela dit, pour revenir à ce que je disais à l'instant, j'ai ajouté que « radicalisation » n'est pas le bon mot parce que l'idée de radicalité est elle-même l'idée déconstructible ou déconstruite de l'idée de retour aux racines, à l'*archè*, au fondement, au plus originaire. L'idée de radicalisation implique qu'on va plus loin dans le retour vers l'origine ou le fondamental. Or, le geste déconstructeur n'est pas un geste de radicalisation, si l'on prend cette figure dans un sens un peu strict. Et c'est pourquoi j'ai mis une précaution dans une longue note. C'est le début de cette longue note qui dit que le mot de radicalisation n'est pas le

18. Cf. « Ja, ou le faux-bond », p. 78.

meilleur mot. Il s'agit de pousser plus loin la critique marxiste, de poser les questions sur ce que veut dire « critique » mais sans tenir cela pour une radicalisation fondamentale, fondamentalisante, si vous voulez. Si l'on se réfère à *Spectres de Marx*, pousser plus loin, cela pourrait vouloir dire, par exemple, poser des questions au sujet du concept marxiste, marxien de l'idéologie, de fétiche, l'idée qu'il faut laisser les morts, enterrer les morts, en finir avec les fantômes (malgré tout, Marx veut en finir avec les fantômes) et cela je pense que ce n'est pas possible. Et donc, même dans *Spectres de Marx*, il y a des questions déconstructrices adressées à Marx ou à la tradition marxienne. Et c'est ça que j'appelle radicalisation entre guillemets, avec les précautions que j'ai prises tout à l'heure sur la figure de la radicalité.

Malgré, justement, les infinies précautions qu'il prend pour éviter les malentendus, les jugements précipités, les amalgames, Jacques Derrida ne peut contrôler la réception de son travail. N'a-t-il pas peur, au regard d'une certaine résurgence du communisme, sous diverses formes et diverses appellations (on peut penser à des pays comme la Pologne, l'Italie et l'Allemagne, où le cadavre bouge encore), que le lecteur pressé — et il y en a eu beaucoup en France, inutile de citer des noms — lui reproche une sorte de ralliement tardif au marxisme, de *Zurück zu Marx*, à un Marx métamorphosé par un non-marxiste, qui fait d'autant plus peur aux anti-communistes qu'il est plus difficile à démasquer ?

Vous me demandez si on ne peut pas me reprocher un ralliement tardif au marxisme. Là, pour qui veut me lire, je crois qu'il ne s'agit pas d'un ralliement au marxisme du tout, ni tardif, ni précoce, ni opportun. Il n'y a pas de ralliement au marxisme. Il n'y a pas de retour à Marx. Il y a retour de Marx, c'est-à-dire l'attention prêtée à une certaine « revenance » de Marx qui n'a rien à voir avec les réhabilitations. Il ne s'agit pas, selon le geste classique, de revenir à Kant, à Lacan, à Freud, de revenir à, mais d'analyser politiquement un certain travail de deuil et d'analyser dans la situation mondiale aujourd'hui, dans ce qu'on appelle ordre mondial, qu'un certain Marx fait retour, doit faire retour, comme un revenant. Donc, nous sommes regardés par Marx comme nous sommes regardés par le fantôme de Hamlet, plutôt que nous retournons à lui. C'est la structure de ce que j'appelle l'effet de visière, c'est-à-dire le fantôme nous regarde, c'est lui qui revient, c'est lui qui nous appelle, ce n'est pas nous qui nous rappelons à lui. À ce moment, le nom de Marx est ici une métonymie pour toute sorte d'autres noms ou d'autres anonymats qui nous appellent à notre responsabilité.

Cela dit, vous avez raison, il faut veiller. Et là, on ne veille jamais assez. Nous ne sommes jamais assez attentifs et circonspects aux risques de récupération, d'exploitation de ce geste dans des situations où, en effet, des vieux marxistes ou des vieux communistes essaient de répéter des choses avec lesquelles on veut en avoir fini. Là, je n'ai pas d'autre réponse à faire que celle-ci : pour qui lit le livre évidemment, cette récupération ne devrait pas être possible, mais il y a des gens qui lisent sans lire. D'autre part, si j'avais ou si d'autres que moi avaient la possibilité de s'expliquer avec les représentants de ce vieux communisme ou vieux marxisme, l'amalgame serait évité ou évitable. Mais on ne peut jamais, pour faire une réponse un peu générale, de principe, être absolument à l'abri de l'amalgame, de la récupération, de la confusion. Il n'est pas possible de contrôler, sans reste en quelque sorte, la possibilité du malentendu ou de l'exploitation ou de la récupération. Ce n'est pas possible. Dès qu'un texte est parti, tout ce qu'on peut faire c'est, à l'intérieur du texte, de prendre le maximum de précaution, mettre en garde, commenter ce que l'on fait, mais il y a un moment où ça dépend de l'autre.

Si, au-delà de cette remarque de principe et très générale, on observe ce qui se passe, là où, comme vous dites, le cadavre bouge encore, c'est-à-dire en Italie, en Allemagne, en Pologne et en Russie d'ailleurs, il me semble qu'il y a peu de risques que se reconstitue un marxisme ou des appareils de parti comme ceux que l'on a connus [...]. Je ne crois pas qu'il faille faire confiance de façon aveugle (il ne faut jamais faire confiance à qui que ce soit ou à quoi que ce soit en politique), mais les signes qu'on peut avoir de ce renouveau plus ou moins clair des partis, des forces politiques, des personnels politiques, des anciens régimes communistes, ne peuvent pas, me semble-t-il, reprendre les formes qu'ils ont prises auparavant. Pour mille raisons géo-politiques, cela me paraît exclu que, où que ce soit, se reconstituent vraiment les totalitarismes associés au marxisme [...]. Il faudrait, pour répondre sérieusement à votre question, considérer un à un les exemples que vous prenez, qui sont tous très

différents. Je crois que ce qui se passe en Italie aujourd'hui et qui est très intéressant, au point de vue de la reconstitution d'une certaine gauche à la veille des élections [Il faudra dater cet entretien], est évidemment très différent de ce qui peut se passer en Pologne ou en Russie avec les partis communistes. Ce sont des phénomènes si hétérogènes entre eux qu'on ne peut pas les mettre sous le parapluie général de « retour des communistes en Europe ». Déjà, depuis longtemps, la destinée du parti communiste italien est très indépendante de celle de tous les autres partis au monde, d'une certaine manière. Là, je demanderais le temps d'analyser les choses. Mais il faut faire attention, il faut toujours faire attention. Vous savez, faire attention. c'est un impératif pour ceux qui écrivent des livres sur Marx ou un petit essai sur Marx. Mais faire attention, c'est un impératif pour tous les gens concernés, en Italie par exemple. Il faut voir ce qui se passe. Mon essai est très modeste. Je ne peux pas dans un petit essai sur Marx, qui est une sorte d'appel, je ne peux pas, dans ce petit geste, prendre en compte toutes les précautions géo-politiques à prendre sur les risques qu'il y a à saluer Marx aujourd'hui. Il y a des risques. Vous savez, il n'y a pas de parti pris politique sans risque ! Si je voulais absolument, à chaque instant, contrôler tous les risques de dérive, de réappropriation, d'amalgame, d'exploitation dans une direction où je ne veux pas aller, si à chaque instant je voulais contrôler tous ces risques, je ne bougerais plus ! Je reconnais que ce que j'ai fait est risqué. Il ne faut pas non plus, comment dire, en exagérer la portée « héroïque ». Ce n'est pas un risque héroïque, mais il y a un risque en effet. Mais on verra et puis, si c'est nécessaire, on corrigera. Il y avait un risque à être marxiste à l'époque où je ne l'étais pas. Il y avait un risque à ne pas l'être aussi ! On m'a souvent accusé d'être indifférent, neutre, voire d'être complice d'un certain conservatisme. C'étaient des risques que j'ai pris, que j'ai courus, incontestablement. Ensuite, j'ai essayé de corriger.

Il y aurait encore beaucoup à dire sur cette œuvre colossale, peut-être la plus importante du philosophe en ce qu'elle rassemble tous les fils de son travail antérieur¹⁹. Un rassemblement qui n'a rien à voir avec un dernier mot ou avec un quelconque compendium, mais qui se veut un geste d'amour. Geste de quelqu'un qui voudrait enfin apprendre à vivre et, qui sait ?, nous apprendre enfin à vivre. Et vivre, cela ne peut s'apprendre qu'avec les fantômes, dans leur compagnonnage : « Pas d'être-avec l'autre, pas de *socius* sans cet *avec-là* qui nous rend l'être-avec en général plus énigmatique que jamais. Et cet être-avec les spectres serait aussi, non seulement mais aussi une *politique* de la mémoire, de l'héritage et des générations » (*SM*, 15). Mais un fantôme, demanderons-nous en terminant, peut-il aimer, apprendre à aimer ?

19. Cf. *Le nouvel Observateur*, 21-27 octobre 1993, p. 76.