

Daniel Bensaïd

Spectres et messies de Derrida

Ce texte reprend pour une bonne part le chapitre « Jacques Derrida et le messianisme sans Messie » de Résistances. Essai de taupologie générale, Fayard, Paris 2001, partie II, chapitre III.

L'univers de pensée de Derrida est peuplé de messies et de spectres, autrement dit de taupes revenantes ou surgissantes, qui répondent enfin à l'attente impatiente d'une apparition : « Le revenant va venir. Il ne saurait tarder. Comme il tarde ^{1/}. » Cette venue est l'accomplissement d'une idée de justice, une promesse d'émancipation irréductible à toute déconstruction, « une ouverture messianique à ce qui vient », la manifestation d'un « messianique [...] sans messianisme ^{2/} ». Apparaît ainsi ce « concept étrange » du messianique (ou de messianicité – *messianicity*, dit Derrida en anglais dans *Marx & Sons*) qui équivaut à l'indestructibilité ou à « l'indéconstructibilité » de l'idée de justice, à une certaine expérience de la promesse : « L'appel messianique appartient en propre à une structure universelle, à ce mouvement irréductible de l'ouverture historique à l'avenir ^{3/}. »

1/ Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, Galilée, Paris, 1993, p. 22.

2/ *Ibid.*, p. 102.

3/ *Ibid.*, p. 266.

4/ *Ibid.*, p. 267.

5/ Fredric Jameson, *Ghostly Demarcations*, Verso, Londres, 1999, p. 62.

6/ *Ibid.*, p. 248.

7/ Ceci dit, Jacques Derrida refuse l'alternative qualifiée par lui d'abstraite entre « les allégories, Réforme et Révolution », GD, 242.

À la différence du messianisme prisonnier de son acception théologique, le messianique se présente ainsi comme la structure d'une expérience et non comme une catégorie religieuse. Sous sa forme révolutionnaire, il évoque « l'urgence, l'imminence, mais, paradoxe irréductible, une attente sans horizon d'attente ^{4/}. Aussi Derrida insiste-t-il, à l'opposé de toute effusion romantique, sur « la sécheresse quasi athée de ce messianisme » sans Messie, conçu comme un travail de laïcisation, tremblant « au bord de l'événement ». Alors que, dans son commentaire pourtant subtil des *Spectres de Marx*, Fredric Jameson confond toutes les formes des mouvements millénaristes, le messianique se distingue radicalement de la positivité utopique. Pour Jameson, le messianisme n'est encore qu'une variété singulière d'espérance, celle qui fleurit « dans les périodes de désespérance absolue, en 1666 après l'apostasie de Sabbataï Tsevi ou dans les années 1980 dans l'obscurcissement des attentes révolutionnaires ^{5/}. Il n'y a pourtant, insiste avec force Derrida, « rien de plus éloigné de l'utopie et de l'utopisme que la messianicité et la spectralité » : « Alors que Jameson s'obstine à traduire ce que je dis du messianique en utopisme », la messianicité est « tout, sauf utopique. Elle se réfère dans chaque ici et maintenant, à la venue d'un événement éminemment réel et concret. Rien de plus « réaliste » et « immédiat » que cette appréhension messianique ^{6/}. « Aucunement utopique, la messianicité nous intime d'interrompre le cours ordinaire des choses, ici et maintenant. »

Distincte du messianisme, la « messianicité », reconnaît Derrida, n'en pointe pas moins la vaste et inéluctable question de la religion qu'on ne saurait, aujourd'hui encore, sans quelque frivolité, considérer comme clarifiée.

« Tout ce que je range dans la rubrique du messianique sans messianisme est inconcevable sans la référence aux mouvements révolutionnaires qui interrompent non seulement les états de conservation mais aussi les processus de réforme ^{7/}. » Résolument optimiste, en dépit du défaitisme qui lui est parfois imputé, la notion de messianicité n'entretient aucune nostalgie d'un passé perdu, pas plus qu'elle n'encourage à une passivité résignée face aux menaces du futur.

On trouve un antécédent à cette opposition entre utopie et messie dans le contraste évident entre l'esprit de l'utopie selon Ernst Bloch et l'attente messianique chez Benjamin. L'événement ouvre une entaille dans les veines obscures du temps. La promesse d'une rencontre incertaine.

Un messenger donc. Mais porteur de quelle bonne nouvelle ? Sans l'impatience messianique et la volonté acharnée de « faire venir le Messie avant son temps », l'avenir ne serait plus l'avenir mais seulement un « passé étiré » qui n'en finit pas, quelque chose, dit Rosenzweig, qui « se traîne interminablement sur la longue route stratégique du temps ». Pour la raison messianique au contraire, le « pas encore » de la rédemption provoquée répond au « déjà plus » de la création épuisée, car dans la boucle du temps la Rédemption est aussi ancienne que la Création.

Contre un passé neutralisé, qui absout et perpétue l'injustice, Benjamin partage la révolte de Rosenzweig. Dans les temps messianiques, à la différence des temps modernes homogènes, « un si recouvre un autre si, un peut-être se cache sous un autre peut-être », et ce « pêle-mêle orgiastique du possible » nous invite à déchiffrer ses prophéties. Car le prophète, soumis à l'épreuve du futur, n'est ni sorcier ni magicien. Il suit les pistes du présent

qui s'enfoncent dans les embranchements de l'avenir. Car la réalité du futur de cesse de nous échapper. Le futur accompli est déjà passé. Il ne cesse ainsi de se nier et de se contredire. C'est aussi pourquoi il ne peut être éprouvé que dans l'attente.

Dans cette perspective temporelle spécifique, le messianisme est une anti-utopie. Bloch et Benjamin conjuguent tous deux les promesses de libération future avec la rédemption annoncée du passé opprimé. Tous deux partagent la même défiance envers les vainqueurs et la même dette envers les vaincus. Tout passé qui mérite d'être relaté, écrit Bloch à propos de Thomas Münzer, est là « pour nous assigner une tâche ». « Nous sommes attendus », répète Benjamin, et les forces du combat émancipateur « s'alimentent non point à l'idéal des petits enfants libérés mais à l'image des ancêtres asservis ».

Pourtant l'utopie s'efface chez Benjamin au profit de l'apparition incertaine du messie. Il serait trop facile d'en conclure que ce messie n'est jamais qu'une utopie inversée, une utopie négative pour temps de crise et de désespérance. Pour Bloch, l'utopie est le point d'inscription d'une morale dans l'horizon pratique d'une politique, « un pressentiment constitutif » ou « un savoir du but », l'anticipation dialectique d'une possibilité effective. En elle palpite ce qui « pousse et rêve dans l'obscur du vécu », ce vers quoi « nous tendons dans le plus intérieur de nous-mêmes » et « vers quoi nous nous élançons à neuf ». Entre cet *Esprit de l'utopie* (1918) et *Le Principe espérance* (1954-1959) trente-six années terribles, de meurtrisures et de désillusions, se sont écoulées. Dans l'épreuve de ce passage, l'utopie est devenue pour Bloch le contraire d'une confiance béate

dans les promesses du futur : l'attente active d'un rêve éveillé et un apprentissage difficile de l'espérance. Une attention de tout instant, « préoccupée du monde », au « pré-apparaître » et au « non-encore ». Une tension entretenue entre le sens du réel et celui du possible. « Une pensée orientée vers la transformation du monde », qui fait mouvement vers la ligne de front, car « le seul lieu où l'optimisme militant puisse se dérouler est celui qu'ouvre la catégorie de Front. »

Alors que la Révolution française avait effacé l'utopie théologique de la réalisation terrestre du royaume de Dieu au profit de l'accomplissement pratique des droits naturels, l'avènement du capital et le règne glacé du calcul égoïste ont ranimé le souffle utopique de l'expérimentation sociale. Mais, rompant aussi bien avec un « empirisme exagérément collé aux choses » qu'avec l'utopisme qui les « survole », Marx donne à ce que l'utopie eut de meilleur « un sol sur lequel se poser ». Éliminant aussi bien « l'échauffement de la première fois du « rêve vers l'avant » de Lénine que le prosaïsme et son remugle moisi », il inaugure « l'unité de l'espérance et de la connaissance du processus réel ». Alors seulement l'illusion du destin peut enfin s'évanouir. L'utopie remaniée du Principe espérance devient ainsi une ligne de résistance à l'ordre bureaucratique stalinien et une réponse à « la sous-alimentation de l'imagination socialiste ».

Chez Benjamin en revanche la catégorie de l'Utopie s'efface pour livrer passage aux surgissements intempestifs du Messie. Blanqui et Sorel avaient déjà déclaré leur rejet de l'utopie, le premier lui opposant l'impératif de la conspiration au présent, le second le mythe qui soutient la volonté libératrice. Pour Benjamin, le futur utopique n'éclaire plus le passé de sa lumière rétrospective. Le présent de l'ac-

tion, l'insaisissable à-présent, devient la catégorie temporelle centrale, l'instant décisif où tout se joue en permanence. Car chaque présent est chargé d'une mission rédemptrice. Alors que Bloch explore le potentiel émancipateur du rêve éveillé, Benjamin cherche plutôt à réveiller le monde de ses cauchemars fétichistes et à le libérer des sortilèges de la marchandise. Son messianisme sécularisé inverse ainsi le sens des attentes. Il n'a rien d'une attente passive d'un salut réparateur. Il relève plutôt de la vigilance d'une sentinelle sur le qui-vive, à l'affût du danger qui peut survenir à tout instant.

Les notions d'attente, de réveil, d'événement, de remémoration, d'à-présent, de bifurcation se complètent et se répondent alors dans une nouvelle représentation de l'histoire qui est celle de la raison messianique, raison stratégique capable de nouer des déterminations au dénouement imprévisible, de conjuguer le nécessaire et le possible, l'historicité et l'événement, le singulier dans l'universel, et de saisir au vol l'opportunité d'une conjoncture. Renouant avec la tradition prophétique, cette raison messianique n'est plus religieuse mais profane, autrement dit politique, art des rapports de forces et du contretemps. L'époque messianique est celle de la lutte politique. Car il n'y a pas d'utopie prophétique et la prophétie n'est pas une utopie. Elle harcèle le présent au nom de la tradition menacée de conformisme. Elle ne prédit pas un avenir en forme de destin, elle alerte seulement, au conditionnel, sur la probabilité de la catastrophe qui châtie l'infidélité. Le prophète est seulement un empêcheur de somnoler en paix, un fauteur de réveil et de trouble, car il n'est pas « un seul instant qui n'ait avec lui sa chance révolutionnaire », fût-elle minime, infime et dérisoire ^{8/}.

L'attente messianique est donc un guet, une garde. La persévérance d'une désespérance qui ne désarme pas. Une expérience présente du futur annoncé qui tarde et ne vient pas. Un émoi de premier rendez-vous et de découverte. L'exact contraire de l'ennui, qui est un sentiment du vide temporel, de l'inutilité d'un temps stérile des répétitions, du morne écoulement des travaux et des jours. « L'attente de l'attente » gouverne l'aptitude au projet. Elle gouverne ses attentes, ses prévisions, ses programmes. Tout futur est sans doute incertain et opaque, mais cette incertitude est constitutive d'une liberté dont l'accomplissement a besoin de conditionnels et de « participants futurs ». Comme l'amour, la révolution répond ainsi à l'attrait d'un futur inaccompli.

Car les temps messianiques sont des temps de transition et de dérèglement, des temps désajustés, où un ordre se brise sans qu'un autre n'ait encore pris forme. Ils sont propices aux rumeurs, aux prodiges et aux jaillissements. Propices aussi aux charlatans, aux prestidigitateurs, aux marchands d'illusions. Propices enfin aux apparitions messianiques et aux surgissements des spectres.

Si la distinction entre utopie et messianisme paraît fermement établie chez Benjamin, Derrida n'en tient pas moins à souligner la différence qui sépare sa propre notion de messianicité de la tradition benjaminienne : « Je ne crois pas, à la différence de Hamacher et de Jameson, que la continuité entre le motif benjaminien et ce que j'essaie de faire soit déterminante. » La notion d'un messianique sans messianisme est « de son cru ». Elle n'appartient pas au registre de Benjamin. Elle marque au contraire une orientation et une rupture. Ce n'est pas une version affaiblie du

messianisme théologique, une « faible force » messianique affaiblie, mais bien une structure différente.

Pourquoi alors garder ces noms de messianique et de messie, au risque de fâcheux malentendus ? C'est que l'événement qui a nom Marx est apparu dans une culture où le messie signifie quelque chose. Quoi que l'on fasse, cette histoire unique a eu lieu : « Une promesse messianique d'un type nouveau aura imprimé une marque inaugurale unique dans l'histoire. » Aussi gardons nous « une dette ineffaçable et insolvable envers l'un des esprits qui se sont inscrits dans la mémoire historique sous les noms propres de Marx et du marxisme ^{9/} ».

Une dette messianique. Dans le sillage de Derrida, Françoise Proust conçoit le messianisme non comme une institution mais comme une passion de la justice, « la passion messianique d'un monde juste », dit-elle, un droit inconditionné, une exigence immédiate de justice, ici et maintenant. Il ne s'agit donc pas d'un idéal plus ou moins utopique ou chimérique à atteindre mais d'une idée qui demande à être pratiquée, d'« un comportement sans finalité » ou d'« un bouger sur place » : ni militaire ni militante, elle rejoint l'esprit de résistance qui consiste à chercher comment, en chaque point du temps, « l'histoire commence dans les événements de la liberté » pour laisser entrevoir « un tout autre état du monde ». Il s'agit de saisir en un clin d'œil le point qui ne fait pas encore ligne, d'avoir « l'oreille historique », car tout présent peut être considéré comme un champ de bataille de la liberté.

L'expérience messianique consiste donc à « déclarer la justice ». L'histoire est faite de ces événements survivant à leur propre apparition, car chaque événement est comme un écho prophétique du futur, une sorte de futur

antérieur à lui-même. Le maintenant messianique, la porte entrouverte de Benjamin, l'instant kairologique du stratège ne sont donc pas attente passive d'un salut venu d'ailleurs, mais tension, aguets et affût de ce que notre faible force peut contribuer à faire advenir. Il n'y a pas traces dans cette attente active, qui défie et provoque, des béatitudes utopiques, car l'espérance, dans la logique de Spinoza, fait partie des « joies inconstantes », obscurcies sans cesse par la crainte et la déception, alors que la résistance messianique ne se laisse pas décevoir. Elle nous offre au contraire « la chance de trahir l'inéluctable ».

Derrida lui-même introduit une étrange connivence entre le messie et les spectres, une curieuse correspondance entre la messianicité et la spectralité. La question de l'événement et celle du fantôme sont indissociables. Car la révolution est bien affaire de spectres et de messies, de ceux qui reviennent et de ceux qui viendront (peut-être). « Tout commence par l'apparition du spectre », dit Derrida. Tout ? *Le Manifeste communiste*. Par le spectre qui hante déjà l'Europe et finira par hanter le monde, à la fois cauchemar inquiétant et promesse de délivrance. Nos temps de désordre sont à nouveau propices à ces apparitions spectrales. Mais l'ambivalence du spectre est telle qu'on ne sait jamais très bien « s'il témoigne en revenant d'un vivant passé ou d'un vivant futur ». Ou des deux. Le communisme s'annonce ainsi à la fois comme délivrance d'un passé captif et comme irréductible nouveauté, comme restauration et comme révolution.

Comme un spectre donc, qui hante le monde. Mais la hantise, toujours intempestive, « ne se date jamais selon l'ordre institué d'un calendrier ». Il ne faut cependant pas confondre l'esprit et le spectre. Et encore moins opposer, comme on le fait parfois, l'esprit (frappeur) de

^{9/} *Ibid.*, p. 150.

la révolution à son spectre évanescant. Car le spectre est « un devenir-corps de l'esprit ». Une manifestation de l'esprit. Un esprit qui se manifeste : « Le spectre n'est pas seulement l'apparition charnelle de l'esprit, [...] sa vie déchue et coupable, c'est aussi l'attente impatiente et nostalgique d'une rédemption », « l'esprit différé » ou « la promesse » et « le calcul d'un rachat »¹⁰. C'est bien en quoi le spectre a partie liée avec le messie.

Or, l'époque est terriblement spectrale : « Il y a tant de fantômes dans cette tragédie, dans les charniers de tous les camps, que personne ne sera plus jamais sûr d'être d'un seul et même côté¹¹. » « Au moment où un nouveau désordre mondial tente d'installer son néo-capitalisme, nulle dénégation ne peut venir à bout de tous les fantômes de Marx. » Le spectre du communisme reste à venir. Mais en quoi consiste la présence d'un spectre ? Marx lui-même n'aimait guère les fantômes. Pourtant, par la ruse du génitif, les « spectres de Marx » sont ceux qui le hantent mais aussi ceux de sa propre spectralité, de sorte qu'on ne sait jamais si un spectre témoigne en revenant d'un vivant passé ou d'un vivant futur. « À cet égard, le communisme a toujours été et demeure spectral ; il reste toujours à venir. » Et *Le Manifeste communiste* est la forme performative de l'appel à sa venue : « Plus l'époque est à la crise, [...] plus on a besoin de convoquer l'ancien¹² ».

Les spectres sont toujours là, mais « hanter ne veut pas dire être présent ». Pour parler de spectres, « le langage de l'ontologie ne suffit

pas ». Marx se révèle un virtuose de « l'anachronie rythmée », qui « prend le pouls de l'histoire » et « écoute sa fréquence révolutionnaire » : « Par saccades régulières, elle fait alterner la conjuration et l'abjuration des spectres. » Les fantômes sont tour à tour convoqués pour une conjuration positive « puis, la chose faite », ils sont révoqués et oubliés : c'est le temps de l'abjuration. Comme les apparitions messianiques, les spectres se fauflent ainsi furtivement dans « la non-contemporanéité à soi du présent vivant », dans les lézards de ce qui, secrètement, le désajuste, dans son « maintenant désajusté qui risque toujours de ne rien maintenir ensemble ». Ainsi, selon Blanchot, l'hétérogénéité irréductible des « trois paroles de Marx » attestent-elles que « le monde a plus d'un âge » et que « la mesure de la mesure nous manque ».

Parmi les réserves envers la pensée althusserienne, qui l'ont tenu à l'écart d'un engagement communiste, Derrida mentionne le fait que de nombreuses questions lui paraissaient escamotées, « notamment celles concernant l'historicité de l'histoire ou le concept d'histoire » : « Je trouvais qu'Althusser soustrayait trop rapidement certaines choses à l'histoire, par exemple en affirmant que l'idéologie n'a pas d'histoire. Je n'entendais pas renoncer à l'histoire. La destruction du concept métaphysique d'histoire ne signifie pas pour moi qu'il n'y a pas d'histoire¹³ ». Il pense au contraire que le concept d'idéologie a une histoire et que le mot idéologie a une histoire, donc que le partage entre science et idéologie lui-même a une histoire.

C'est dans cette trame ou dans ce tissu du temps historique que la question de l'événement se pose comme la question du fantôme : « Une logique du fantôme fait signe vers une pensée de l'événement », alors que, selon les

propres termes de Marx, une « histoire sans événement (*Geschichte ohne Ereignisse*) » se réduit aux passions sans vérité et aux vérités sans passion de héros sans héroïsme : « Ce qui interrompt l'ordre du temps, [...] ce qu'on appelle la révolution, cette césure qui vient tout d'un coup [...] déranger l'ordre du temps¹⁴ » est au contraire ce qui donne le tempo et le ton de l'histoire, ce qui fait son historicité même, dans un jeu d'apparitions et de disparitions messianiques, car « quand un événement arrive, c'est que le fond sur lequel il se détache n'est plus là [...]. C'est l'absence d'horizon qui est la condition de l'événement ». Cette absence fait peur, mais c'est peut-être la condition pour que « quelque chose d'inouï arrive » : l'indécidable en effet est « la condition de l'événement », de la décision¹⁵.

La révolution en permanence fait lien entre l'événement et l'historicité. C'est même ce qui distingue l'événement du pur miracle. Mais elle fait lien par la rupture dans la mesure où elle « suppose la rupture de ce qui lie à la permanence, à la présence substantielle ». Car aucun temps n'est vraiment contemporain de lui-même, pas même celui de la révolution « qui, en somme, n'a jamais lieu au présent ». C'est d'ailleurs pourquoi, dit Marx, la révolution ne peut tirer sa poésie du passé, mais seulement de l'avenir : alors que, dans les révolutions bourgeoises, la phraséologie excède le contenu et l'action dégénère en gesticulation, dans les révolutions communistes à venir, c'est le contenu qui déborde la phraséologie.

Negri souligne pourtant que si le spectre du capital est bien présent chez Derrida, celui du communisme est quasi imperceptible. C'est que le rapport de Derrida à Marx, comme d'ailleurs celui de Badiou ou de Rancière, reste incertain. Dans *Althusserian Legacy*, il récuse

10/ *Ibid.*, p. 217.

11/ *Ibid.*, p. 171.

12/ *Ibid.*, p. 178.

13/ *Althusserian Legacy*, Verso, Londres, 1989, p. 193.

14/ *Marx en jeu*, Descartes & Cie, Paris, 1997, p. 22.

15/ *Sur parole*, éditions de l'Aube, La Tour d'Aigues, 1999, p. 49-50.

pourtant le reproche d'ignorance ou de méconnaissance qui lui est parfois adressé : « J'ai vraiment lu Marx, pas assez ; je ne l'ai pas assez lu », mais, circonstance atténuante, cette insuffisance participe d'une carence largement partagée : « On ne lit jamais assez Marx ^{16/} ». Rappelant comme pour se justifier qu'il lui est arrivé d'animer des séminaires sur Marx et l'idéologie dès 1976, Derrida affirme en 1989 : « Aujourd'hui qu'en France toute référence à Marx est prohibée, immédiatement cataloguée, j'ai envie d'enseigner Marx et je le ferai si je peux ^{17/} ». L'engagement a été tenu, dans une certaine mesure, avec les *Spectres de Marx*.

Son intention déclarée dans *Friendship and Politics* est en effet d'en appeler à une nouvelle lecture de Marx, et c'est « une ambition plus grande que celle de nombreux marxistes ». Son discours ne se prétend cependant jamais marxiste au sens où il n'est pas dominé par une référence au marxisme, « mais il n'est pas non plus étranger au marxisme, ni anti-marxiste : il n'est pas par principe incompatible avec l'événement Marx ^{18/} ». Derrida avance même l'hypothèse selon laquelle aller au-delà des catégories classiques du marxisme serait une injonction inhérente au marxisme : « Car je n'ai jamais attaqué la radicalité de la critique marxiste en tant que telle », dans une acception de la critique qui est celle des Lumières. Sa divergence concerne plus précisément un certain marxisme inspiré par ce qu'il désigne comme une « onto-théologie », à laquelle Benjamin lui-même, en dépit de son hétérodoxie sulfureuse, n'échapperait pas complètement. À la différence d'Althusser, Derrida estime « qu'on ne peut éradiquer l'onto-théologie

présente chez Marx », et que c'est là ce qui le tient à distance de toute variante du marxisme.

Il n'en demeure pas moins que « ce sera toujours une faute de ne pas lire et relire, et discuter Marx », que ce sera même « de plus en plus une faute, un manquement à la responsabilité théorique, philosophique, politique ». Car « nous n'avons plus d'excuse », après la chute du Mur et la disparition de l'Union soviétique. Mais en quoi la présence du stalinisme et du socialisme réel pourraient-ils, auraient-ils pu justifier, excuser, non une indifférence mais une coexistence polie et indifférente avec un marxisme stalinisé transformé en raison d'État ? En quoi ont-ils jamais justifié de renoncer d'en appeler à Marx contre ses « ismes » ?

La désintégration du monde érigé en son nom aurait donc libéré Marx des orthodoxies qui le tenaient captif. Mais un autre risque apparaît aussitôt, « c'est qu'on risque de jouer Marx contre le marxisme [je préférerais le communisme NDLA] afin de neutraliser ou d'assourdir en tout cas l'impératif politique dans l'exégèse tranquille d'une œuvre classée ». On sent déjà venir une mode ou une coquetterie, diagnostiquait Derrida en 1993, « une tentative de dépolitiser en profondeur la référence marxiste » : en somme, maintenant que Marx est bien mort, on voudrait pouvoir s'occuper de lui sans être dérangé par les marxistes, comme d'un philosophe classique, digne des programmes d'agrégation, mais malencontreusement égaré en politique, car, « si on n'a peut-être plus peur des marxistes, on a encore peur de certains non-marxistes qui n'ont pas renoncé à l'héritage de Marx ».

Pour Derrida, le marxisme est structurellement insuffisant, mais encore nécessaire « pourvu qu'on le transforme et le plie à l'ana-

lyse des articulations nouvelles des causalités techno-économiques et des fantômes religieux ».

« Il faudrait avoir bien mal entendu pour reconnaître dans le geste que nous risquons ici un ralliement tardif au marxisme. » Pourquoi ce geste est-il venu si tard ? « Je crois à la vertu politique du contretemps », répond Derrida, en précisant honnêtement : « Ce qui est sûr, c'est que je ne suis pas marxiste. » Mais cette dénégation se retourne aussitôt en contre-attaque en direction des héritiers autoproclamés et à leur prétention propriétaire : « A quoi reconnaît-on un énoncé marxiste ? Qui peut dire encore : je suis marxiste ? ». Il s'agirait donc de s'inspirer plus modestement d'un certain esprit du marxisme qui imprègne l'époque, car « qu'ils le veuillent, le sachent, ou non, tous les hommes sur la terre entière sont aujourd'hui dans une certaine mesure les héritiers de Marx et du marxisme ».

Héritage partagé donc, sans héritiers reconnus ni mode d'emploi.

Il n'en reste pas moins que « cette tentative unique a eu lieu », cette « promesse messianique d'un type nouveau » est apparue. Et « la déconstruction n'a jamais eu de sens et d'intérêt, à nos yeux du moins, que comme une radicalisation, c'est-à-dire dans la tradition d'un certain marxisme et d'un certain esprit du marxisme ^{19/} ». Si cet éclaircissement n'est pas une revendication d'héritage, bien au contraire, il vaut cependant reconnaissance de dette messianique qui est peut-être encore une manière paradoxale, la bonne manière même, d'hériter : « On ne peut pas souhaiter un héritier ou une héritière qui n'invente pas l'héritage, qui ne le porte pas ailleurs, dans la fidélité, dans une fidélité infidèle. »

Fidèle infidélité, infidèle fidélité ? L'héritage n'est pas un bien, une propriété, une richesse

16/ *Althusserian Legacy*, p. 195.

17/ *Ibid.*, p. 201.

18/ *Ibid.*, p. 221.

19/ *Spectres de Marx*, *op. cit.*, p. 151.

acquise que l'on met en banque, mais « une affirmation active ». Et l'authenticité de l'engagement passe nécessairement par l'épineuse question de savoir que faire de l'héritage. « Transmission et relance », répond Derrida. Soit.

La transmission suppose pourtant un inventaire. Et la fidélité infidèle implique que l'on sache envers quoi. Pas clair. Et c'est pourquoi le spectre du communisme, à la différence des multiples fétiches tyranniques du capital, paraît si évanescant à Negri. Dans le symposium, Derrida semble vouloir se justifier de ses approximations tout en croisant le fer avec ceux qui cherchent à l'entraîner sur le terrain de l'orthodoxie.

La question des classes sociales peut servir sur ce point d'exemple et de pierre de touche. Dans son entretien d'avril 1989 avec Michael Sprinker, le philosophe de la déconstruction déclarait que le concept de lutte de classe lui paraissait ruiné par la modernité capitaliste et lui semblait appartenir à une autre époque, à un modèle sociologique obsolète hérité du XIX^e siècle : « Ainsi, toute phrase dans laquelle apparaissait le terme classe sociale m'était problématique. » L'analyse des conflits entre forces sociales, visée à travers le concept de lutte de classe, lui paraissait certes « encore absolument indispensable », mais il n'était pas sûr « que le concept de classe, tel que nous en avons hérité soit le meilleur instrument, à moins d'être considérablement spécifié. Je ne sais pas vraiment ce que classe sociale veut dire ^{20/}. » Cette attention attirée sur l'indétermination d'un concept faussement évident, y compris chez Marx lui-même, est d'autant plus légitime que l'évolution des connaissances comparatives en histoire et en anthropologie

^{20/} *Althusserian Legacy*, op. cit., p. 204.

^{21/} *Ghostly Demarcations*, p. 229-242.

a considérablement enrichi l'étude des formations et des groupements sociaux. Mais il est d'autant plus étonnant de voir Derrida, habituellement plus circonspect sur les questions de transmission et d'héritage, faire comme si l'héritage conceptuel en la matière n'avait pas été problématisé et comme s'il existait sur la question des classes un héritage unique, alors qu'il a fait l'objet de multiples interprétations contradictoires, à l'épreuve notamment de l'analyse des sociétés bureaucratiques et totalitaires.

Dix ans plus tard, Derrida a été interpellé à plusieurs reprises sur cette question cruciale, dans le cadre du séminaire sur le thème « Whither Marxism », organisé par l'université de Californie autour des *Spectres de Marx*. Fredric Jameson lui concède que l'abandon de la catégorie de classe correspond à l'évolution de la politique contemporaine, mais il estime que renoncer purement et simplement à une catégorie aussi extraordinairement féconde constituerait une erreur dramatique. Plus agressif, Tom Lewis considère que la lutte des classes constitue le centre absent des *Spectres de Marx* : de même que la production matérielle ne jouerait plus un rôle central dans le capitalisme contemporain, la disparition des classes sociales serait la caractéristique des divers discours postmodernes. Aijaz Ahmad attaque plus frontalement encore « le refus par Derrida d'une politique de classe ».

Dans sa réponse, ce dernier ferraille pied à pied contre ces reproches. Il rappelle que, dans les propos incriminés par ses contradicteurs, il avait seulement qualifié le concept de classe sociale de « problématique », soulignant que ce terme « ne signifie ni faux, ni obsolète, ni inopérant ou insignifiant, mais plutôt susceptible de transformation ^{21/} ». Il rappelle aussi

la formule exacte utilisée dans les *Spectres de Marx* : « Je crois en gros à l'existence des classes », mais le concept est « trop vague ». Ce qui est jugé problématique, c'est précisément le caractère trop peu travaillé et différencié du concept tel qu'il a été généralement véhiculé par l'orthodoxie établie.

Quand je dis que la solidarité et les alliances ne dépendent pas finalement, « en dernière instance », d'une affiliation de classe, précise alors Derrida, « cela ne signifie pas pour moi leur disparition ou l'atténuation de leur lutte ». C'est plutôt une incitation à « repolitiser les situations singulières au lieu de dissoudre leur singularité dans leur détermination par une essence ou une substance sociale ». Cette proposition est parfaitement pertinente (en écho probablement aux préoccupations du « marxisme politique » anglosaxon en rébellion contre le déterminisme économique de la dernière instance et contre l'idée de lois mécaniques de l'histoire). Mais on ne peut s'empêcher de ressentir dans l'ensemble du propos une correction et une justification par rapport à l'entretien de 1989. Il aurait en effet été plus cohérent de déduire de la problématique déclarée de la catégorie de classe la nécessité d'en retravailler le concept pour le nuancer et le préciser, au lieu de le laisser en jachère et de paraître l'abandonner purement et simplement. Mais ces approximations sont assez représentatives d'un rapport précisément... problématique... à l'héritage de Marx.

Derrida récuse cependant de manière explicite toute assimilation de la déconstruction aux notions attrape-tout (selon ses propres termes) de postmodernisme ou de poststructuralisme : « Je ne me considère ni comme un postmoderniste, ni comme un poststructuraliste » et « je n'ai jamais prophétisé la fin de

tous les méta-récits». La caractérisation de son travail comme postmoderne constitue donc à ses yeux « une grossière erreur ^{22/} ». Tom

Lewis voit dans les *Spectres* une tentative pour réconcilier le marxisme avec la déconstruction. À quoi Derrida réplique qu'en ce qui

le concerne il n'a pas à être réconcilié, ne s'étant jamais senti brouillé.
2001. Publié sur le site d'ESSF