

## La question du génitif

Un livre sur les « Spectres de Marx » de Derrida

jeudi 23 février 2006, par [BENSAÏD Daniel](#) (Date de rédaction antérieure : 2000).

Sous le titre *Ghostly Demarcations*, les éditions Verso ont publié en 1999, un ensemble de textes autour des *Spectres de Marx*, de Jacques Derrida [1]. Outre les contributions de Frederic Jameson, Antonio Negri, Pierre Macherey, Warren Montag, qui abordent notamment les notions de spectralité ou de messianicité chez Derrida, trois interventions - celles de Terry Eagleton, de Aijaz Ahmad, et de Tom Lewis - développent une critique sans complaisance des thèmes derridiens abordés dans *Les Spectres de Marx* et de la relation du philosophe au marxisme. Cette charge fait l'objet d'une réplique non moins vigoureuse de Derrida qui, sous le titre « Marx & Sons », conclut le volume.

Pour Terry Eagleton, le discours de la déconstruction présente deux faces, l'une prudemment réformiste, l'autre « *extatiqument ultra-gauche* ». Oscillant entre les deux, Derrida ferait preuve d'une « *perversité adolescente* ». Il en résulterait « *un marxisme sans marxisme* » (Eagleton s'approprie ainsi l'usage du « sans » auquel recourt volontiers la rhétorique déconstructive). En réalité, Derrida se sentirait fort peu concerné par le socialisme et se montrerait indifférent à toutes les manifestations historiques ou théoriques d'un marxisme réduit à une sorte de « *transcendance vide* » ou à « *un formalisme messianique vide* ». Ainsi, l'évocation d'une nouvelle Internationale « *sans statuts, sans titre, sans nom* », ne serait qu'une ultime « *fantaisie post-structuraliste* ».

Dans son essai, Aijaz Ahmad définit à son tour la déconstruction comme une anti-politique et considère les *Spectres* comme un texte essentiellement performatif, dépourvu d'analyses, un texte de filiation, se résumant à un tête à tête entre le fils et le fantôme du père. La question est de savoir pourquoi ce travail de deuil intervient si tard, en 1993, après la chute du Mur et la désintégration de l'Union soviétique. Alors que Derrida aurait obstinément refusé la tentative althussérienne de dissocier le marxisme de toute téléologie ou eschatologie messianique, sa propre pensée viserait à écarter la téléologie pour mieux reconstruire une eschatologie messianique. Il renoncerait ainsi à l'idée d'un socialisme conçu comme une « *possibilité logique émergeant des contradictions du capitalisme lui-même* » au profit d'un acte de foi volontariste (p. 95). Derrida sous-estimerait ainsi à quel point la tendance messianique du marxisme allait de pair avec la notion téléologique d'historicité.

Par ses tendances anti-marxistes, par son antipathie déclarée envers les organisations ouvrières et envers les politiques de gauche organisées, par sa suspicion herméneutique systématique, la déconstruction aurait ainsi favorisé la résurgence d'une intelligentsia de droite coïncidant, aux Etats-Unis en particulier, avec la contre-réforme libérale. Le ton de l'œuvre derridienne serait celui d'un « *sermon à l'intention des vaincus* ». Présentant la déconstruction comme une « *radicalisation du marxisme* », en dette envers ce qu'elle radicalise, Derrida réécrirait donc l'histoire, allant jusqu'à prétendre qu'il n'a jamais voulu rompre avec le marxisme. Même s'il est vrai qu'il a toujours gardé ses distances envers les anti-marxistes les plus acharnés, il aurait, radicalisant Heidegger, identifié l'historicité authentique avec la seule événementialité. « *Je dois avouer, conclut, Ahmad, que cette conception de l'historicité comme ouvrant la voie au messianique me laisse sans voix.* »

Le plus remarquable selon lui dans la « *nouvelle Internationale* » annoncée par Derrida serait sa résonance religieuse, comme l'évocation d'une nouvelle expérience du désert. S'il éprouve de la

sympathie pour certains aspects de l'entreprise derridienne, Ahmad constate cependant que Derrida n'est guère enclin à opérer pour la déconstruction une autocritique parallèle à celle qu'il exige du marxisme. Aussi déclare-t-il ironiquement pour conclure « *une solidarité déconstructive avec un certain esprit de Derrida - avec son geste de défi face à des vents hostiles ! Nous sommes heureux de dire, comme il le dit lui-même, qu'il est des nôtres. Cette solidarité nouvelle n'implique de notre part aucune acceptation des catégories de la déconstruction au-delà de l'application de certaines procédures déconstructives à ses propres textes.* »

Pour Tom Lewis enfin, les *Spectres de Marx* constitueraient simplement la rationalisation philosophique d'un renoncement au socialisme révolutionnaire au profit d'une nouvelle forme de « *socialisme réel* ». Ce renoncement serait attesté par l'abandon sans inventaire de concepts tels que mode de production ou classe sociale. Derrida parviendrait ainsi à l'idée généalogique selon laquelle Lénine, mu par une peur émotionnelle devant l'épreuve du réel, se serait réfugié dans une sorte de marxisme ontologique pavant la voie au sacre de Staline. L'assertion purement idéologique de la filiation entre Marx, Lénine, et Staline découlerait de cette ontologie marxiste et de sa quête de la présence ou de l'effectivité matérielle. A rebours de cette tentation ontologique fatale, Derrida, au nom de « *l'impossibilité de l'Être* », renoncerait au projet socialiste pour revenir subrepticement à Stirner. A l'unisson des rhétoriques post-modernes, les classes sociales introuvables constitueraient en réalité le centre absent des *Spectres de Marx*.

La riposte de Derrida à la charge de ses critiques est cinglante. Les *Spectres* apporteraient d'abord une réponse à sa préoccupation fort ancienne de quitter le terrain de la philosophie comme ontologie. Or, ce qui nous serait parvenu de Marx serait précisément une philosophie politique, c'est-à-dire, une ontologie. D'où la triple question du politique, de la philosophie, de Marx. Les *Spectres* se présentent alors comme « *un livre sur l'héritage* », sur ce qu'hériter peut, non point vouloir dire de manière non-équivoque, mais enjoint de manière souvent contradictoire : « *Comment répondre à, et comment se sentir responsable envers un héritage qui vous adresse des injonctions contradictoires ?* » Il s'agirait ainsi de repolitiser un certain héritage de Marx après les désastres politiques et théoriques du siècle écoulé. Ceux qui se sentent troublés par Derrida à propos de Marx, n'est-ce point précisément parce qu'ils se concevaient comme des propriétaires, soudains dépossédés de leur héritage ?

« *Dans les Spectres de Marx, comme dans tous mes textes, du moins des 25 dernières années, précise Derrida, toute mon argumentation a été guidée ou surdéterminée par la prise en compte de la dimension performative (non seulement du langage au sens étroit du terme, mais aussi de ce que j'appelle la trace et l'écrit).* » Il ajoute : « *Je n'ai jamais engagé de bataille contre le marxisme ou les marxistes* » (p. 225). En revanche, il interpelle ses détracteurs au présent : « *Qu'est-ce que le Marxisme ? Ahmad ? [...] Qui est autorisé à dire nous ? Nous marxistes ?* ». Les *Spectres* déplairaient au premier chef à ces « *marxistes* » confortablement « *installés dans leur position de propriétaires* ». Or, qui peut encore proclamer aujourd'hui : « *Je suis un Marxiste* » ?

A Eagleton qui demande où était Derrida lorsqu'on avait besoin de lui, au temps du stalinisme triomphant, le philosophe réplique en récusant la confusion entre le contretemps et l'accusation d'opportunisme. On ne peut à la fois l'accuser d'opportunisme hier et lui reprocher aujourd'hui d'aller à contre-courant pour exploiter une certaine vogue du marxisme comme dissidence. Un tel opportuniste ferait preuve d'un bien piètre sens du timing et de l'opportunité ! Il récuse également l'assimilation des *Spectres* à un genre de littérature post-moderne ou post-structuraliste : « *Je ne me considère, insiste-t-il, ni post-moderne ni post-structuraliste* » et « *n'ai jamais parlé de la fin des méta-récits* ». Les marxistes déclarés contribuant à ce symposium autour des *Spectres* sont paradoxalement aussi les participants les plus enclins à revendiquer un rapport patrimonial à l'œuvre de Marx et à un copyright sur son héritage. Encore un effort, camarades, les exorte Derrida, pour penser au-dessus de la « *propriété* ».

Il revient ensuite sur la question cruciale de la lutte des classes, récusant les reproches d'Ahmad comme « *une sérieuse incompréhension* » de ce qu'il a pu dire ou écrire. Derrida rappelle qu'il aurait seulement déclaré que toute phrase où le terme de classe apparaît est problématique, et que problématique ne signifie ni irréel ni insensé. Qu'un concept soit devenu problématique ne signifierait donc pas qu'il soit insignifiant ou dépassé, mais susceptible de transformation [mais en fut-il jamais autrement de ce concept de classe sur lequel s'interrompt sans conclure le dernier livre du Capital ?]. « *Je crois en gros à l'existence des classes sociales* », précise Derrida, mais il n'est pas sûr que le concept « *tel qu'il a été reçu en héritage soit un instrument efficace à moins d'être considérablement différencié* ». Ce simple constat appellerait à lui seul une discussion approfondie. Comment et par qui ce concept a-t-il été reçu en héritage ? Et quel usage en fut fait par ses propriétaires autoproclamés ? Derrida est trop conscient de la « *problématicité* » de la notion même d'héritage pour ne pas savoir que sa phrase apparemment anodine, autant qu'une question conceptuelle, soulève une vaste question historique et stratégique.

Répondant enfin à la contribution de Fredric Jameson, Derrida revient sur sa distinction entre le messianique le messianisme. Il rappelle avoir abordé en plusieurs occasions le concept de révolution, car la « *messianicité* » sans Messie serait inconcevable sans référence à ce concept. Mais il refuse de choisir entre « *deux allégories, Réforme et Révolution* » [le rejet de ces hypostases ne résout pas pour autant la question stratégique qui leur est sous-jacente]. Il insiste plutôt sur les « *moments révolutionnaires* » qui interrompent non seulement l'état de simple conservation, mais aussi le processus dynamique des réformes (p. 242). Résolument optimiste selon lui, la notion de messianicité n'incline alors ni à la rumination du passé ni à la passivité. Elle s'oppose même à celle d'utopie, avec laquelle Jameson tend à la confondre : « *Je récuserais fermement les termes d'esthétique et d'utopie pour caractériser mon travail* » (p. 247) La messianicité n'a en effet rien d'utopique, dans la mesure où « *elle se réfère à un événement éminemment réel et concret* ». Elle a affaire à l'urgence et donne mandat d'interrompre le cours ordinaire des des choses. Rien de plus réaliste et concret.

Pour conclure, Derrida assume la formule intentionnellement péjorative d'Eagleton d'un « *marxisme sans marxisme* », en précisant cependant que ce without ne désigne pas nécessairement la négativité. Aussi se déclare-t-il réceptif aux objections de Macherey, selon lesquelles un Marx sans classes sociales, sans exploitation, ni plus-value, ne serait plus que l'ombre - ou le fantôme - de lui-même. Un fantôme n'est pas rien, réplique spirituellement Derrida. En effet. Mais la question essentielle ne porte alors ni sur Marx, ni sur ses spectres, mais sur la légitimité du génitif, par delà ses ambivalences : en quoi s'agit-il bien des spectres de Marx, et non de fantômes indéterminés, errants, ayant rompu tout lien avec ce corps historique dont ils se sont évadés.

1. Jacques Derrida, *Ghostly Demarcations*, Verso, Londres 1999. Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, Galilée, Paris 1993.