

DERRIDA LECTEUR DE MARX

Alix Stéphan (Paris)

DERRIDA, READER OF MARX

Abstract

This paper explores Derrida's readings and commentaries on Marx's writings. The analysis focuses on direct quotations of Marx's reflections in Derrida's Specters of Marx, as well as in seminars, publications, and interviews before and after the book's publication. By examining four themes—money, the market, ideology, and revolution—we will demonstrate which texts Derrida focuses on and how he interprets them. This will enable us to understand how Derrida develops his concept of spectrality, a way of thinking that transcends ontology. The novelty of my approach lies in returning jointly to the details of Derrida's and Marx's texts with the aim to understand Derrida's interpretation of Marx (and its limits) rather than using Marx as a pretext to understand Derrida's overall project.

Keywords: Derrida; Marxism; Materialist Theory; French Theory; Deconstruction.

Introduction

Derrida a posé souvent la question du marxisme, c'est-à-dire de l'héritage de Marx. En insistant sur le fait qu'il y a plus d'un esprit de Marx, il le lit à travers diverses références plus ou moins attendues : Lénine, Gramsci, Artaud, Althusser, Blanchot, Heidegger, Hegel, Michel Henry, Walter Benjamin, Kojève, Balibar... Traiter tous ces aspects demanderait de très longs développements, je me concentrerai donc sur les lectures directes de Marx par Derrida, laissant ainsi de côté par exemple la lecture que Derrida fait du texte de Blanchot "Les trois paroles de Marx". La question que je pose alors est de savoir ce que Marx continue à nous dire à travers Derrida, non pas de voir comment Derrida a créé *son* Marx, mais bien comment, face à face, ils dialoguent.

La particularité de mon approche consiste dans un retour conjoint à la lettre du texte de Derrida et de Marx pour les faire avancer ensemble. Mon but est de comprendre quelle est la lecture fournie par Derrida des textes de Marx (et parfois les limites de

celle-ci), et non pas de partir de la question du projet derridien global en proposant alors l'objet-Marx comme un prétexte. À la différence, par exemple, de ce que propose Vincent Houillon dans son article "Les avancées de la pensée : Marx lu par Derrida", je ne pars pas directement du concept de spectralité, je ne le pose pas comme point de départ, mais je crois important de voir, à travers les lectures de Derrida, comment il émerge différemment à chaque fois et en quoi il est le résultat d'un commentaire détaillé.

1. Les textes

"Ce sera toujours une faute de ne pas lire et relire et discuter Marx" (Derrida 1993, 35). Mais pour commencer, puisque nous sommes face à Derrida comme commentateur, il faut nous poser la question du corpus : de quels textes de Derrida parlons-nous ? et à quels textes de Marx se réfère-t-il ?

Il y a bien sûr *Spectres de Marx* paru en 1993 (publication d'une conférence prononcée lors d'un colloque intitulé "Whither marxism?" s'étant tenu aux Etats-Unis), puis *Marx & sons* (texte écrit en guise de réponse aux commentaires de différents universitaires lors d'un symposium – universitaires tels que Toni Negri, Terry Eagleton, Fredric Jameson... – réunis dans le recueil *Ghostly Demarcations* publié en 1999), mais aussi, plus anecdotiquement, *Marx en jeu* (publication d'interventions autour de la pièce de Jean-Pierre Vincent *Karl Marx Théâtre inédit*, présentée en 1997 aux Amandiers et en partie basée sur les textes de Derrida). Dans *Spectres de Marx* Derrida part d'une formule du *Manifeste* ("Un spectre hante l'Europe : le spectre du communisme"), mais s'attarde aussi longuement sur *L'idéologie allemande*, *Le Capital*, *Contribution à l'économie politique* et *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*.

Mais l'intérêt de Derrida pour Marx et les marxistes ne date pas de l'effondrement de l'URSS. Les années 70 sont marquées pour lui d'un retour régulier à la lecture et aux commentaires de ces textes. Durant cette période ces travaux de Derrida ont surtout pris la forme de séminaires donnés dans diverses institutions et non d'ouvrages publiés. Le séminaire de 1975-76 donné à l'ENS autour du thème "Théorie et pratique" est précieux : il s'appuie sur un commentaire de la 11^e *Thèse sur Feuerbach* de Marx pour entamer un trajet dans des textes de Gramsci, Althusser, Kant, Heidegger... A la même époque, au Groupe de recherches sur l'enseignement philosophique (GREPH), aujourd'hui l'Association pour la création des instituts de recherche sur l'enseignement de la philosophie, Derrida a consacré une séance à Gramsci. Au même moment, il dédie plusieurs séances au concept d'idéologie, notamment chez Marx et Engels et Althusser

(les deux premières séances de "Religion et philosophie" (1972-1973), et surtout le cours "Le concept de l'idéologie chez les idéologues français" (1974-1975) dont le tapuscrit est consultable dans les archives de l'Institut Mémoires de l'édition contemporaine, IMEC, à Caen). De plus, il a donné au début vers 1975 (les notes ne sont pas datées) un séminaire sur Benjamin où il traite du rapport de Benjamin au marxisme et son séminaire à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) en 1984-1985 intitulé "Nationalité et nationalisme philosophique : Le fantôme de l'autre" s'ouvre sur une interrogation du lien entre Marx et le concept de nationalité.

Il y a aussi le long entretien avec Michael Sprinker à la fin des années 1980 (publié en 2011 chez Galilée après une publication anglaise en 1993) avec un sous-titre précisant que le texte porte "sur Marx et Althusser", se concentrant surtout sur la relation entre Derrida et Althusser (entre amitié et distance intellectuelle). De façon plus générale, il ne faut pas sous-estimer les éclairages que peuvent apporter les nombreux entretiens de Derrida (avec des journalistes mais pas que : on parlera d'une discussion autour de la notion d'argent, dans le recueil *Sur parole. Instantanés philosophiques* on trouve aussi un dialogue avec Daniel Bensaïd en 1999).

Au détour de nombreux autres textes (il évoque un passage des *Manuscrits de 1844* dans un article consacré à Artaud par exemple) nous retrouvons des références à Marx, au marxisme. Je ne prétends pas ici avoir une approche exhaustive mais simplement montrer que la lecture par Derrida des textes de Marx ne se limite pas au célèbre *Spectres de Marx*.

2. Le projet de Derrida face à Marx et au marxisme

Dans un entretien pour *Le Monde* en 1982, Derrida dit vouloir "déchiff[r] la métaphysique encore à l'œuvre dans le marxisme" (Derrida 1992, 86). Derrida ne cherche pas particulièrement à être un commentateur de Marx (il ne se définit pas comme marxiste ni même marxologue), il s'insère dans un mouvement qui vient de Marx et le dépasse, se demandant, par la question de l'héritage (dont Charles Ramond nous rappelle l'importance dans son article "Matérialisme et Hantologie"), qu'est-ce qui est encore à venir de Marx et du marxisme, qu'est-ce qui continue à travailler malgré la distance temporelle, malgré l'échec acté du communisme soviétique.

Il faut comprendre que derrière la prose labyrinthique de Derrida, il y a la proposition d'une lecture de certains écrits, lecture équivoque car débordant presque toujours le cadre du texte ou l'objet en question. Une approche critique donc, d'un

auteur que Derrida qualifie lui-même de critique. Derrida dit, dans son entretien avec Daniel Bensaïd, vouloir lutter contre une injonction qui voudrait domestiquer Marx, le neutraliser ; il dit sensiblement la même chose dans *Spectres de Marx* en notant qu'il y a un risque "de jouer Marx contre le marxisme" (Derrida 1993, 60) dans le but de le dépolitiser.

Une question de méthode est donc en jeu, on la connaît souvent sous le nom de déconstruction. Derrida cherche toujours à voir ce qui se passe dans le texte en ne le considérant pas comme un artefact, un objet du passé, mais comme un être vivant qui ne cesse de produire du sens, qui reste en mouvement dans notre actualité. Le texte comme étant débordé par une signification toujours agissante. C'est bien de surplus dont il sera question, d'un substrat, d'un reste, d'un excédent. Derrida jouera autour de ce motif de l'excédent en l'explorant dans plusieurs dimensions : c'est ainsi que l'on verra émerger la notion de *spectralité*. Le problème pour Derrida (qui est selon lui le problème de Marx lui-même) est de comprendre le lien entre réalité effective et réalité spectrale, ce qui le mène à revenir sans cesse à la question de l'ontologie de Marx. Derrida dira à ce sujet que Marx "n'est pas essentiellement un penseur de l'être *comme* matière. C'est un penseur de l'être *comme* travail. C'est à partir du travail et de la production qu'il faut interpréter Marx et non à partir de la substance matérielle" (Derrida 2011, 32).

"Quel esprit du marxisme ?" (Derrida 1993, 144). Ce dans quoi se lance Derrida, à la suite de Marx, c'est une chasse aux fantômes. Dans un entretien avec des intellectuels chiliens en 1996 il dira

J'essaie de lire, quand je lis Marx, [...] de dévoiler chez lui un discours sur le spectre, sur le fantôme, et j'ai découvert que ce discours était assiégé par le fantôme. Le fantôme est [...] très présent dans le discours de Marx et j'essaie d'analyser ce que c'est que cette volonté de chasser les fantômes. (Derrida 2021, 211)

Je continue à citer Derrida dans cet entretien car je crois qu'il nous dit beaucoup de sa lecture de Marx :

J'ai essayé de suivre [le travail du deuil] dans le texte de Marx pour voir ce que pourraient être aussi les lignes philosophiques de Marx, Marx en tant que philosophe, et pour voir dans l'œuvre de Marx une sorte d'hétérogénéité de motifs qui sont encore à venir pour nous, qui sont à la fois précurseurs et pas morts, il y a une sorte de génie chez Marx avec lequel nous n'en avons pas fini et qui peut nous aider à analyser, à méditer sur différents démons. Mais il y a aussi des motifs qui appartiennent à la tradition, à la tradition critique [...], précisément à la critique de Marx d'en finir avec les fantômes (Derrida 2021, 211)

3. Derrida, l'argent, la monnaie et le *Timon d'Athènes*

Le premier objet d'étude sur lequel nous pouvons nous attarder est la monnaie et son apparition physique sous forme d'or ou d'argent (et de billets). Ce problème a directement préoccupé Derrida comme on l'entend déjà dans le sous-titre du premier volume de *Donner le temps – La fausse monnaie* (on peut aussi penser à son intervention "Du 'sans prix', ou le 'juste prix' de la transaction" au début des années 90). La question qui habite Derrida est celle de l'incalculable, nous renvoyant donc non pas à un échange simple, sans équivoque, mais "engageant la question du don, de l'hospitalité, la question de la dette, la question extraordinairement complexe de la croyance, du crédit." (Derrida 2004, 203) comme il le souligne dans un entretien autour de la notion de l'argent au début des années 2000.

Si le texte qui a retenu l'attention de Derrida dans *Donner le temps* est le poème en prose de Baudelaire "La Fausse Monnaie", ce n'est pas pour rien : le poème commence en mettant l'accent sur la matérialité de la monnaie (pièces en or, pièces en argent, mais aussi donc pièces faussées, toutes dument triées), qui mène à la "fantaisie", la "rêverie" (mots de Baudelaire) du narrateur. De la matière, par l'échange, a jailli une puissance fantasmatique. Derrida souligne, dans l'entretien précédemment mentionné, que "le symbolique, c'est la marque de cet accord non naturel et qui maintient ensemble, qui accrédite le simulacre – toujours provisoirement et historiquement." (Arnsperger 2004, 211). On entend ici tout ce qui se passe autour de cette monnaie : avec et au-delà de l'échange matériel et économique qui est formulé, la question est celle de la "force créatrice" de l'argent (l'expression est cette fois de Marx).

Le passage par les références littéraires est un des points de rencontre cruciaux entre Marx et Derrida. Quant à la question qui nous intéresse ici, c'est le *Timon d'Athènes* de Shakespeare qui est à noter. Mais qu'est-ce que cristallise ou fait apparaître ce carrefour de références (Shakespeare – Marx – Derrida) ?

Dans les *Manuscrits de 1844*, le passage intitulé "Pouvoir de l'argent dans la société bourgeoise", Marx souligne à la fois la toute-puissance de l'argent et en même temps sa qualité d'entremetteur : il est le lien à la société, aux objets, à la vie humaine, mais aussi une séparation potentielle. Dès que Marx cite Shakespeare (citation que nous retrouvons dans plusieurs passages de l'œuvre de Marx), nous comprenons que, plus qu'un entremetteur, l'argent (l'or pour Shakespeare) a une puissance de transformation. Derrida souligne que Marx décrit une transmutation, Marx parlant lui-même de "force chimique". Nous voyons que quelque chose se joue toujours au-delà de la matière statique : par l'échange

quelque chose semble déborder les pièces et bouts de papiers. Marx, dans *Contribution à la critique de l'économie politique*, souligne ce débordement, cette double fonction de l'argent : mesure des valeurs et moyen de circulation.

"Sous sa figure de médiateur de la circulation, il subissait toutes sortes d'iniquités, se faisait circonscire et se retrouvait même réduit à des chiffons de papier purement symboliques. En tant qu'argent, sa gloire dorée lui est rendue. De serviteur il devient seigneur. De simple larbin, il devient le Dieu des marchandises." (Marx 2014, 159)

Pour Marx comme pour Derrida, il y a une volonté de comprendre les enjeux extra-économiques et immatériels de l'argent.

Nous pouvons nous appuyer sur les citations de l'acte IV scène 3 du *Timon d'Athènes* de Shakespeare pour mener à bien notre commentaire. Il est intéressant de noter que Derrida dit commenter ce passage de Shakespeare avec l'aide du Marx de *L'Idéologie allemande*, mais il semble plus proche du texte des *Manuscrits de 1844* puisqu'il met de côté la question de la rente foncière qui est pourtant un élément clef de ce passage de *L'idéologie allemande*. Derrida s'appuie ensuite sur des extraits de la *Contribution à la critique de l'économie politique* et garde en tête *Le Capital* (I, 1, 3).

3.1. Prière, Conjuración, Imprécation, Envoutement

Nous nous intéressons ici à la fin du chapitre "Injonctions de Marx" de *Spectres de Marx*. Ce que Derrida fait ressortir du texte de Marx, en employant cette notion de conjuration, c'est l'adresse, l'appel, la prière. Dans *Marges de la philosophie* Derrida souligne d'ailleurs que "L'inscription du numéraire est [...] le lieu de croisement, la scène de l'échange entre le linguistique et l'économique" (Derrida 1972, 257). Marx semblait davantage insister sur ce que l'argent fait à l'individu, alors que Derrida, en lisant entre les lignes, fait ressortir l'appel de l'individu adressé à l'argent. Cette question d'adresse est une question éminemment derridienne (l'adieu dans *Adieu à Emmanuel Levinas*, le témoignage, etc.), il n'est donc pas surprenant de la voir apparaître ici, tout particulièrement car elle est visible dans la citation de Shakespeare. Derrida souligne la présence d'une imprécation, qui va au-delà d'un dire descriptif, c'est une malédiction : ce qui est invoqué est une puissance d'oppression.

Derrida voit juste : Marx, via Shakespeare, dresse le catalogue d'un appel à l'argent (retrouver la bonne santé, s'embellir...) : "un devenir-dieu de l'or, à la fois fantôme et idole, un dieu sensible" (Derrida 1993, 76), écrit Derrida. L'argent est *ex voto* et idole.

3.2. Un corps sans corps

"Apparition du corps sans corps de l'argent : [...] d'une vie sans vie personnelle et sans propriété individuelle" (Derrida 1993, 75) commente Derrida. Pourtant cette corporéité, cette interrogation du corps malade ou monstrueux, ne l'arrête pas véritablement. Il n'est pas sans intérêt qu'il passe sous silence le fait que cette référence à Shakespeare est couplée à un passage du *Faust* de Goethe dans les *Manuscrits de 1844*, c'est-à-dire une référence au corps encore plus crue que dans la citation de Shakespeare. Marx, dans ce passage des *Manuscrits de 1844*, part de l'extraordinaire capacité d'appropriation de l'argent, qui lui permet de créer la confusion et la perversion partout où il passe. La corporéité ici évoquée est celle des possesseurs, des riches qui jouent des capacités cosmétiques de l'argent. L'argent "fait fraterniser les choses incompatibles" (Marx 2007, 196), créant des chimères si besoin. Il "est la *capacité* de l'*humanité* qui a perdu son expression" (Marx 2007, 196) (dans d'autre traduction c'est le terme d'*aliéné* qui intervient). Mais, surtout, il est la "force vraiment créatrice". Marx écrit "Ce que je suis et ce que je *peux faire* n'est donc nullement déterminé par mon individualité." (Marx 2007, 195). L'argent contamine son possesseur, s'attache à lui, se fond en lui, l'un et l'autre deviennent inséparables.

Ce premier volet d'observations semble moins intéresser Derrida, qui pourtant aurait pu y voir une forme de possession (au sens occulte, appelant donc un exorcisme) :

[J]e suis *sans esprit*, mais l'argent est l'*esprit réel* de toutes choses » écrit encore Marx. L'esprit-argent possède le corps du riche élu, renversant les rôles : le puissant en raison de sa richesse est en réalité asservi, contrôlé même par son or (c'est exactement ce que l'on voit dans la citation de Shakespeare). C'est sans doute là que l'on récupère Derrida qui parle du « devenir-dieu de l'or, à la fois fantôme et idole, un dieu sensible. (Derrida 1993, 76)

3.3. L'usure

Derrida souligne que l'existence de la monnaie produit un reste, commentant directement Marx, surtout la *Contribution à la critique de l'économie politique*, ouvrage dans lequel, selon Derrida, Marx « organise en système les motifs de l'usure » (Derrida 1972, 257).

Le numéraire s'use, il laisse tomber un atome d'or ici, un autre là, et perd ainsi, en s'émoissant dans sa course à travers le monde, de plus en plus de sa teneur intrinsèque" (Marx 2014, 144), mais "son existence comme numéraire se détache de son

existence en or ou en argent. Ce qui en reste est *magni nominis umbra*. (Marx 2014, 145)

L'usure est production d'un surplus, et pas simplement ces atomes de métal qui nous collent aux mains quand nous manipulons de la monnaie, mais l'apparition d'un symbole. La question de l'usure est fondamentale pour Derrida. "On peut déchiffrer la double portée de l'*usure* : l'effacement par frottement, l'épuisement, l'effritement certes, mais aussi le produit supplémentaire d'un capital" (Derrida 1972, 250) écrit Derrida dans *Marges de la philosophie* "La mythologie blanche", il va poursuivre avec des références directes à Marx (*Le Capital* et *Contribution à la critique de l'économie politique*). Derrida souligne qu'il faut penser cette question de l'usure et de l'échange dans la perspective de l'expansion : "cette usure dans l'expansion, dans la croissance même" (Derrida 1993, 130), et nous pouvons aussi voir en filigrane être posée la question du marché. Si nous poursuivons la citation issue de *Marges de la philosophie* nous l'entendons aussi : "l'échange qui, loin de perdre la mise, en ferait fructifier la richesse primitive, en accroîtrait le retour sous forme de revenus, de surcroît d'intérêt, de plus-value" (Derrida 1972, 250). Derrida parle ici de la métaphore (une métaphore non pas simplement esthétisante mais aussi théorisante, ce sont des enjeux qu'il retrouve dans la deuxième séance de son Séminaire des années 70 sur Walter Benjamin) qui pour lui, sur les pas de Saussure, met en jeu la question de la *valeur*, et donc du travail et de la production, plus que de la *signification*. C'est la volonté de Derrida de débusquer la métaphysique à l'œuvre dans le texte de Marx dont nous sommes de nouveau témoin, alors qu'il s'attache à questionner une forme de perte.

3.4. "Rhétorique funéraire de Marx" : La thésaurisation

En parlant de métaphore, Derrida convoque une autre image pour lire Marx : il parle d'une "rhétorique funéraire de Marx" et de "commerce et théâtre de fossoyeurs" (Derrida 1993, 82). Cette image du fossoyeur, de l'*enfouissement* arrive tout particulièrement quand la question de la thésaurisation est abordée. Nous pouvons particulièrement remarquer un passage de Marx dans *Critique de l'économie politique* :

Le fait d'arracher l'argent au courant de la circulation et de le sauver du métabolisme social se manifeste extérieurement dans l'*enfouissement*, de telle sorte que la richesse sociale se trouve, en tant que trésor souterrain et impérissable, mise en rapport privé, un rapport tout à fait secret, avec le possesseur de marchandise." (Marx 2024, 164) ; "Le *nervus rerum* social est inhumé auprès du corps dont il est le nerf. (Marx 2024, 165)

Dans la thésaurisation et l'avarice, l'argent devient "la cendre refroidie de la circulation [...] son résidu chimique" (Derrida 1993, 82) remarque Derrida dans *Spectres de Marx*. Enfouissement de l'or qui perd "son âme d'argent" (Derrida). Il y a une tentative de calcul du spéculateur, mais qui ne fait que conjurer des fantômes. Si Derrida lisant Marx ne va pas s'aventurer à construire sa propre théorie économique de la thésaurisation et de la spéculation, il y voit un lieu privilégier de ce théâtre spectral. Dans cette immobilisation, qui est en fait un rêve d'échanges toujours plus avantageux, "rêve d'un échange pur" (Derrida 1993, 82), il y a une multiplication des envoûtements et des spectres. Marx tente de conjurer tous ces fantômes, et c'est là que Derrida le reprend. Car pour Derrida, ce que Marx ne voit pas c'est que la frontière entre matérialité et envoûtement spectral est poreuse sans possibilité de réparer de telles brèches, Marx n'a pas vu, selon Derrida, que conjuration voulait aussi toujours dire alliance.

4. Derrida et la marchandise

Un enjeu est devenu inévitable à la suite de ces premiers développements : celui de la valeur et donc de la marchandise. Derrida, comme le souligne Guy Petitdemande dans son article "De la hantise : le Marx de Derrida", utilise cette question de la marchandise comme une plaque tournante de son raisonnement sans pour autant s'aventurer sur le terrain de la théorie économique. Derrida formule la question de la métamorphose des marchandises en termes de processus *spectro-poétique* (à entendre dans le sens de création de spectres), en collant le plus possible au texte de Marx. Derrida dit à ce moment-là de *Spectres de Marx* (nous sommes dans le chapitre 5 "Apparition de l'inapparent : l'escamotage' phénoménologique") qu'il veut prendre "le risque d'une lecture ingénue" (Derrida 1993, 238), lecture qui sera celle du début du *Capital*.

4.1. Valeur d'usage et Valeur d'échange

"La marchandise hante la chose, son spectre travaille la valeur d'usage" (Derrida 1993, 240) écrit Derrida dans *Spectres de Marx*. Le retour à la distinction valeur d'usage/valeur d'échange permet à Derrida de la rejouer en termes métaphysiques (Derrida reprend ce jeu valeur d'usage-valeur d'échange-fétiche dans son texte "Matière et mémoire"). Derrida s'attarde surtout sur la valeur d'échange. C'est, pour lui, là que Marx pose la question de la mystification qui va au-delà de la valeur d'usage. C'est donc alors que la question de la hantise se manifeste.

Pour Derrida, l'introduction de la valeur d'échange est "une métamorphose surnaturelle" puisque, en arrivant sur le marché (il reprend l'exemple de la table de Marx) "la chose inerte paraît soudain inspirée, elle est tout à coup transie d'un pneuma ou d'une psyché" (Derrida 1993, 244). Dans son commentaire Derrida passe incessamment d'objet à sujet, dynamique qui peut nous donner une impression de confusion mais qui se veut révélatrice de ce qui se passe alors que la chose produite arrive sur le marché : Marx parle lui-même "d'une chose extrêmement embrouillée" (Marx 1993, 81). D'une part, la marchandisation d'un objet "transfigure" (Derrida) donne donc une figure, une forme de subjectivité, qui est toujours déjà dans son dépassement. Subjectivité (ou du moins fantasme de subjectivité) qui est insufflée par Marx dans son texte puisqu'il décrit la table comme s'éveillant, se mettant debout, dansant, parlant même ou plutôt, Derrida le remarquera avec un passage à la fin de cette section 4 du *Capital*, empruntant la parole : Derrida écrit "parler, emprunter la parole et être valeur d'échange, c'est ici la même chose." (Derrida 1993, 250). Derrida s'interroge : Marx reproche aux économistes de faire parler la marchandise pour ensuite la prendre au mot, mais Marx lui-même ne serait-il pas en train de faire la même chose ? Plus généralement, Derrida remarque souvent que, en voulant se distancier de certains penseurs, Marx se retrouve dangereusement proche d'utiliser les mêmes techniques.

La question que se pose Derrida, en suivant et accentuant le geste de Marx, est celle de la phénoménalité de la marchandise. Une expression du *Capital* attire l'attention de Derrida : "La table n'en reste pas moins du bois, chose sensible ordinaire. Mais dès qu'elle entre en scène comme marchandise, elle se transforme en une chose sensible suprasensible" (Marx 1993, 81). Derrida y remarque l'utilisation de ce *supra* et donc de cette transcendance, il commente : "le pas au-delà se fait sensible dans l'excès même." (Derrida 1993, 240). Dans l'examen de ce raisonnement, Derrida va pousser à sa limite et user la méthode phénoménologique au contact de la valeur d'échange :

[L]e bon sens phénoménologique vaut pour la valeur d'usage. Peut-être même est-il destiné à valoir seulement pour la valeur d'usage, comme si la corrélation de ces concepts correspondait à cette fonction : la phénoménologie comme discours de la valeur d'usage pour ne pas penser le marché ou en vue de se rendre aveugle à la valeur d'échange (Derrida 1993, 239)

Derrida souligne le mouvement d'émancipation de cette Chose-Table qui en devenant une forme de subjectivité se défait en même temps de son corps "comme tous les fantômes" (Derrida 1993, 243). Il va attirer notre attention sur cette "autonomie automatique", "liberté mécanique". Il s'interroge sur cette étrange métamorphose qui permet de faire cohabiter des

opposés. C'est dans ce jeu d'accumulation de caractéristiques apparemment étranges qu'apparaît le spectre : "la visibilité furtive et insaisissable de l'invisible [...], cette *sensibilité insensible* dont parle *Le Capital* [...] au sujet d'une certaine valeur d'échange : c'est aussi, sans doute, l'intangibilité tangible d'un corps propre sans chair, mais toujours de quelqu'un comme quelqu'un *d'autre*." (Derrida 1993, 27). La *valeur d'échange* est comme une "apparition proprement spectrale" (Derrida 1993, 82), comme sans réalité, comme imaginée et la spéculation est comme un envoûtement. Pour Derrida le rapport fantasmagorique à l'œuvre est spectral. Derrida joue sur cette idée du spectre, la mettant en parallèle avec celle du vampire (chère à Marx) constatant que, dans les deux cas, une de leur caractéristique principale est qu'ils n'ont pas de reflet, d'"image spéculaire" (Derrida 1993, 248) écrit Derrida. Il y a eu l'apparition d'une figure mais pas de reflet possible de celle-ci, et donc pas de reconnaissance. Derrida nous rappelle qu'au cœur des rapports décrits, il y a une asymétrie qui nous saisit : la marchandise nous saisit par ce pouvoir de regard et en même temps nous dessaisit de notre capacité à pleinement la reconnaître.

Pour en revenir à la critique que Derrida adressait déjà à Marx à propos de la thésaurisation, Derrida l'exprime ici sous la forme d'une réserve à l'égard du moment de l'entrée en scène du spectre. Marx, selon Derrida, place ce moment à l'entrée sur le marché de l'objet et donc avec la mise en mouvement de la valeur d'échange. Derrida, quant à lui, n'est pas convaincu : il lui semble difficile de ne pas envisager le fait qu'il n'y a pas déjà quelque chose hantant la valeur d'usage. Derrida doute de "sa rigoureuse pureté" (Derrida 1993, 254). Pour lui il y a toujours déjà une hantise.

4.2. Fétichisme

Au cœur de ces dynamiques, un autre concept entre en jeu : le *fétichisme*. Le fétichisme définit les rapports entre les déterminants réels de l'économie et l'apparence des rapports de production. L'enjeu conceptuel se place au niveau essence/apparence, avec un rapport de subversion où l'apparence va jusqu'à invisibiliser la réalité. Marx cherche à décrire ce mouvement via foule de métaphores et d'exemples. Derrida rejoue cette nébuleuse de concepts et d'images : il façonne une nouvelle couche littéraire, il joue sur la sédimentation déjà présente dans le texte de Marx pour s'y ajouter et voir ce qui se passe, voir ce qui peut sortir de cette accumulation. Nous sommes ici dans la dynamique spectrale puisqu'au cœur de cette question de fétiche se trouve non seulement celle de l'esprit mais aussi celle d'une incorporation.

Marx écrit "Ce caractère fétiche du monde des marchandises [...] provient du caractère social propre du travail qui produit des marchandises. " (Marx 1993, 83). Ce qui se passe avec Marx, c'est qu'il y a une inversion : le social est pris pour du matériel, le marchand croit que le caractère social de son objet et donc la valeur d'échange sont dans la chose elle-même. Avec Derrida, il ne s'agit pas tant d'une inversion que d'un au-delà : ce n'est pas tant la question de l'illusion qui le captive mais le fait que l'entrée dans un système marchand produit un surplus de valeur incessant, imposant de pénétrer dans un autre monde que celui de la pure considération mathématico-économique, monde sans limite ni horizon pour Derrida : "La pulsion fétichiste, par définition, n'a pas de limite, elle ne désarmera jamais." (Derrida 2001, 162).

Marx va lui-même parler de phantasmagorie, terme que bien sûr Derrida relève dans *Spectres de Marx* : "La 'phantasmagorie' que Marx ici s'applique à décrire, celle qui va ouvrir la question du fétichisme et du religieux, c'est l'élément même de ce devenir social *et* spectral" (Derrida 1993, 249). Derrida glose : "dès qu'il y a production, il y a fétichisme, idéalisation, autonomisation et automatisation, dématérialisation et incorporation spectrale, travail du deuil coextensif à tout travail, etc." (Derrida 1993, 263).

Derrida voit chez Marx une volonté de dénicher l'origine de cette spectralisation-fétichisme : "Marx veut savoir et faire savoir *où*, à *quel moment* précis, à *quel instant* le fantôme entre en scène" (Derrida 1993, 256). Derrida pense qu'il faut se défaire de l'idée d'une entrée fracassante du fantôme, il est toujours déjà là "ayant déjà creusé dans la valeur d'usage" (Derrida 1993, 256). On peut ajouter que pour Derrida dans toute énigme (et la fétichisation est bien *énigmatique*, Marx ne dit pas le contraire), il y a une crypte, il y a quelque chose d'indéchiffrable, d'irréductible voire d'inexprimable. En résumer, pour Derrida la valeur d'usage est elle-même déjà projetée sur le marché des équivalences (Derrida 1993, 257), il y a déjà une promesse (d'échange) dans la valeur d'usage.

4.3. L'altération du producteur

Nous ne devons pas négliger un autre aspect de ce marché : l'aspect proprement humain. Les marchandises ne laissent pas indifférent. La question pour Derrida est double : la marchandise est habitée par son gardien ou possesseur, animée par sa volonté, mais aussi "la personne (gardien ou possesseur de la chose) est hantée en retour" (Derrida 1993, 251). Alors, que se passe-t-il ?

"Ces fantômes que sont les marchandises transforment les producteurs humains en fantômes" (Derrida 1993, 248) : Derrida souligne que le *Capital* analyse non seulement "la

fantomalisation de la forme-marchandise mais la fantomalisation du lien social" (Derrida 1993, 252). Derrida n'y fait pas directement référence mais nous pouvons, par exemple, penser aux développements dans la Section 6 sur le salaire, surtout dans le cadre du chapitre sur le salaire à la pièce qui souligne la destruction du lien interhumain au sein de l'usine. Pour Derrida l'intérêt ne se situe pas dans l'économie mais dans cette perspective sociale. C'est aussi à ce moment-là que Derrida sort de son commentaire quasi-linéaire du passage du *Capital* et bascule vers *L'idéologie allemande*, laissant en suspens cet aspect de la fantomalisation.

Nous pouvons noter que Derrida pense brièvement le lien entre aliénation et spectralisation, et nous pouvons y entendre une suite de cette pensée de l'altération. Il est étonnant de voir réapparaître cette question au détour d'un texte au sujet d'Antonin Artaud. Dans "La parole soufflée" (*L'écriture et la différence*), Derrida, via une lecture de différents extraits de Artaud, pose l'enjeu du dédoublement et du redoublement, à partir de ce corps qui échappe à Artaud. Si nous nous attardons sur la page 270, il nous semble lire une description du marché, scandée par un vocabulaire économique et surtout issu de la tradition marxiste : aliénation originaire, prix, valeur, etc. En négatif, Derrida semble retracer la production d'une marchandise qui perd toujours déjà sa valeur d'usage, qui est toujours déjà projetée dans un commerce appelant donc une valeur d'échange, mais surtout menant à une perte du corps. Derrida ne cache son influence marxiste (médiée par Artaud) puisqu'il cite en note de bas de page les *Manuscrits de 1844* et plus précisément ce passage :

La réalisation du travail est son objectivation. Cette réalisation du travail apparaît, dans la situation de l'économie nationale, comme déréalisation du travailleur, l'objectivation [apparaît] comme perte de l'objet et asservissement à l'objet, l'appropriation [apparaît] comme aliénation, comme perte de l'expression. (Marx 2007, 118)

Derrida de gloser : "le travail qui produit *l'œuvre*, qui met en valeur accroît en raison directe la dépréciation de son auteur" (Derrida 1967, 271). Au détour de cette note, il annonce que la *métaphysique du propre* n'est qu'un autre nom pour l'aliénation. On retrouvera ce concept de *métaphysique du propre* par exemple dans le texte sur Ponge en le reliant à la question de l'expropriation (Derrida dira même de *l'ex-appropriation*).

5. Hégémonie, Idéologie, Domination

Pour poursuivre notre chasse aux fantômes nous pouvons nous tourner vers un autre ensemble de concepts attirant le regard de Derrida dans les textes marxistes : l'hégémonie et l'idéologie. Les deux posent la question de la domination mais aussi d'un substrat non matériel pourtant à l'œuvre dans la société.

5.1. Penser la domination sans penser les classes

La question de l'hégémonie pour Derrida fait partir de son héritage critique du marxisme. Il faut d'ores et déjà noter que ce sujet le renvoie surtout aux travaux de Mouffe et Laclau (*Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*), plus qu'à ceux de Gramsci, ce qui nous permet de comprendre certaines de ses interprétations. Critique aussi car tout en se réappropriant ce concept, il laisse de côté un de ses éléments constitutifs : celui de *classe*.

Derrida, dans son entretien autour d'Althusser, exprime son scepticisme quant à l'actualité du concept de lutte des classes qu'il ne trouve pas entièrement caduc mais problématique. De plus, dans *Spectres de Marx*, Derrida lit explicitement un passage du *Manifeste* (chapitre II) : "Les idées dominantes d'une époque n'ont toujours été que les idées de la classe dominante." et commente : "on peut [...] parler de discours *dominant* ou de représentations et d'idées *dominantes*, et se référer ainsi à un champ conflictuel hiérarchisé sans nécessairement souscrire au concept de classe sociale par lequel Marx a si souvent déterminé [...] les forces qui se disputent l'hégémonie." (Derrida 1993, 96). Sur la même ligne que Mouffe et Laclau (que Derrida ne cite pas ici, mais il le fait à d'autres reprises) Derrida semble critiquer une forme d'essentialisme de Marx. Derrida s'appuie sur les notions "d'identité", "d'identité à soi" (*Spectres de Marx*) et "d'identification" (*Marx & sons*) bien plus que de processus pour parler des classes. Ce qui apparaît comme problématique pour Derrida dans ces concepts de *classe* et de *lutte des classes* est le manque de différenciation. Mais, cette critique semble venir du fait que Derrida comprend la classe comme "homogène, présent et identique à soi" (Derrida 1999, 237). On aurait envie, sur ce point, de renvoyer Derrida à la fin de *Misère de la philosophie* de Marx où il écrit que "Dans la lutte [...] cette masse se réunit, elle se constitue en classe pour elle-même." (Marx 1968, 178), insistant sur cette idée de *constitution* (le texte de Lénine *La grande initiative* insiste également sur ce point). Mais Derrida, même dans sa vision identitaire des classes sociales, n'évacue pas l'idée de lutte pour l'hégémonie comme nous allons le voir.

5.2. Hégémonie

L'hégémonie peut être définie comme un rapport entre groupes sociaux dans lequel une partie de la population dirige le reste des individus. Elle se situe sur plusieurs niveaux

et Derrida donne toute son importance à la question culturelle dans ce problème de l'hégémonie : "L'hégémonie politico-économique, comme la domination intellectuelle ou discursive passe [...] par le pouvoir techno-médiatique" (Derrida 1993, 93).

Ce qui captive le regard derridien est cet au-delà de la dichotomie présence/absence qui se trouve dans ce concept d'hégémonie : "La hantise appartient à la structure de toute hégémonie" (Derrida 1993, 69). Cependant Derrida ne s'attarde sur ce sujet que très brièvement (on le retrouve au détour de quelques autres textes mais surtout en lien avec la langue, Derrida introduira dans *Le Monolinguisme de l'autre* le concept "d'homo-hégémonie", c'est-à-dire d'hégémonie homogénéisante de la langue coloniale), peut-être aussi car si c'est un sujet marxiste ce n'est pas un terme développé par Marx et Engels eux-mêmes. C'est peut-être pour cette raison que c'est la question de l'idéologie qui va retenir son attention.

3.3. Idéologie

Derrida considère qu'une "théorie de l'idéologie est ruinée par l'idée même d'idéologie" (Derrida 1999, 256). Longtemps avant *Spectres de Marx*, Derrida avait donné un séminaire au GREPH "Le concept de l'idéologie chez les idéologues français" (1974-1975) où il se penche plus particulièrement sur des travaux d'Althusser (son texte "Idéologie et appareils idéologiques d'État" de 1970, ainsi que l'avertissement aux lecteurs du Livre I du *Capital*). Cette mention se fait dans le cadre d'un propos problématiser autour de la place de l'enseignement dans la société et du statut du corps enseignant. Voici par exemple ce que nous pouvons trouver dans les notes pour la quatrième séance du séminaire (le séminaire n'étant pas publié, nous nous appuyons sur les tapuscrits conservés à l'IMEC) :

[I]l semble qu'à l'exception de Gramsci – et dans des textes insuffisamment connus, reconnus ou lus en France – et d'Althusser dans le texte que je citais tout à l'heure – les théories marxistes de l'État et de l'idéologie ne comportaient pas, à l'état théorique au moins, de possibilité d'analyser les structures spécifiques des effets spécifiques de AIE [appareils idéologiques d'État], et plus précisément en lui, des AIE scolaires. Qu'on se satisfasse ou non de ce qui est fait à cet égard par Gramsci et par Althusser, il me paraît nécessaire de tenir compte d'un frayage. (Derrida 1974-1975, 4|16)

Cet intérêt, via Althusser, pour la place de l'école dans la structuration de l'idéologie, permet à Derrida d'évoquer également la théorie de la reproduction en soulignant que la reproduction des moyens de production s'accompagne de la reproduction de la force de travail, ce qui se fait de façon matérielle mais également du point de vue des compétences. Derrida écrit dans ses notes pour la cinquième séance : "La reproduction de la qualification requiert donc la reproduction des règles de l'ordre établi, de la soumission à l'idéologie dominante pour les agents de l'exploitation et de la répression, afin qu'ils assurent 'par la parole' la

domination de la classe dominante.". Derrida lie dans son séminaire, à travers ses lectures de Marx, a question de l'idéologie et celle du travail et surtout de la division du travail.

Derrida remarque également le lien entre fétichisme et idéologie : "En rendant compte du caractère 'mystique' et du secret de la forme-marchandise, on a introduit au fétichisme et à l'idéologie" (Derrida 1993, 262). Les analyses des deux concepts alors se mêlent au point parfois de ne plus être distinctes l'une de l'autre. Derrida ne s'occupe pas de comprendre pourquoi Marx est passé d'un concept à l'autre, il ne fera pas d'analyse détaillée de l'évolution (ou du tournant) entre *L'idéologie allemande* et *Le Capital*.

L'idéologie peut être définie comme un système d'idées politiques, juridiques, religieuses et philosophiques. Pour Marx, il est toujours posé dans cette question de l'idéologie, celle aussi de la pensée dominante et donc de la domination en général. Dans ses lectures Derrida pense particulièrement à *L'idéologie allemande* où il lie un privilège, accordé par Marx, "à l'idéologie comme religion, mystique ou théologie" (Derrida 1993, 236). On peut ici se demander s'il n'y a pas un spectre qui hante le texte de Derrida : celui d'Engels, et surtout de *L'Anti-Düring*, mais Derrida n'y fait pas référence (même si une consultation des fiches de notes de Derrida permet d'y trouver une mention de ce texte).

Citons le commentaire de Derrida à propos de l'idéologie au chapitre 5 de *Spectres de Marx* :

La théorie de l'idéologie dépend [...] de cette théorie du fantôme. [...] elle formalise moins un procès de spiritualisation, l'autonomisation de l'idéalité spirituelle, qu'une loi paradoxale de *l'incorporation* : l'idéologique [...] ce serait le corps donné, ou plutôt prêté, emprunté, l'incarnation seconde conférée à une idéalisation initiale, l'incorporation dans un corps qui n'est certes ni perceptible ni invisible, mais reste une chair, dans un corps sans nature, dans un corps *a-physique*" (Derrida 1993, 203).

Notons aussi, qu'il ajoutera plus loin l'idée d'"incorporation dans des dispositifs".

La question de l'idéologie (en lien avec le fétichisme et l'hégémonie) permet à Derrida de déplier, une fois encore, la question de la spectralité d'une incarnation qui ne s'assimile pas à la question de la présence et de forger sa critique de Marx à partir de là : Marx "reproduit la crainte panique devant la spectralité, et sa critique de l'idéologie est aussi une critique du revenant." (Derrida, Roudisnesco 2001, 136) selon lui. Cependant, ce qui peut nous interpeler dans la lecture de Derrida est le mouvement de l'idéologie qu'il semble décrire. D'une part, Marx souligne avec insistance que "La production des idées, des représentations et de la conscience est d'abord directement et intimement mêlée à l'activité matérielle et au commerce matériel des hommes, elle est le langage de la vie réelle." (Engels, Marx

1968, 50), il insiste sur le fait que toutes les composantes de l'idéologie, malgré leur apparente autonomie, sont ancrées dans les conditions de production. Pour Derrida – qui lit le texte de Marx comme présentant l'idéologie comme un élément toujours dérivé, sans origine pure donc – l'incorporation vient plus tard, elle est seconde (un premier mouvement ascendant n'est pas commenté, Derrida prend le raisonnement au vol, au moment d'un mouvement d'incorporation).

Nous pouvons considérer que Marx et Derrida se posent à deux moments différents du même processus. Nous voyons alors toute la tension entre Marx et Derrida : l'un veut défaire tout envoutement, nous faire sentir la réalité rugueuse ; l'autre veut trouver un autre lieu que l'ontologie pour laisser la place à l'incalculable et au cryptique. Derrida reproche à Marx d'être trop matérialiste, Marx reprocherait sans doute à Derrida de ne pas assez s'émanciper de l'idéalisme allemand. Nous pouvons aussi noter que Derrida semble, dans ce passage de *Spectres de Marx*, rejoindre la prose de Balibar dans *La philosophie de Marx* (1993) qu'il cite et loue tout en regrettant de l'avoir découvert trop tard. Cependant, Derrida rappellerait lui-même qu'il n'est pas possible d'oublier que l'idéologie, comme le concept même d'*idéologie*, a un ancrage historico-institutionnel. Mais pour lui, il faut aussi s'attarder sur le fait que l'idéologie œuvre en préservant le secret de son énonciation. L'idéologique réside en ce secret, cette occultation et c'est par là que nous comprenons pourquoi elle captive Derrida. C'est aussi sans doute pour cette raison que pour Derrida, nous ne pouvons pas rêver "d'une abolition de l'idéologique, mais d'une transformation interminable de sa structure" note-t-il dans une séance de séminaire sur l'idéologie (Mercier 2020, 305).

6. Derrida, les temps révolutionnaires et l'agir

Après ce passage par la question de l'idéologie, après la description, il est logique d'en arriver à la question de l'action. Problème que nous pouvons penser avec la question révolutionnaire qui demande donc de s'interroger sur l'histoire et la politique. Plus précisément, pour Derrida, Marx déploie une "spectro-politique" (Derrida 1993, 175) qu'il conjure et exorcise.

6.1. Que faire ?

Sprinker sera direct avec Derrida en lui demandant "Alors, quelle action politique ?", ce dernier lui répondra "Le lieu du politique est pour moi le lieu d'une *négo-* *ciation* entre [...] l'ensemble ouvert des données présentes ou présentables, telles que

je peux en tenter l'analyse (toujours finie), et cette 'démocratie à venir' qui reste inaccessible". Pour Derrida, la politique est un lieu de compromis stratégique (Derrida 2011, 87). Pourquoi rappeler cela ici ? Pas tant pour dénoncer l'attitude de Derrida (qui reste un intellectuel engagé, mais qui n'est pas un militant), que pour donner le cadre de ce qui se joue dans l'opposition entre Derrida et Marx quant au lien entre théorie et pratique.

Dans son séminaire *Théorie et pratique* Derrida prend comme point de départ la 11^e thèse sur Feuerbach : "Les philosophes n'ont fait qu'*interpréter* le monde de différentes manières, ce qui importe c'est de le *transformer*." Il fait attention de contextualiser le texte des *Thèses sur Feuerbach* et ne se contente pas de reprendre le plus célèbre aphorisme, mais commente nombreux autres passages concevant ce texte comme ouvert. De plus Derrida n'affronte pas seul le texte de Marx, il va voir du côté de Gramsci – "Benedetto Croce et le matérialisme historique (notes apparentant au cahier XXXIII, 10, écrit entre 1932 et 1935)" – et surtout d'Althusser – "Sur la dialectique matérialiste" dans *Pour Marx, Lénine et la philosophie, Réponse à John Lewis*.

Dès cette entrée, c'est la question de la révolution qui est posée. Derrida lit et met en avant la perspective révolutionnaire qui bout déjà dans le texte du jeune Marx. Il note:

[S]eule la pratique-révolutionnaire peut donner accès à la pratique, [...] à une pratique qui ne peut venir à elle-même qu'à partir d'elle-même. (Derrida 2017, 26)

(...) détermination du pratique de la praxis qui n'est pas une détermination théorique, mais une détermination elle-même pratique et pratique-révolutionnaire ; elle ne se détermine que par un 'il faut', 'il faut le faire', où 'le faire' [...] prend sa portée à partir du 'il faut' et non l'inverse. (Derrida 2017, 24)

Derrida précise toutefois que cela ne veut pas dire que l'on ne peut penser la *praxis* qu'à partir de la révolution, mais que l'on "ne peut pratiquer la pratique que de manière révolutionnaire" (donc hors des cadres et des codes) d'une part et d'autre part que la révolution ne peut véritablement se mettre en mouvement sans transformer la pratique. Pour Derrida, il y a une valeur énigmatique de la pratique qui se retrouve dans toutes les *Thèses* : énigmatique car elle n'est pas conçue sur le mode théorique, énigmatique car "on ne sait *ce* qu'il faut faire, selon une antériorité rigoureuse, avant de le faire" (Derrida 2017, 27) (nous entendons aussi émerger la question de l'*évènement* révolutionnaire). Derrida traduit alors cette 11^e thèse : "les philosophes n'ont pas même réussi à interpréter diversement le monde, ce qu'il faudrait [...] faire, c'est, même

pour l'interpréter le changer" (Derrida 2017, 28). Après avoir lu les *Thèses*, Derrida pose la question sur la problématique de la philosophie :

[L]a dernière thèse marquera-t-elle la fin de la philosophie (qui se serait contentée d'interpréter) ou la fin de la seule philosophie qui se serait contentée d'interpréter, de telle sorte que ce qui serait appelé par Marx serait encore une philosophie, mais une philosophie transformant le monde, une philosophie pratico-révolutionnaire ? (Derrida 2017, 29)

Derrida voit dans le marxisme une philosophie disruptive sans pour autant être destructrice ou nihiliste, c'est sans doute pour cette raison qu'il soulignera des années plus tard percevoir un mouvement fort entre le geste de Marx et son propre geste déconstructeur. Derrida présente "le discours marxiste et le matérialisme dialectique aujourd'hui comme *une philosophie* [...] en interprétant-transformant l'histoire, mais sans quitter l'unité philosophique du médium dans lequel cette histoire serait à penser." (Derrida 2017, 29).

6.2. Une question de philosophie de l'histoire

Ce qui plane sur cette lecture du texte de Marx, à l'aune de la tension théorie et pratique est la question de l'histoire. Derrida est un philosophe de l'histoire, il nous sera donc impossible de parler généralement de la pensée de Derrida sur le sujet et nous nous contenterons ici de souligner quelques éléments nous éclairant sur la lecture que nous allons ensuite suivre du *18 Brumaire*.

Dans son entretien avec Daniel Bensaïd Derrida note :

Marx n'était pas un philosophe de l'Histoire au sens où on l'entend en général, qu'il était attentif politiquement et philosophiquement à l'hétérogénéité des temps, des qualités temporelles, des régimes de causalité économiques, politiques, juridiques. Dans cet enchevêtrement des temps, c'est quelqu'un qui a pensé l'intempestivité non seulement comme manière de déranger le temps linéaire et homogène, mais aussi comme condition de l'action politique." (Derrida 2003, 117)

Derrida, bien sûr, parle en termes derridiens de Marx, mais formule ainsi son point de départ dans la lecture des textes de Marx questionnant l'histoire.

Non-contemporanéité à soi du présent, question de ce qui arrive, de l'à-venir, pensée de la trace, etc. Voilà, brièvement, ce que qui se passe dans la pensée de l'histoire de Derrida. Il faut retenir ce "désajointement, disjonction ou disproportion" (Derrida 1993, 16). Une temporalité intempestive qu'il ne cherche pas à aplanir, et qui demande

de prendre en compte la répétition non-linéaire et impensable à partir de la seule présence, d'un passé inapaisable qui s'incarne dans les spectres, les revenants. Nous pouvons ajouter que cette réflexion sur l'histoire n'est pas apolitique, au contraire pour Derrida qui écrit "je crois à la vertu politique du contretemps" (Derrida 1993, 145). Cependant, une fois encore, nous retrouvons la critique fondamentale que Derrida adresse à Marx malgré son attachement à lui : son désir de vouloir se passer des fantômes. Selon Derrida "Marx pensait [...] que la frontière entre le fantôme et l'effectivité devrait être franchie [...] par une *réalisation*, c'est-à-dire par une révolution" (Derrida 1993, 71).

6.3. Héritage révolutionnaire

Quand Derrida lit le début du *18 Brumaire* il voit juste : Marx se pose la question de la réappropriation d'un héritage par toute révolution. "Marx multiplie les exemples de cette *anachronie* rythmée. Il en analyse les pulsions et impulsions [...] il prend le pouls de l'histoire. Et il écoute la fréquence révolutionnaire. Par saccades régulières, elle fait alterner la conjuration et l'abjuration des spectres." (Derrida 1993, 183). Derrida note alors la distinction que Marx fait entre spectre (*Gespenst*) et esprit (*Geist*) de la révolution, qui joue sur cette double présence de l'oubli et du retour. Derrida s'attarde sur cette question de l'oubli en commentant un passage du premier chapitre du *18 Brumaire* :

Dans ces révolutions [passées], la nécromancie servit donc à magnifier les luttes nouvelles, et non à parodier les anciennes ; à exalter dans l'imagination la tâche du moment, et non à reculer devant sa solution dans la réalité ; à retrouver l'esprit de la révolution, et non à laisser le champ libre à son spectre. (Marx 2002, 178)

Derrida souligne le mouvement compliqué de l'oubli : nous devons passer par un certain oubli mais "si on se contente de l'oublier [l'histoire], c'est la platitude bourgeoise" (Derrida 1993, 181). Il y a là pour lui deux temporalités dans "la conjuration de la mort". La révolution nous met face à l'impossibilité de la synchronie, à une anachronie toujours à l'œuvre. Derrida revient au paragraphe précédant la citation ci-dessus pour poursuivre son commentaire. Selon lui, l'anachronie mène *nécessairement* à l'oubli. Derrida condense le propos de Marx : ce dernier nous fait comprendre la nécessité d'un oubli, ou d'un passage dans l'inconscient, en comparant le processus (d'héritage) historique à celui de l'apprentissage d'une langue (le moment de maîtrise n'arrive que lorsqu'on oublie sa langue maternelle). Mais il n'est pas si sûr que le texte de Marx comporte un tel lien

de nécessité entre anachronisme et oubli (Derrida dit que « l'anachronie pratique et promet l'oubli »), même si nous ne pouvons pas ne pas y sentir l'impossibilité de tenir ensemble quelque chose de si dissonant. Derrida parlera plus loin de *révocation* ("on révoque le fantasme") terme peut-être plus proche du propos de Marx.

Derrida poursuit sa lecture et s'arrête sur un autre passage :

La révolution sociale du XIX^e siècle ne peut puiser sa poésie dans le temps passé, mais seulement dans l'avenir. Elle ne peut commencer avec elle-même avant de s'être dépouillée de toute superstition à l'égard du passé. Les révolutions antérieures eurent besoin des réminiscences empruntées à l'histoire universelle pour s'aveugler elles-mêmes sur leur propre objet. La révolution du XIX^e siècle doit laisser les morts enterrer leurs morts, pour atteindre son propre contenu. " (Marx 2002, 179)

Derrida lit dans ce passage une demande radicale de Marx qu'il paraphrase ainsi : les révolutions "qui s'annoncent dès le XIX^e siècle doivent se détourner du passé [...]. En somme elles doivent cesser d'hériter" (Derrida 1993, 185). Le terme *superstition* disparaît dans la lecture de Derrida, qui voit alors un appel de Marx à mettre fin à la mémoire révolutionnaire (les lignes qui concluent la page 185 et ouvrent la 186 de *Spectres de Marx* sont particulièrement dures). Pourtant, si nous reprenons le début du *18 Brumaire* nous remarquons que Marx écrit : "Les hommes font leur propre histoire, mais ils ne la font pas arbitrairement, dans les conditions choisies par eux, mais dans des conditions directement données et héritées du passé." (Derrida a cité et brièvement commenté ce passage quelques pages plus tôt, reconnaissant là que l'*héritage* est la condition de la construction de l'histoire pour Marx). Marx a bien conscience d'un héritage, d'un héritage *matérialiste* dont il ne cherche pas à se défaire. Si Marx parle de « base matérielle » (*Idéologie allemande*) de la nécessité de partir d'elle, d'y revenir, etc. il semble difficile de l'accuser de vouloir se défaire de la perspective de l'héritage. En revanche, oui, il ne veut pas d'un héritage hors des rapports sociaux. Quel est donc ce "cesser d'hériter" derridien ? La traduction d'une demande, qui serait celle de Marx, de révolution non-historique ? La tension est palpable entre un Derrida qui commente un hors-texte pour critiquer Marx et l'attachement de Derrida à une perspective révolutionnaire pas si loin de cette pensée par Marx : "Je crois à la Révolution, c'est-à-dire à une interruption, à une césure radicale dans le cours ordinaire de l'Histoire" (Derrida, Roudisnesco 2001, 138). Le mouvement d'interruption radicale de la révolution est là où Derrida et Marx se rejoignent, mais la gestion d'un héritage est le lieu de critique pour Derrida.

Ce qui semble encore plus interpeller Derrida c'est la fin de cette citation (il y consacre une vingtaine de lignes) : les morts enterrant leurs morts. Il répond : "des

morts n'ont jamais enterré personne" (Derrida 1993, 187). Revenons à la phrase de Marx : "La révolution du XIX^e siècle doit laisser les morts enterrer leurs morts pour réaliser son propre objet.". Nous pouvons tenter une paraphrase : laissons aux soins des révolutions bourgeoises de disposer de leur imaginaire historique reconstitué avec des lambeaux du passé et des héros tombés de leur piédestal, il faut maintenant non plus se précipiter et chercher l'effet dramatique (j'utilise là des expressions que l'on trouve deux paragraphes plus loin) quitte à en oublier les enjeux d'un geste révolutionnaire, non seulement prendre son temps, mais même prendre le temps de s'interrompre, de se construire pleinement pour s'assurer une dynamique pérenne. Marx ne refuse pas l'héritage, mais il refuse de se faire happer par lui, il refuse une révolution en carton-pâte.

Nous pouvons continuer à suivre le fil du texte de Marx : "Dans les [anciennes révolutions], la rhétorique dépassa le contenu, dans celle [du XIX^e], le contenu dépasse la rhétorique." (Marx 2002, 179). Ce qui se joue ici encore (comme dans l'idéologie, comme dans le fétichisme), c'est une tension entre contenu et apparence, l'appel à un renversement. Derrida note cette tension autour du *contenu* : "l'esprit du passé la protégeait [la révolution bourgeoise] contre son "propre contenu", il était là pour la protéger contre elle-même." (Derrida 1993, 187). Mais Derrida reste prudent dans son commentaire. Nous pouvons reprendre directement avec Marx ce passage pour saisir la sévérité du propos : dans les révolutions bourgeoises, ce à quoi cette conjuration du passé sert est une dissimulation (il fait écran) qui permet, y compris aux révolutionnaires, de ne pas assumer le contenu bourgeois de leur révolution. De telles révolutions manquent cruellement de contenu et un privilège y est donné à l'apparence. Derrida reconnaît aussi dans ce débordement annoncé du contenu sur la forme un geste proprement révolutionnaire, il y a là une forme de promesse (Derrida parle de "promesse révolutionnaire") et donc, comme dans toute adresse pour Derrida il y a une forme de démesure, d'impossible identification.

Pour résumer, il est important de s'arrêter sur un passage d'un entretien avec Derrida dans lequel il explique :

[S]'il y a quelque chose que j'essaie de maintenir, c'est l'idée de révolution. [...] Les révolutions souhaitées ou à venir ne peuvent pas avoir la forme du théâtre révolutionnaire que nous connaissons, c'est-à-dire la prise de pouvoir un grand soir. Mais il y a beaucoup d'autres révolutions possibles. Pour moi, on ne doit pas renoncer à l'évènement qui ne peut être que révolutionnaire. L'évènement est révolutionnaire. Donc pour moi la révolution n'est pas un vieux spectre à exorciser. Ce qui est, non pas à exorciser mais à critiquer, c'est l'attachement de Marx à la

Wirklichkeit, c'est-à-dire à une réalité, à une effectivité qui serait dénudée de toute spectralité. C'est cela l'ontologie de Marx, que j'ai essayé d'analyser dans *Spectres de Marx*. Je crois qu'il faut, s'il y a une révolution à faire [...], prendre en compte l'irréductibilité d'une logique spectrale, ce qui ne veut pas dire que la révolution est réduite à rien. (Arnsperger 2004, 230)

Conclusion

Nous sommes passés du théâtre du marché à la volonté de sortir d'un théâtre révolutionnaire, nous avons assisté à de nombreuses entrées et sorties de spectres. Derrida conclura *Spectres de Marx* ainsi : "Marx continue à vouloir fonder sa critique ou son exorcisme du simulacre spectral sur une ontologie [...] de la présence comme réalité effective et comme objectivité. Cette ontologie critique entend déployer la possibilité de dissiper le fantôme" (Derrida 1993, 265). C'est cela qui l'agace.

Il est indéniable que ce que Derrida dit de Marx – même si cela va aussi au-delà de Marx – lui rend justice en refusant de le limiter à un économicisme réducteur. Avec Marx en effet, il y va de quelque chose d'un désajointement, d'une disjonction. Ce qu'il faut sans doute garder de Derrida lecteur de Marx, c'est cette nécessité de penser Marx à partir de la désynchronisation, de la différance, pour reprendre un mot-clé de Derrida.

Pour obtenir une vision plus complète des liens entre Derrida et Marx, il faudrait reprendre attentivement, d'une part, les lectures que Derrida fait d'Hegel et, d'autre part, les discussions qu'il a eues avec des marxistes contemporains et passés. Sur ce point, même si Derrida dialogue en effet avec Balibar, Althusser ou encore Bensaïd, il semble laisser de côté un certain nombre de discussions alors brûlantes telles que celles du féminisme matérialiste, du lien entre communisme et luttes pour l'émancipation aux États-Unis, ou celles animant le trotskisme. Il y a donc encore un projet derridien de lecture des marxismes à mener à partir et au-delà de Derrida.

*Alix Stéphan, PhD Cand., Laboratoire d'études et de recherches
sur les Logiques Contemporaines de la Philosophie,
Université Paris-8, alixstephan[at]outlook.fr*

Références

- Arnsperger, Christian, et al. 2004. "Autour des écrits de Jacques Derrida sur l'argent". In *L'argent*, ed. Marcel Drach, 201-232. Paris : La Découverte.
- Boissinot, Christian. 1994. "Questions et réponses – *Spectre de Marx*. Entretien avec Jacques Derrida". *Laval théologique et philosophique* 50, n° 3 : 619–627.
- Derrida, Jacques. 1967. *L'écriture et la différence*. Paris : Éditions du Seuil.
- Derrida, Jacques. 1972. *Marges de la philosophie*. Paris : Les éditions de minuit.
- Derrida, Jacques. 1974-1975. "Le concept de l'idéologie chez les idéologues français", 219DRR/225/4, (non publié). Caen : IMEC.
- Derrida, Jacques. 1992. *Point de suspension – Entretiens*. Paris : Éditions Galilée.
- Derrida, Jacques. 1993. *Spectres de Marx*. Paris : Éditions Galilée.
- Derrida, Jacques. 1995. *Moscou aller-retour*. La Tour-d'Aigues : Éditions de l'aube.
- Derrida, Jacques et Marc Guillaume. 1997. *Marx en jeu*. Paris : Descartes & Cie.
- Derrida, Jacques, et al. 1999. *Ghostly demarcations: A symposium on Jacques Derrida's "Specters of Marx."* London: Verso.
- Derrida, Jacques et Elisabeth Roudinesco. 2001. *De quoi demain....* Paris : Fayard – Galilée.
- Derrida, Jacques. 2001. *Papier Machine*. Paris : Éditions Galilée.
- Derrida, Jacques. 2011. *Politique et amitié – Entretiens avec Michael Sprinker sur Marx et Althusser*. Paris : Éditions Galilée.
- Derrida, Jacques. 2017. *Théorie et pratique*. Paris : Éditions Galilée.
- Derrida, Jacques. 2021. "Derrida en ARCIS. Diálogos con Jacques Derrida", *Revista Rizoma* 1, vol. 1 : 198-222.
- Engels, Friedrich et Karl Marx. 1968. *L'idéologie allemande*. Trad. Henri Auger et al. Paris : Éditions sociales.
- Houillon, Vincent. 2006. "Les avances de la pensée : Marx lu par Derrida". *Actuel Marx* 39, 1 : 173-191.
- Marx, Karl. 1968. *Misère de la philosophie*. Paris : Éditions sociales.
- Marx, Karl. 1993. *Le Capital*. Trad. Jean-Pierre Lefebvre. Paris : PUF.
- Marx, Karl. 2002. *Luttes de classes en France....* Trad. Maximilien Rubel. Paris : Gallimard.
- Marx, Karl. 2007. *Manuscrit économique-philosophiques de 1844*. Trad. Franck Fischbach. Paris : Vrin.
- Marx, Karl. 2014. *Contribution à la critique de l'économie politique – Introduction aux Grundrisse (dite de 1857)*. Trad. Guillaume Fond et Jean Quétier. Paris : Éditions sociales.
- Mercier, Thomas Clément. 2020. "Pas de course. Notes piquées sur le séminaire « GREPH. Le concept de l'idéologie chez les idéologues français » (1974-1975)". *Philosophiques* 47, 2 : 289-313.
- Petitdemandge, Guy. 2007. "De la hantise : le Marx de Derrida". *Cités* 30 : 17-29.
- Ramond, Charles. 2007. "Matérialisme et Hantologie". *Cités* 30, 2 : 53-63.
- Sobel, Richard. 2016. "L'institution "spectrale" de la Marchandise. À propos de la fantomatisation de Marx par Derrida". *Revue du MAUSS* 48, 2 : 303-318.