

Groupe d'études « La philosophie au sens large »

Animé par Pierre Macherey

02/11/2005

Le Marx intempestif de Derrida

Derrida a pris tout le monde par surprise, à contre-pied, à revers, lorsque, relativement sur le tard, en 1993, il s'est mis à parler de Marx, à parler « le Marx », la langue de Marx, à faire parler Marx, en différé en quelque sorte. Ce décalage avait un sens, et même une sorte de nécessité : c'est précisément lorsque Marx était au fond du trou, mort et enterré, réduit au silence, traité en chien crevé, dénié et comme annulé, sauf de la part de quelques rares thuriféraires que la mortification de cette disparition programmée avait eux-mêmes heurtés, blessés, et pratiquement réduits au silence, - il fallait un certain courage pour publier la même année 1993 un ouvrage intitulé *La philosophie de Marx*, comme l'a fait Etienne Balibar -, c'est juste à ce moment que le temps avait semblé venu de lui rendre, sinon « la » parole, une parole qui fût proprement sienne ou la sienne, bien calée dans l'identité de sa vive présence, du moins la parole spectrale d'un « revenant » que lui attribuait *Spectres de Marx*, alors que la *vox populi*, relayée en France depuis près de vingt ans par la rumeur médiatique des nouveaux philosophes, en avait mené à terme le deuil, estimant avoir pour toujours tourné la page du « maître penseur » Marx et de ses errements. Marx triomphal, et tenant quasiment lieu d'idéologie dominante, ne pouvait retenir l'attention de Derrida, et même ne pouvait lui inspirer qu'une réserve inquiète teintée de répulsion, justifiant un certain éloignement. Mais Marx meurtri, à terre ou en terre, littéralement anéanti, devait susciter de sa part intérêt et sympathie, du moins envie d'y revenir ou de le faire revenir, certes non tel qu'en lui-même, mais revisité et déconstruit, déplacé sur un autre terrain, bref transformé, « *verändert* ». et non seulement interprété de diverses façons, « *nur verschieden interpretiert* », pour reprendre les termes de la XI^e thèse sur Feuerbach, que Derrida s'amuse à rejouer à l'appliquant à Marx lui-même, à un Marx que la logique même de sa position appelait à être métamorphosé, et à revivre sous de nouvelles figures, sous de nouveaux « spectres ».

Derrida s'est alors employé à provoquer l'apparition de ce nouveau Marx par la magie de son verbe incantatoire : on ne peut en effet lire *Spectres de Marx*, comme d'ailleurs la plupart des autres écrits de Derrida en demeurant insensible à ce ton et à ce souffle prophétique de l'incantation dont est habité ce livre destiné tout d'abord à être parlé, paradoxe de la part d'un penseur qui, dès le départ s'était évertué à dégonfler les prestiges de la vocalité fondés sur l'illusion de la présence directe. Cet autre Marx relève d'une logique, non du pur constatif qui, en affichant la prétention de ne pas y toucher, recense des états de fait, mais du performatif, dont Derrida rebricole librement le concept à sa façon, - bien trop librement au point de vue des théoriciens du *speech act* -, de manière à lui faire déjouer l'opposition encore trop tranchée entre « interpréter » et « transformer », deux opérations qui ne peuvent être simplement, et abstraitement, mises en alternative l'une à l'autre. Dans *Spectres de Marx*, Derrida pratique ce qu'il appelle « l'interprétation performative, c'est-à-dire une interprétation qui transforme cela même qu'elle interprète » (p. 89), comprenons : l'interprétation restituant un contenu, d'une manière qui, se refusant à être académique et récusant un idéal de plate conformité, le fait voir sous un autre jour, donc changé, sous une lumière qui en éclaire des aspects restés pour la plupart inaperçus.

Ceci est conforme à la philosophie de l'héritage mise en avant par Derrida ; celle-ci, à la représentation d'un legs issu d'un passé révolu, comme un pur donné à transmettre, à la manière d'un objet qu'on fait passer de main en main, substitue celle d'une reprise active et

performative, reprise qui, faisant revivre la chose, autant qu'elle en est capable après qu'elle ait disparu, ne la laisse pas en l'état, demeurée statiquement en son état, comme le veut un point de vue qui ne serait que constatif, et qui énoncerait « ce que dit Marx » ou « ce que Marx a pensé » sur le ton avec lequel on dit « il fait beau » ou « il pleut » :

« Cet héritage, il faut le réaffirmer en le transformant aussi radicalement que ce sera nécessaire. Cette réaffirmation serait à la fois fidèle à quelque chose qui résonne dans l'appel de Marx – disons encore dans l'esprit de son injonction – et conforme au concept d'héritage en général. L'héritage n'est jamais un donné, c'est toujours une tâche. Elle reste devant nous aussi incontestablement que, avant même de le vouloir ou de le refuser, nous sommes des héritiers, et des héritiers endeuillés, comme tous les héritiers. » (p. 94)

Nous nous étonnions à l'instant d'entendre la voix de Derrida revenir à travers ce qu'il écrit, alors même qu'il avait entrepris de retrancher l'illusion fallacieuse de présence attachée à ce genre d'effet phonique. Nous ne pouvons que nous étonner à nouveau de le voir, ou plutôt de l'entendre à présent réagir, comme il le dit en propres termes, à « quelque chose qui résonne dans l'appel de Marx », à nouveau une voix, mais voix d'outre-tombe, comme celle adressée à Hamlet par son père, et comme telle dépouillée des pesanteurs écrasantes, et pour une part trompeuses, de la présence. La voix présente et absente, présente sur fond d'absence, de ce fantôme que Marx est pour nous devenu, mutation que Derrida transcrit dans son texte ultérieur *Marx & sons* en assortissant systématiquement le nom de Marx de guillemets, résonne et appelle en adressant une « injonction ». Nous sommes là au cœur du message envoyé par Derrida, d'une voix qui, elle aussi, nous interpelle à présent à distance, comme séparée d'elle-même par l'éloignement, au moment où Derrida, sans guillemets, est devenu « Derrida », avec des guillemets, donc offert à des interprétations qui, à leurs risques et périls, et à leurs frais, transforment cela même qu'elles interprètent. Selon ce message, il y a chez Marx, dans Marx, en Marx, de Marx, quelque chose qui enjoint, et ceci, que nous le voulions ou non. Une injonction : comprenons une demande, une interrogation, une question sans réponse, ou dont la réponse est différée, question que, sans doute, on peut refuser ou négliger d'écouter, mais dont ce refus ou cette négligence laissent néanmoins subsister la résonance, celle propre à un appel dont la nécessité ne dépend pas du fait qu'il y soit ou non répondu, et répondu de façon appropriée ou comme on dit conforme, étant entendu que la question, de toutes façons, ne porte pas en elle-même la forme de sa réponse, qui demeure à inventer de toutes pièces et à tout moment.

Aussi bien, Derrida déclare péremptoirement : « Ce qui est sûr c'est que je ne suis pas marxiste » (p. 145). Dans cet énoncé, la négation porte moins sur le qualificatif, « marxiste », - car, pas plus qu'il n'est marxiste, Derrida n'est non plus non marxiste ou anti-marxiste, ni même amarxiste, c'est-à-dire indifférent à Marx -, que sur la copule, sur le « est », qui en soutient et en justifie l'attribution : le rapport que Derrida entretient à Marx, rapport difficile, exigeant, intempestif, se conjugue sur le mode du « n'être pas », au sens du rejet, ou du moins de la remise en cause, des implications qu'entraîne le fait d'« être » au point de vue de l'ontologie, thème crucial sur lequel nous aurons à revenir. Marxiste, Derrida ne l'est donc pas, au sens d'une adhésion à un Marx qui lui-même adhérerait totalement à soi, dans la forme d'une parfaite adéquation ou concordance de sa pensée à son ordre intime – et beaucoup d'anciens « marxistes » sont payés pour savoir ce qu'il leur en a coûté d'avoir cédé aux fantasmes de l'adhésion et au type de fidélité aveugle que ceux-ci appelaient. L'injonction adressée par Marx, injonction que Derrida a donc décidé à un certain moment d'entendre, et à laquelle il a choisi de réagir personnellement, est en conséquence une injonction qui, loin de conjoindre, de ressouder des morceaux épars dans la forme d'une belle unité qui contente, disjoint, et provoque, sur fond de gêne, cette rupture, cette séparation, ou tout au moins cette aspiration provoquée par une attente non comblée, qui sont la condition d'une transformation, d'une métamorphose, d'une *Veränderung*, dont l'annonce constitue le

fond du message de Marx tel que Derrida le reçoit, et qui s'applique à ce message lui-même, en lui imposant la condition de n'être reçu, c'est-à-dire entendu, que sous la condition d'être revu et corrigé. Comme l'écrit encore Derrida : « Et nous n'avons pas à supposer que Marx fût d'accord avec lui-même » (*Spectres de Marx*, p. 65). Que l'appel, l'injonction adressés par Marx, dont la destination n'était pas fixée au départ mais restait pour une part à inventer, ne soit pas fondés sur un accord consensuellement garanti, mais fassent au minimum objet de discussion et de débat, ne devrait d'ailleurs pas nous étonner.

Pour caractériser cette position de manière un peu moins générale, appuyons-nous sur ce passage de *Spectres de Marx*, cité entre mille :

« Quand, évoquant l'histoire des idées, le Manifeste déclare que les « idées dominantes » (*die herrschenden Ideen*) d'une époque n'ont jamais été que les idées de la « classe dominante » (*der herrschende Klasse*), il n'est pas interdit à une critique sélective de filtrer l'héritage de cet énoncé pour en garder ceci plutôt que cela. On peut continuer à parler de domination dans un champ de forces en suspendant non seulement la référence à ce support ultime que serait l'identité et l'identité à soi d'une classe sociale mais même en suspendant le crédit accordé à ce que Marx appelle l'idée, la détermination de la superstructure comme idée, représentation idéelle ou idéologique, voire la forme discursive de cette représentation. D'autant plus que le concept d'idée implique cette irréductible genèse du spectral que nous projetons de réexaminer ici. » (*Spectres de Marx*, p. 97)

On parle couramment des « idées » de Marx, comme par exemple celle concernant la domination idéologique exercée par la classe dominante qui est évoquée ici. Que veut dire Derrida lorsqu'il nous invite à « suspendre le crédit » accordé à de telles idées ? Non qu'il faille les réfuter, et par là en venir à les déclarer nulles et non avenues, de manière à en supprimer toute trace, mais tout simplement qu'elles ont à être réexaminées par une « critique sélective », non seulement dans leur contenu propre, mais dans leur forme même d'idées auxquelles est attribué un contenu qui leur soit propre, donc une fois pour toutes assigné, sans qu'il y ait lieu d'y revenir. Car, après tout que savons-nous des idées de Marx en tant qu'idées ? A cette question, la réponse, à une époque aujourd'hui révolue, aurait automatiquement fusé : en tant qu'idées, elles sont le reflet d'une certaine réalité ; et, en tant qu'idées objectives et vraies, elles reflètent la réalité. La réalité ? Mais qu'est-ce que c'est, la réalité ? Et même, de cette réalité ou supposée telle, pouvons-nous dire quelque chose du genre de ce que suggère la formule « c'est » ? Et ce que nous en disons lorsque nous préférons cette formule, « c'est », est-il la même chose que ce que nous affirmons lorsque nous appliquons cette même formule à l'idée, en affirmant que l'idée, « c'est » le reflet de la réalité ? Le « c'est » de la réalité est-il le même que le « c'est » de l'idée, ce qui est le fond même de la question traditionnelle de l'idéologie ? Et, d'ailleurs, « le même », qu'est-ce que « c'est » ? En repassant sur les traces de Marx, dans un tout autre but que celui de les effacer, Derrida ne fait rien d'autre que soulever ce genre de questions, ce qui revient à reprendre Marx à sa source, à le sonder, de manière, comme le déclare le passage qui vient d'être cité, à en « filtrer l'héritage », dans lequel il y a, non pas tout à prendre ou tout à laisser, mais à prendre et à laisser, comme on avait commencé à s'en rendre compte il y a un certain temps déjà.

Nous nous mettons alors à comprendre pourquoi, à propos de Marx, Derrida tient tant à soulever la question de l'ontologie, question dirimante et proprement suspensive, à laquelle la métaphore du spectre prête ses contours évanouissants :

« ... Le spectre est une incorporation paradoxale, le devenir-corps, une certaine forme phénoménale et charnelle de l'esprit. Il devient plutôt quelque « chose » qu'il reste difficile de nommer : ni âme ni corps, et l'une et l'autre. Car la chair et la phénoménalité, voilà ce qui donne à l'esprit son apparition spectrale, mais disparaît aussitôt dans l'apparition, dans la venue même du revenant ou le retour du spectre. Il y a du disparu dans l'apparition même, comme réapparition du disparu. L'esprit, le

spectre, ce n'est pas la même chose, nous aurons à aiguïser cette différence, mais pour ce qu'ils ont en commun, on ne sait pas ce que *c'est*, ce que c'est présentement. *C'est* quelque chose qu'on ne sait pas, justement, et on ne sait pas si précisément cela *est*, si ça répond à un nom et correspond à une essence. On ne le *sait* pas : non par ignorance, mais parce que ce non-objet, ce présent non présent, cet être-là d'un absent ou d'un disparu ne relève plus du savoir. » (*Spectres de Marx*, p. 25)

Un lecteur mal embouché, mauvais entendeur et mauvais joueur, se contenterait de remarquer que ces phrases ne font finalement rien d'autre que jouer sur les mots. A quoi Derrida pourrait répondre qu'à propos d'une « chose » qui, comme il le dit, « ne relève plus du savoir », parce que son essence n'est pas directement identifiable, il ne reste rien d'autre à faire qu'à jouer sur les mots, en en parlant par métaphore : la métaphore, ce type de formulation qui, littéralement, « transporte », en disant autre chose que ce qu'elle dit ou paraît dire, serait la forme la mieux appropriée lorsqu'il s'agit de rendre compte d'une « chose » dont la nature n'est pas déterminée par son nom ou par son essence, précisément parce qu'elle « est » aussi autre chose, autre chose que la chose qu'elle est ou qu'elle paraît être, dans la mesure où elle se fond avec le mouvement de sa propre transformation, qui conjugue apparition et disparition. Lorsque Marx déclare, au début du Manifeste, « un spectre hante l'Europe », il parle d'une telle chose, en laquelle se nouent présence et absence, être et non être, ce prolétariat international dont la constitution est en train de se forger au prix de ses efforts à travers le difficile cours de ses luttes et de ses travaux, et qui n'est finalement, lorsqu'on l'invoque en ces termes, que sa propre métaphore, au grand dam des politiciens de la présente présence, qui prétendent n'avancer que sur des terrains solides, ignorant superbement la taupe qui fouille dans les profondeurs du sol et y creuse des abîmes d'incertitude. De même, lorsque la force de travail est traînée sur le marché où s'échangent librement des marchandises, elle devient fantôme d'elle-même, productrice, non seulement d'objets finis dont la valeur est déterminée par le temps et la qualité du travail qui y a été investi, mais de survaleur qui enrichit le capital, sous la caution des lois de l'économie, et d'une économie qui n'a que trop tendance à oublier sa nature d'économie « politique », soumise en permanence à des tensions dont la résolution n'est nullement programmée et garantie. Lorsqu'il lit Marx, Derrida n'y voit partout que ce genre d'histoires de fantômes, qui sont et ne sont pas, qui sont de n'être pas, et qui ne sont pas, du moins pas tout à fait, ce qu'ils sont.

De cette manière est soulevé le problème fondamental de l'ontologie : qu'est-ce, pour une chose quelconque, qu'être, c'est-à-dire servir de point d'application à la formule « c'est », comme lorsqu'on dit « c'est ceci ou cela » ? Or cette interrogation est plombée par le fait que la plupart des choses qui peuvent en faire l'objet s'y prêtent, répondent à sa convocation, non simplement telles quelles, bien campées dans leur vivante identité, mais accompagnées, poursuivies par leurs spectres, qui en métaphorisent et en déstabilisent la nature en l'altérant. Pour ces choses, apparaître, c'est du même coup s'engager dans le mouvement d'un devenir qui programme leur disparition dans la logique même de ce qui les fait apparaître, et non seulement par l'effet d'une intervention extérieure. Dans le grand débat entre Hegel et Spinoza, entre le philosophe de la substance qui devient sujet et le philosophe du *conatus* qui tire toute sa puissance de la substance dont il n'est en dernière instance qu'une détermination modale, Derrida, lorsqu'il emprunte la voie des fantômes et préconise, en alternative à la méthode positive de l'ontologie, celle de l'hantologie, notion autour de laquelle tourne tout le discours tenu dans *Spectres de Marx*, serait donc davantage hégélien, penseur d'un devenir dont l'impulsion même détruit ce qu'il forme, en conséquence de l'indissociabilité première de l'être et du néant. Il serait davantage hégélien, tout en n'étant cependant pas, et même pas du tout, hégélien : car il se refuse à voir dans cette liaison intime du positif et du négatif la garantie d'une innovation créatrice dont les fins seraient contenues et promises dans ses conditions de départ, en conséquence de l'union indéfectible du réel et du rationnel. C'est

pourquoi, vu sous cet angle, Derrida serait peut-être, davantage encore qu'hégélien, spinoziste, c'est-à-dire penseur d'une force qui module ses degrés d'intervention en termes de puissance et d'impuissance sans les faire rentrer dans un cadre dont les limites seraient fixées *a priori* : le reproche que fait Hegel à Spinoza d'avoir trop écouté les sirènes de la mauvaise infinité, et d'avoir ainsi, selon ses propres termes, « fait tort » au négatif, serait au fond l'hommage du vice à la vertu, la reconnaissance larvée du fait que l'union du réel et du rationnel, qui a tout au plus valeur d'injonction, ne répond pas à une exigence dont la voie d'effectuation serait toute tracée, mais est à renégocier à tout moment, dans un contexte qui est celui de l'événement, dont l'irruption n'obéit à aucune destination, et qui ne porte pas avec lui son sens tout défini. En fait, Derrida n'est ni spinoziste, ni hégélien, ou plutôt, contre Spinoza, il est hégélien, comme il est spinoziste contre Hegel, de même qu'il est « marxiste » contre Marx ou est avec Marx contre le marxisme, ce qu'énonce avec brusquerie la déclaration : « ce qui est sûr, c'est que je ne suis pas marxiste ».

Abordé de cette manière, le problème de l'ontologie renvoie au problème de la négation, ce problème qui, précisément, concernant l'interprétation à donner de la formule *omnis determinatio est negatio*, se situe entre Hegel et Spinoza, qu'il conjoint en même temps qu'il les sépare. En simplifiant les choses à l'extrême, ce qui n'est guère prudent s'agissant d'une démarche aussi subtile et méticuleuse que l'est celle de Derrida, qui ne cesse de revenir sur ses pas pour en infléchir et en rectifier la tournure, on pourrait dire qu'il est, tout le contraire d'un penseur de la négation, un penseur de la négativité, entendons penseur d'une négativité sans négation. Et, plus simplement encore, il serait un penseur du « sans », terme dont il use et abuse, et dont il reprend la logique paradoxale à Blanchot. « Sans » est précisément ce qui permet d'avoir la négativité en l'absence de la négation, négativité spectrale, qui n'est pas pure et simple suppression ou annulation de ce à quoi elle s'applique. Tout le dispositif de la déconstruction est adossé à ce principe d'une négativité sans négation, dont l'autre nom serait la trace, inscription sans épaisseur, dont la valeur, qui est en même temps non valeur, est en travail, en attente de signification, saisie entre apparition et disparition dans l'intervalle incertain creusé par le mot « sans », qui exprime à la fois l'absence d'une présence et la présence d'une absence, ce qui constitue en dernière instance le secret de l'être, de l'être qui en même temps est et n'est pas, c'est-à-dire qui est sans l'être, secret dévoilé en permanence sous nos yeux d'aveugles qui s'obstinent à l'ignorer et à en contourner les manifestations.

S'explique du même coup la profonde réserve qu'inspire à Derrida la profession de foi matérialiste de Marx, reprise en chœur par les « marxistes », qui ont décidé de ne le lire et de ne l'interpréter qu'à sa seule lumière. Que signifie cette profession de foi ? Sans doute le désir lancinant d'en finir avec la périlleuse logique spectrale du « sans », désir qui se trouve aussi incontestablement chez Marx, et qui revêt la figure ambivalente de la *Verneinung*, cette façon de nier qui fait retour sur elle-même mais ne donne pas pour autant lieu à une affirmation qui serait le solde positif de l'opération :

« Bref, et nous y reviendrons sans cesse, Marx n'aime pas plus les fantômes que ses adversaires. Il ne veut pas y croire. Mais il ne pense qu'à ça. Il croit assez à ce qui est supposé les distinguer de la réalité effective, de l'effectivité vivante. Il croit pouvoir les opposer, comme la mort à la vie, comme les vaines apparences du simulacre à la présence réelle... Cette hostilité envers les fantômes, une hostilité terrifiée qui se défend parfois de la terreur par l'éclat de rire, c'est peut-être ce que Marx aura toujours eu en commun avec ses adversaires ; il aura aussi voulu *conjur*er les fantômes, et tout ce qui n'était ni la vie ni la mort, à savoir la ré-apparition d'une apparition qui jamais ne sera ni l'apparaître ni le disparu, ni le phénomène ni son contraire. Il aura voulu conjurer le fantôme *comme* les conjurés de la vieille Europe auxquels le Manifeste déclare la guerre. Si inexpiable que reste cette guerre, et si nécessaire cette révolution, il se conjure *avec eux* pour exorciser la spectralité du spectre... » (*Spectres de Marx*, p. 83-84)

Marx « ne pense qu'à ça », ça, c'est-à-dire ce à quoi il ne veut en même temps plus penser : il se tient en équilibre instable sur la bordure incertaine qui passe entre ce à quoi, sans le vouloir, il pense, et le fait de ne pas vouloir le penser, ou de vouloir ne pas le penser. Et c'est cet inconfort qui retient avant tout l'attention de Derrida, pour autant qu'il exprime l'effort tendu en vue de penser sans le penser ce qui est sans l'être, tout à l'opposé d'une paisible union fusionnelle du réel et du rationnel.

Cette équivoque a directement affaire avec la question de l'idéologie, cette question autour de laquelle Marx n'a cessé de tourner, sans parvenir ni à la résoudre ni à lui échapper. L'idéologie, c'est tout ce qui, particulièrement, se dit de biais concernant la réalité, c'est-à-dire de manière à la fois fausse et vraie, vraie en tant qu'elle correspond à une façon de voir les choses déterminée nécessairement par ses causes, et fausse, en tant que cette détermination la place en porte à faux par rapport au contenu effectif de ce qu'elle énonce sur lequel elle n'offre que des aperçus mutilés et confus. L'idéologie comme telle a immédiatement affaire à ce qui est et n'est pas, à ce qui est sans l'être, qu'elle pense ou à quoi elle pense sans parvenir effectivement à le penser, pour autant qu'elle en donne de vraies idées qui ne sont cependant pas d'emblée en elles-mêmes ou par elles-mêmes des idées vraies. L'idéologie est cette vue fantomatique que nous portons sur les fantômes qui nous entourent et qui tiennent lieu pour nous de réalité, d'une manière qui est à la fois vraie et fausse, adaptée et inadaptée, ajustée et disjointe. L'idéologie est la marque aveuglante de l'inadéquation du réel et du rationnel, inadéquation qui constitue le fond sur lequel se forment toutes nos idées, dans une perspective naturellement déformée. Ce que nous appelons penser n'est que le travail permanent par lequel nous nous efforçons de redresser, de rectifier ou de réformer cette perspective déformée en l'absence de laquelle il n'y aurait rien du tout à penser, comme certains théoriciens classiques de l'imagination l'avaient déjà entrevu. Nous désirerions pouvoir nous passer d'idéologie, et accéder directement, droitement, à la vérité, mais ce désir est condamné à rester insatisfait. Marx est un penseur, si on peut dire, normal dans la mesure où lui aussi il est pris entre la reconnaissance de l'inévitabilité de l'idéologie et l'espoir de parvenir à l'éliminer, prêt à tout moment à basculer d'un côté ou de l'autre, et déchiré par ce *double bind*, par cette hésitation qui n'est pas de sa part l'effet d'une bévue ou d'un manque à penser, parce qu'elle est inscrite dans la nature même des choses, nature vacillante dont l'idéologie, avec ses ratées, est finalement l'expression la plus conforme, ce qui est la raison pour laquelle on ne sortira jamais de l'idéologie, de même que jamais on ne se délivrera non plus de la nature des choses.

En d'autres termes, l'idéologie, produit ambigu de la collusion du positif et du négatif, est à la fois matérielle et immatérielle : elle représente une matérialité de l'immatériel qui conduit à soupçonner l'immatérialité du matériel. Nous aimerions pouvoir faire passer entre le matériel et l'immatériel une séparation nettement tranchée, comme nous aimerions parvenir à penser l'idéologie de manière à ne plus avoir à penser dans l'idéologie : mais ce souhait est destiné à ne jamais se réaliser, car l'idéologie ne cesse de revenir dans le geste même qui la rejette, et on peut aller jusqu'à dire qu'elle constitue la figure par excellence du revenant, cette figure dont il ne cesse d'être question dans *Spectres de Marx*. Marx lui-même est un revenant, qui porte en avant de soi l'ombre de l'idéologie, de son idéologie, celle qu'il secrète tout en la ruinant et en donnant les moyens de la dissiper. L'idéologie propre de Marx, la vue biaisée qu'il porte particulièrement sur les choses, c'est son « matérialisme », ou son ontologisme spontané, qui repose sur l'hypothèse de l'inanité de l'immatériel, et qui donne en même temps les moyens de démontrer l'inanité de cette hypothèse. Car si l'idéologie est nuisible, ce qui justifie qu'on essaie de s'en débarrasser, c'est qu'elle est efficace : mais d'où tire-t-elle son efficacité, sinon des causes qui la rendent inévitable, et en conséquence matériellement agissante ? L'immatérialisme, de son nom courant le spiritualisme, est une idéologie à laquelle le matérialisme s'attaque en vue de la confondre, c'est-à-dire à la fois de la

disqualifier et de l'éliminer. Mais le matérialisme n'est que l'envers de l'immatérialisme, on pourrait l'appeler un imimmatérialisme, qui est encore une idéologie. On ne chasse une idéologie qu'en prenant appui sur une autre idéologie. Cela ne veut pas dire qu'on ait tort de chercher à chasser l'idéologie : et on est tout à fait en droit de considérer que le matérialisme est une meilleure, ou une moins mauvaise idéologie que l'immatérialisme. Mais pour être vraiment en droit de le faire, il faut avoir pris conscience du fait que la lutte des idées, lutte à laquelle il n'est pas question de renoncer car elle forme la trame sur laquelle le travail de la pensée dessine ses propres figures, est constitutionnellement une lutte intra-idéologique, au cours de laquelle des idéologies entretiennent des rapports de forces, à travers des affrontements dont l'issue n'est nullement garantie au départ, et dont rien ne permet de penser qu'ils puissent jamais cesser définitivement d'avoir lieu. Il y a donc bien nécessité de rompre avec l'idéologie, en pratiquant une idéologie de la rupture : mais il ne faut jamais oublier que cette nécessité est inscrite dans la nature même de l'idéologie, pensée démembrée et rompue, en porte à faux et constamment en rupture avec elle-même. C'est pourquoi il faut aussi s'extirper du faux débat entre irrationalisme et rationalisme, et comprendre qu'il n'y a de rationalité qui tienne que conquise sur fond d'irrationnel, un fond dans lequel elle est sans cesse sur le point de s'abîmer à nouveau et dont il faut l'arracher en élaborant à cet effet les moyens appropriés. Penseur du « sans », Derrida n'est ni matérialiste ni spiritualiste, ni rationaliste ni irrationaliste : sa démarche se situe dans l'espace irrégulier et incertain de ce « ni ni », espace à l'intérieur duquel sa lecture intempestive entraîne Marx, d'une façon qui doit inspirer une égale incompréhension ou déception aux marxistes et aux antimarxistes de profession.

Dans le texte qu'il a rédigé pour qu'il prenne place dans le recueil réalisé par Michael Sprinker (*Ghostly Demarcations, A Symposium on Jacques Derrida's Specters of Marx*, Verso, London, 1999), où étaient réunies les réactions d'un certain nombre de « marxistes » ou supposés tels à *Spectres de Marx*, Derrida déclare : « Mon essai sur Marx, qu'on excuse l'insolence de cette remarque, n'est qu'une pièce d'un dispositif qui ne s'y enferme pas » (*Marx & Sons*, éd. Galilée/PUF, 2002, p. 81). En effet, dans *Spectres de Marx*, il n'est pas seulement question de Marx, et on ne peut certainement pas reprocher à Derrida de se cacher derrière cette figure illustre en vue de se la réapproprier, ce qui supposerait qu'elle comporte un propre inaltérable à récupérer tel quel, sous condition de se retenir d'y toucher et d'y porter atteinte, comme prétendraient le faire des spécialistes avertis de cette pensée. Ce propre, qui serait le Marx de Marx, et qui a d'ailleurs toutes les chances de n'être qu'une fiction académique, n'intéresse Derrida qu'indirectement : s'il « revient » à Marx, ce n'est pas au sens d'un retour en arrière qui le ramènerait à un bien connu, demeuré raide et inébranlablement droit sur ses assises, nettement identifiable, attendant d'être remis en lumière, dans un esprit de fidèle et exacte vigilance. Ce qui se passe entre Derrida et Marx, dans l'intervalle qui, à la fois, les relie et les sépare, est de l'ordre d'une rencontre, dont les deux protagonistes, qui y sont engagés l'un et l'autre à part entière, se partagent à feux croisés les risques, dans un inconfort réciproque : cette rencontre, qui ne suppose aucune connivence préalable, aucun accord de principe, est une réelle confrontation, à travers laquelle s'effectue le choc entre deux pensées qui ont été éloignées de leurs terrains d'origine, ce qui est la condition pour que cette confrontation fasse événement et produise réellement, comme les étincelles jaillies de la mise sous tension d'un arc électrique, des éclairs de vérité.

Ceci se traduit en particulier par le fait que Derrida vient au devant de Marx avec ses propres questions, qu'il met à l'épreuve de sa lecture de Marx. Lorsqu'il effectue cette lecture, à contretemps comme on l'a indiqué pour commencer, la question qui le préoccupe sans doute le plus est celle de l'indéconstructible, qui se trouve, à partir de 1990 à peu près, au centre de tous ses derniers travaux. C'est ainsi qu'on peut lire dans *Spectres de Marx* un passage

comme celui-ci, dont le moins qu'on puisse dire est qu'il est composé dans une langue complètement décalée par rapport à celle de Marx :

« Une pensée déconstructrice, celle qui m'importe ici, a toujours rappelé à l'irréductibilité de l'affirmation et donc de la promesse, comme à l'indéconstructibilité d'une certaine idée de la justice (ici dissociée du droit). Une telle pensée ne peut opérer sans justifier le principe d'une critique radicale et interminable, infinie (théorique et pratique, comme on disait). Cette critique appartient au mouvement d'une expérience nécessairement indéterminée, abstraite, désertique, livrée, exposée, donnée à son attente de l'autre et de l'événement. Dans sa pure formalité, dans l'indétermination qu'elle requiert, on peut lui trouver encore quelque affinité avec un certain esprit messianique. » (p. 147-148)

De cet esprit messianique, à propos duquel il explique longuement par ailleurs qu'il correspond à une messianicité sans messianisme, - nouvelle occurrence de la logique du « sans » -, Derrida se garde bien de soutenir qu'il serait l'esprit même de Marx, le fond qu'il prêterait à la pensée de celui-ci, dans un geste qui, non sans raison, ferait hurler n'importe quel marxiste patenté ou non. Mais il représente la ligne de réflexion suivie par Derrida lui-même, qui soulève cette question, qu'il estime capitale, en vue à la fois de la soumettre à Marx et d'y soumettre Marx. Alors que la question de l'hantologie, dont il a été question auparavant, renvoyait à ce qu'on peut appeler l'héritage heideggerien de Derrida, sur ce point héritier fidèle et infidèle, celle de l'indéconstructible, adossée, selon ses propres termes, au « mouvement d'une expérience... donnée à son attente de l'autre et de l'événement », mouvement à travers lequel se révèle « l'irréductibilité de l'affirmation et donc de la promesse », relève sans doute de son héritage lévinassien qui, au cours de son évolution personnelle, a pris une importance de plus en plus grande, et l'a conduit de l'idée de la déconstruction à celle de l'indéconstructible, absente de ses premiers textes, sous réserve que ne soit pas effectuée de ceux-ci une lecture rétrograde. En schématisant, on peut dire que la première question concerne les aspects « théoriques » de la pensée de Marx, alors que la seconde concerne ses aspects « politiques » : Derrida se refuse en effet à faire de Marx une lecture uniment théorique ou philosophique, qui l'amputerait de sa dimension pratique, point sur lequel on ne peut évidemment que lui donner raison. Ceci dit, en quoi les notions de justice et de promesse, qui sont au fond de la pensée de l'indéconstructible, et dont la mise en avant a pour conséquence de ramener la politique et ses incertitudes sur un terrain balisé par des convictions proprement éthiques, ont-elles un rapport avec la démarche suivie par Marx ? La référence à un esprit messianique, fût-il celui d'une messianicité sans messianisme, donc dépouillée de toute connotation religieuse, est-elle compatible avec cette démarche ? Derrida ne soutient nullement une telle compatibilité, mais il estime impossible de taire que, s'il va à Marx, dans une perspective qui n'est ni de réconciliation ni d'annexion, c'est en ayant lui-même en tête, de manière quasi obsessionnelle, ce souci d'un indéconstructible de la justice et de la promesse qui se tient à l'arrière-plan de toutes les questions qu'il pose à Marx ou qu'il se pose à propos de Marx.

L'importance accordée par Derrida, dans cette ultime étape du développement de sa pensée, à l'indéconstructible surprend à première vue. Ne correspond-elle pas, davantage encore qu'à une inflexion, à un reniement de ses positions antérieures, qui pouvaient être interprétées comme allant dans le sens d'une critique radicale, soutenue par l'impulsion d'une négativité sans négation dont on ne saurait cependant aisément admettre qu'elle soit pour autant équivalente, en fin de compte, à une négativité avec affirmation ? Et n'est-on pas pris à revers, au point d'être révolté, par ce retournement « dialectique » inattendu d'une logique du sans (sans négation) en une logique de l'avec (avec affirmation), retournement dont le moins qu'on puisse dire est qu'il fait événement ? Mais Derrida se défend farouchement contre une telle imputation, et soutient que son souci de l'indéconstructible n'a rien d'un revirement et se situe dans le droit fil de sa pratique de la déconstruction dont il constitue, quoi qu'on puisse

en dire, l'aboutissement inévitable. On doit le reconnaître, il y a ici un problème, dont la solution ne s'offre pas immédiatement.

Dans les toutes dernières lignes de la présentation que j'avais moi-même effectuée de *Spectres de Marx*, d'abord parue dans la revue Europe (n° 780, avril 1994) et reprise en version anglaise dans *Ghostly Demarcations*, sans doute parce que le responsable de la publication de ce recueil, Michael Sprinker, avait estimé qu'elle était représentative d'une certaine orientation de lecture du marxisme, l'orientation dite « althussérienne », une étiquette dont on ne se débarrasse pas facilement, et que du reste je ne renie nullement, je m'étais hasardé à soulever, à propos du passage du livre de Derrida qui vient d'être cité, une question formulée dans les termes suivants :

« Cette position d'un indéconstructible, qui rappelle à sa manière le *cogito* cartésien, ne serait-elle pas elle-même un fantôme, le fantôme ou « l'esprit » de Derrida ? »

Dans *Marx & Sons*, qui conclut *Ghostly Demarcations*, texte qui peut faire penser aux « Réponses aux objections » de Descartes, Derrida réagit avec une impressionnante pugnacité, sans mâcher ses mots, aux différentes lectures de son ouvrage effectuées par les enfants légitimes ou illégitimes de Marx, lectures dont certaines, comme celle de Frédéric Jameson ou celle de Toni Negri, lui agrément, du moins en partie, alors que d'autres, comme celle de Terry Eagleton, représentatif à ses yeux d'un certain *establishment* marxiste, déclenchent en lui une sorte de fureur froide. Lorsqu'il évoque mon texte de présentation, il le fait avec une certaine indulgence, sauf pour ce qui concerne ses dernières lignes qui viennent d'être citées, qui lui inspirent le commentaire suivant :

« Les figures du messianisme seraient à déconstruire comme des formations « religieuses », idéologique ou fétichisantes, là où la messianicité sans messianisme reste, elle, comme la justice, indéconstructible. Indéconstructible car le mouvement même de toute déconstruction la suppose. Non pas comme un fondement de certitude, comme le sol ferme d'un *cogito* (pour reprendre l'interprétation hâtive de Macherey), mais selon une autre modalité. » (Marx & Sons, p. 77)

Avec le recul, j'estime en effet que cette interprétation était hâtive, et finalement inadaptée, et je voudrais m'expliquer à ce sujet.

Tout d'abord, qu'est-ce qui avait pu me conduire à faire ce rapprochement entre la pensée de l'indéconstructible et la démarche cartésienne du *cogito* ? C'est une certaine manière de considérer et d'interpréter l'allure du mouvement qui conduit de la déconstruction, opération négative, à l'indéconstructible, dont le caractère est positif ou affirmatif. Formellement, ceci peut en effet rappeler la démarche qui amène Descartes à passer de l'épreuve radicale du doute, pratiqué sous toutes ses formes, à la reconnaissance du fait que cette expérience, poussée à ses limites extrêmes, bute sur l'évidence de quelque chose qui représente pour la pensée un point fixe, à savoir l'existence irrécusable et irréductible d'un sujet qui pense, qui est en dernière instance la condition de possibilité du doute, comme de toutes les autres formes que peut prendre l'exercice de la pensée, y compris l'imagination et la sensibilité, voire même le rêve. Sans qu'on puisse supposer qu'il y ait à proprement parler retournement de l'un dans l'autre, conversion dialectique du négatif en positif, est mise là en évidence une certaine capacité du négatif à révéler une positivité, à travers la résistance que celle-ci oppose à son emprise. Or ne peut-on en dire autant de la déconstruction, dont l'action corrosive et destructrice, ou dissipatrice, ou disséminante, débouche pour finir sur la reconnaissance d'un foyer donateur de sens, d'attente et même de promesse, qui échappe inaltérablement à cette action ? Tel est, très grossièrement reconstitué, le cheminement de pensée qui m'avait conduit à avancer que « la position d'un indéconstructible rappelle à sa manière le *cogito* cartésien ».

Or, il faut l'admettre, ce rapprochement, qui ne peut s'appuyer que sur des justifications formelles, est superficiel et à la limite indéfendable. Derrida avait parfaitement raison de lui opposer cet argument : pour que la reconnaissance d'un indéconstructible soit

assimilable à l'expérience de pensée du cogito, il faudrait que cette reconnaissance présente une signification fondatrice. Comme il l'écrit dans une note de *Marx & Sons* :

« Non, ce qui met en mouvement la déconstruction – l'indéconstructible qui reçoit dans ce contexte le nom de justice distinguée du droit – n'a pas la forme d'une limite fondatrice sur laquelle s'arrête ou bute une sorte de doute radical. C'est une injonction à laquelle toute construction ou toute fondation est inadéquate. » (*Marx & Sons*, p. 77)

Deux points retiennent ici l'attention. D'une part, la déconstruction, qui n'est pas une opération de pensée, du moins pas seulement, car elle en excède le champ propre, n'a rien à voir avec le doute qui, lui, ne quitte jamais ce champ. D'autre part, l'indéconstructible, qui ne remplit aucune fonction constitutive, constructrice ou fondatrice, par laquelle il sortirait de la sphère d'intervention impartie à la déconstruction, n'a d'autre valeur que celle d'une injonction ou d'un appel, attente messianique qui ne porte pas en elle la garantie de la réalisation de ce qu'elle promet sans à proprement parler l'annoncer : ce que « donne » éperdument cette injonction, pour le dire brutalement, ce n'est pas du plein mais du vide, ce n'est pas de la présence mais de l'absence, au sens d'un vide et d'une absence qui ne sont pas seulement les opposés du présent et du plein, mais en représentent, dans l'urgence, l'inévitable débordement. L'indéconstructible, c'est la démesure d'un *Abgrund*, qui échappe à l'alternative du positif et du négatif, et en conséquence à celle de l'être et du néant : de l'indéconstructible, on ne peut dire ni qu'il est ni qu'il n'est pas, mais seulement qu'il a la forme d'une injonction, lancée d'une voix tonitruante et silencieuse, injonction à laquelle il faudrait répondre, mais à laquelle, le plus souvent on reste sourd, ce qui est encore une certaine manière de l'entendre, en refusant de l'écouter.

Il faut prendre acte de cette mise au point, qui est sans appel : le rapprochement entre l'indéconstructible et quelque sorte que ce soit de cogito, qui se ramène à une certaine mesure de la pensée, dans la perspective propre à un rationalisme intellectualiste ou idéiste, n'a pas sa raison d'être, et le moins qu'on puisse dire est qu'il est, en effet, hâtif. Mais du même coup, nous voici renvoyés à la question centrale que pose *Spectres de Marx*. Si l'indéconstructible est inséparable d'une pensée de l'injonction, injonction dont la cible est une justice dont la représentation abyssale répond à un objectif éthique, à défaut d'être religieux au sens strict, sa prise en compte peut-elle être attribuée à Marx ? A une question ainsi formulée, Derrida répondrait sans doute sans hésiter : non. Aussi bien, ce qui l'intéresse, il ne cesse de le répéter, ce n'est pas Marx, avec ou sans guillemets, mais l'esprit de Marx, c'est-à-dire l'esprit dans lequel on peut aujourd'hui entendre « quelque chose qui résonne dans l'appel de Marx », et répondre à cette injonction. Nous voici ainsi ramenés au point de départ : il y a chez Marx ou en Marx quelque chose qui à présent enjoint, et qu'il serait coupable d'ignorer, étant clair cependant que la signification de cette injonction reste à inventer, dans la forme d'une tâche à accomplir, tâche qui n'est pas seulement théorique, mais présente aussi et surtout une dimension pratique. A cela se ramène pour finir la parole que Derrida tient au sujet de Marx.

Pierre Macherey