

Daniel Bensaïd

Spectres et Messies : Politiques de Derrida

Contribution présentée au colloque
de Mexico, 26 octobre 2005

Je remercie les organisatrices de ce colloque qui nous offre l'opportunité de nous rassembler affectueusement, un an après sa disparition, autour de Jacques Derrida. Et je vous prie de m'excuser d'avoir à parler maladroitement de lui, qui fut un inventeur de mots et un virtuose de la langue, dans une langue qui m'est étrangère. Cette difficulté serait cependant la moindre des choses si elle n'en renforçait une autre, autrement profonde, concernant le contenu du propos. Comment parler de Derrida ? De quel Derrida ? Ou duquel de ses spectres qui déjà nous hantent ? Et que faire de ces spectres ? Je n'étais pas un intime. Je ne me sens ni exégète académique, ni héritier, au sens exigeant qu'il donnait à ce terme. Je l'ai rencontré tardivement (trop tard) alors que nos chemins auraient eu bien des occasions et des raisons de se croiser. Disons que nous rapprochait ce qu'il appelait « une proximité amicale », tacite et pudique ^{1/}. Une affinité biographique d'abord. Nous étions issus tous deux de familles juives algériennes, lui d'El Biar, moi de Mascara. Son père, comme le

1/ « Nous venons de très loin, l'un et l'autre, m'écrivait-il, mais cela n'en rend que plus irremplaçable et au fond nécessaire le lien de notre croisement. »

2/ « Une des nombreuses choses que j'ai aimées dans les ouvrages de Daniel Bensaïd, c'est ce qu'il dit de Marx comme « métèque », comme étranger, il dit que Marx est « le métèque du concept » [...]. Évidemment, tout cela était intempestif dans le geste qui nous a rassemblés Daniel Bensaïd et moi ; nous avons publié à peu près en même temps des textes sur l'intempesti-

mien, se prénommaient Haïm, ce qui signifie « la vie » en hébreu. Sans doute avions-nous tiré de ces identités mutantes un intérêt particulier envers la figure du marrane. Une affinité thématique ensuite, une préoccupation partagée pour l'expérience du contretemps (ou de la discordance des temps), pour les logiques de la spectralité, pour les lectures hétérodoxes de Marx, pour le thème du messianisme ou de la « messianicité » Et, sans doute, une affinité élective dans la façon de ne pas renier une judéité profane, sans dieu ni rituel religieux, une fidélité de juifs non-Juifs ou de « spinozants ».

Ses *Spectres de Marx* ont provoqué notre rencontre, à son initiative ^{2/}. Après la sinistre décennie des années quatre-vingt, il établissait ainsi, au seuil des années quatre-vingt-dix, un dialogue avec un Marx spectral, libéré de ses murs et de ses « ismes », de ses catéchismes d'État ou de Parti. Cette même année 1993, Pierre Bourdieu publiait sa *Misère du monde*. En 1995, j'ai publié moi-même deux livres intitulés *Marx l'intempestif* et *La Discordance des temps* (titres involontairement très « derridiens »). À l'automne 1995 éclatait aussi en France une grande grève en défense des services publics et de la Sécurité sociale, tandis que se tenait, à l'initiative de la revue *Actuel Marx*, le premier congrès Marx international. Sans être écarlate, le fond de l'air reprenait des couleurs. Si être intempestif, c'est prendre l'histoire à rebours, la brosser à contre-poil,

tivité de Marx, parce que dans le champ historique du moment où la mort du marxisme, la mort du communisme, étaient dans toutes les bouches, dans toutes les rhétoriques politiciennes, il était nécessaire de prendre acte de cet étrange travail de deuil politique qui s'est emparé de l'humanité entière. » Jacques Derrida, *Sur Parole*, Éditions de l'Aube, 1999.

3/ Jacob Rogozinski, *Faire part*, Paris, Lignes-Léo Scheer, 2005.

4/ Jacques Derrida, *Voyous*, Paris, Galilée 2003, p. 214.

comme le disait Benjamin, alors Spinoza et Marx, Blanqui et Trotski, Kraus et Benjamin, furent tous de grands intempestifs. Et Derrida lui-même est un superbe intempestif.

C'est donc de ce Derrida de la dernière décennie (des années quatre-vingt-dix à sa mort), de ses messies et de ses spectres, que je souhaite parler avec respect irrespectueux, en lui restant, autant que possible, infidèlement fidèle. Dans un livre récent, Jacob Rogozinski évoque à ce propos ce qu'il appelle « un tournant de la générosité », par lequel les thèmes de l'hospitalité, de l'amitié et du deuil prennent une importance croissante ^{3/}. Si un tel tournant existe, il coïncide avec d'importants changements dans l'époque, de la chute du Mur de Berlin au 11 septembre 2001, en passant par la désintégration de l'Union soviétique, la première guerre du Golfe, les nouvelles guerres balkaniques. Ces prémisses d'une séquence historique encore indéfinie nourrissent les interrogations de nombre de ses derniers livres – *Force de loi, Cosmopolites de tous les pays...*, *Marx & Sons, Voyous, Le « concept » du 11 septembre*. Derrida a fort bien saisi la portée du changement et ses conséquences sur les concepts de la politique, du droit international, de la souveraineté, de la guerre même : « Une nouvelle violence se prépare » qui « ne relève plus de la guerre mondiale, ni même de la guerre, encore moins de quelque droit à la guerre » ^{4/}.

Il s'agit ni plus ni moins, en effet, que d'une crise générale du paradigme politique de la modernité et de ses catégories conceptuelles (souveraineté, citoyenneté, peuple, territoire, frontière, national, étranger). Derrida soulignait ainsi, à propos des *Spectres de Marx*, qu'en 1993 ce livre « anticipait toutes les urgences altermondialistes qui apparaissent mieux maintenant [en 2004] mais insuffisam-

ment encore, de façon chaotique et impensée ^{5/}». Cette crise historique débouche aujourd'hui sur une sorte d'état d'exception permanent qui devient la règle, ainsi que l'entrevoit déjà Benjamin dans sa huitième thèse. La logique de l'exception trouve sa forme extrême dans la déclaration de guerre illimitée dans le temps et dans l'espace, officialisée par le discours de G.W. Bush du 20 septembre 2001 et par la doctrine de la guerre préventive. L'auteur de *Limited Inc.* a dû être particulièrement sensible à ce passage hors limites, à cette forme inédite de guerre, «éthique» ou «humanitaire», à cette croisade initialement baptisée «Justice sans limites» du Bien absolu contre le Mal absolu. Il n'y a plus dès lors d'ennemi avec lequel il faudrait bien, tôt ou tard, négocier une paix, mais un partage unilatéralement décidé entre l'humain et l'inhumain qui bannit et bestialise l'adversaire. Si l'ennemi devient un animal ou un insecte, il n'y a plus à s'étonner qu'il soit traité comme tel dans les poulaillers de Guantanamo, dans les geôles d'Abou Ghraïb, ou dans les zones déterritorialisées de non-droit.

La question est alors posée de repenser le monde dans lequel nous vivons et le monde, la démocratie, la justice «à-venir». C'est bien cet «à-venir» que Derrida s'est efforcé de concevoir, non dans les termes d'une projection utopique, mais dans la tension entre un Benjamin, penseur de l'événement messianique, et un Schmitt, penseur de l'exception et de la décision, dans un moment où, comme l'écrivait Blanqui, chancelant au bord de la folie, «seul le chapitre des bifurcations reste ouvert à l'espérance».

5/ Jacques Derrida, *Apprendre à vivre enfin*, Paris, Galilée, 2005, p. 23.

6/ Voir *Marx & Sons*, Puf Galilée, Paris, 2002, et *Ghostly Demarcations*, Londres, Verso, 1999.

Hériter du spectre? Face à ce monde étrange et inquiétant qui se dessine à peine, «pas d'avenir sans Marx»? Avec ou contre lui, mais pas sans lui. Et pas de présent sans Derrida? De même que nous sommes hantés par les spectres de Marx, nous le sommes déjà par la présence-absente de Derrida. Encore faut-il souligner dans les deux cas l'ambivalence du génitif: les spectres qui rôdent autour de Marx sont aussi pour nous son ou ses spectres. De même devons-nous accueillir à la fois les spectres qui hantèrent Derrida et le spectre qu'il est à son tour devenu pour nous.

Cette question du spectre entraîne logiquement celle de l'héritage en tant que question «laissée à l'autre». L'héritage n'est pas un titre de propriété. Il n'a pas de propriétaires. Hériter est «une expérience obscure et incertaine» qui «détermine une politique de la mémoire, de l'héritage et des générations». Dans cet esprit, Derrida pouvait répliquer aux héritiers autoproclamés qui l'interpellaient lors d'un symposium autour des *Spectres de Marx* en demandant à quel titre ils pouvaient s'instituer ainsi gardiens de l'héritage: «Qui sont les marxistes aujourd'hui? Que veut dire hériter? L'héritage n'est pas une possession, une richesse que l'on reçoit et que l'on dépose en banque. C'est une affirmation active ^{6/} » L'héritage est très exactement ce que les héritiers présomptifs en feront. Un sauvetage qui devient difficile quand les techniques de transmission, l'accélération de l'archivage, «mais aussi l'usure et la destruction» transforment «la structure et la temporalité, la durée de l'héritage».

Tout commence donc par le spectre. Derrida attirait l'attention sur la fameuse parole inaugurale du *Manifeste du Parti communiste*, si familière que nous en oublions de nous étonner de cette apparition qui, d'un même mouve-

ment, revient du passé et arrive du futur. Au moment où Marx l'invoquait ainsi, le spectre était à la mode, conjointement à la taupe. Shakespeare associait déjà le fouissement de la taupe à l'apparition du spectre paternel d'Hamlet. Hegel, Schlegel, Bakounine héritèrent du thème. Les textes de Heine ou de Stirner sont pleins de fantômes et de revenants. Chez le dernier, Derrida, cette figure du spectre se combine ou se superpose de plus en plus à celle du messie, ou plus exactement de la «messianicité» conçue comme un messianisme sans messie, athéologique, sans salut ni rédemption. Pour préparer cette intervention, j'ai retrouvé les notes prises au fil du long dialogue que nous avons eu lors de ma soutenance d'habilitation. Derrida y définissait cette messianicité par l'attente et non pas par l'attendu, comme une «attente sèche» d'un événement sans projet. Ce qui revenait, quoi qu'il s'en défendît curieusement, à reprendre l'inversion benjaminienne en vertu de laquelle, plus que nous n'attendons, nous sommes attendus par les vaincus d'hier et de toujours, dont notre faible force messianique détient le pouvoir de changer le sens de la défaite, tant il est vrai qu'en histoire il n'y a pas de dernier mot.

Mais Derrida ajoutait que la messianicité n'exclut pas pour autant le rendez-vous, amoureux ou révolutionnaire. Le messie tarde. Mais il viendra. On ne sait quand. Mais il faut s'y préparer, et cette préparation même contribue à sa venue. Le «messianique sans messianisme» apparaît ainsi comme une «ouverture à l'événement qui arrive» sans être annoncé. Comme une lente impatience, peut-être. Comme la veille d'une sentinelle aux aguets. Ou comme une attente sans horizon d'attente, qui serait «tout sauf utopique», exigeant seulement que nous interrompions le cours catastrophique des choses. Dans une réponse à Fredric Jameson

lors du symposium sur les *Spectres de Marx*, Derrida insista sur ce point, rejetant catégoriquement la confusion entre la messianicité et l'utopie qui prétend donner une représentation positive du possible. La distinction est pourtant déjà dans l'opposition entre le messianisme profane de Benjamin et l'esprit de l'utopie selon Ernst Bloch ^{7/}. Alors que le futur commande l'agencement temporel de l'utopie, le messianique se conjugue au présent dans lequel le possible fait irruption dans le réel.

Ce messianique sans messie renoue ainsi avec la figure antique du prophète, radicalement distinct du devin. Alors que ce dernier annonce ce qui va nécessairement arriver, la prophétie est toujours conditionnelle : « si..., alors... ». Elle annonce, pour pouvoir la conjurer, la catastrophe qui se produira si les choses continuent comme elles vont. Elle illustre en cela une forme précoce de raison stratégique et un sens de la décision kairologique.

Dans *Friendship and politics*, revenant sur ses rapports avec Althusser, Derrida rappelait un désaccord qu'il avait à l'époque passé sous silence concernant « l'historicité de l'histoire ou le concept d'histoire ». Il trouvait en effet que l'auteur de *Lire le Capital* « sous-trayait 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'histoire ^{8/}. » Cette défense de l'historicité lui permet de maintenir la diffé-

rence entre l'événement politique et un événement théologique tenant du miracle, avec lequel flirtent certains textes d'Alain Badiou ou de Tony Negri. C'est donc dans la trame du temps historique que la « logique du fantôme fait signe vers une pensée de l'événement », accordée « à une raison autre que la raison classique ». Selon les propres termes de Marx, « une histoire sans événement » se réduirait inversement aux vérités sans passion et aux passions sans vérité de héros sans héroïsme : « Ce qui interrompt l'ordre du temps, ce qu'on appelle révolution, cette césure qui vient tout d'un coup déranger l'ordre du temps », c'est elle qui donne le ton de l'histoire, dans un double jeu d'apparitions et de disparitions messianiques : « Si nous voulons sauver la Révolution, il faut transformer l'idée même de Révolution. Ce qui est vieilli, périmé, ridé, c'est un certain théâtre révolutionnaire, un certain processus de prise du pouvoir auquel on associe en général les révolutions de 89, de 48, de 17. Je crois à la révolution comme césure radicale dans le cours ordinaire de l'histoire. Une révolution ne se programme pas. D'une certaine façon, comme le seul événement digne de ce nom, elle excède tout horizon du possible ^{9/}. »

L'absence d'horizon, et non l'absence d'histoire, est donc la condition paradoxale de l'événement, la condition pour que « quelque chose d'inouï » et d'incalculable puisse advenir. L'indécidable est en effet « la condition de la décision, de l'événement ^{10/} ». Incalculable, non prédictible, l'événement doit donc « surmonter tout idéalisme téléologique, toute ruse de la raison », sans céder pour autant à quelque « irrationalisme obscur ». C'est alors « la révolution en permanence » qui tisse le fil de l'historicité reliant l'événement à un horizon fuyant. On retrouve ainsi la révolution en tant « qu'état d'exception effectif » évoqué par la

huitième thèse de Benjamin. Chez ce dernier, le messie est celui qui peut entrer à n'importe quel moment par la porte étroite du présent. Il ne vient pas du futur. Il n'est que la figure de l'irruption contingente au cœur de la nécessité ou de la bifurcation blanquienne. Au contraire de ce que soupçonne Derrida lorsqu'il insiste sur la différence entre sa messianicité et le messianisme, il ne semble pas que ce dernier relève, si ce n'est négativement, d'une survivance théologique.

L'événement imprévisible inscrit dans l'histoire est le moment de décision. Car lorsque l'action suit le savoir comme sa conséquence calculable, « la décision ne décide plus » ; il n'y a plus « d'exceptionnalité décisive ». Pour prendre une décision ou une responsabilité, il faut certes savoir le mieux possible, mais une « interruption absolue » doit cependant subsister entre savoir et décision, faute de quoi « l'engagement d'une responsabilité se réduirait au déploiement d'un programme sous la forme raffinée de normes idéologiques ». Une décision ne saurait donc « être fondée par un savoir en tant que tel sans le saut de quelque discontinuité ^{11/} ». Ce « saut » que Lénine répétait et soulignait de points d'exclamation dans ses annotations marginales à la grande logique d'Hegel.

Et décider de l'indécidable, au-delà du calculable, est le propre de la politique. C'est pour-quoi, dans un monde profane, sans providence divine, sans garantie historique, sans certitude scientifique, la décision politique prend la forme d'un pari stratégique ou, si l'on veut, d'un pari messianique. Quand le nécessaire et le possible divergent au point de s'opposer, ce pari devient mélancolique. C'est aussi pour-quoi, alors que Derrida est souvent considéré comme l'auteur politiquement le plus laconique ou le moins engagé de sa génération

^{7/} Voir *La Discordance des temps*.

^{8/} Jacques Derrida, *Politics and Friendship*, in *Althusserian's Legacy*, Londres, Verso, 1989.

^{9/} Jacques Derrida, *De quoi demain*, Paris, Fayard-Galilée, 2001.

^{10/} Jacques Derrida, *Marx en jeu*, La Tour d'Aigues, Descartes et Cie, Éditions de l'Aube, 1998. Voir aussi *Sur parole*, op. cit.

^{11/} Jacques Derrida, *Voyous*, op. cit., p. 124 et 199.

(par rapport aux interventions d'Althusser, de Foucault, de Lyotard, de Guattari, de Castoriadis, ou encore de Badiou, Balibar, Rancière ou Negri), il m'apparaît éminemment politique, au point que mon intervention aurait fort bien pu s'intituler « Politiques de Derrida ».

Dans son entretien testamentaire avec Jean Birnbaum, Jacques Derrida se déclare en guerre permanente contre lui-même : « Je dis des choses contradictoires, qui sont, disons, en tension réelle, et qui me construisent, me font vivre, et me feront mourir ^{12/}. » Cette contradiction consiste aussi à penser conjointement « les exigences apparemment inconciliables de la raison » : « l'événement avec la machine », l'acte et le processus, le contingent et le nécessaire, la démocratie et la souveraineté, la justice et le droit, le calcul et l'incalculable, le

pardon et l'impardonnable, le singulier et l'universel ; ou encore, en reprenant les notions proposées hier par Benjamin Meyer, la « déconstruction subjectivante » et la « déconstruction instituante ». Il s'agit bien pour lui de tenir ensemble ces pôles conceptuels. La justice sans le droit se dissoudrait dans l'abstraction éthique ; le droit sans la justice se réduirait au réalisme juridique.

Derrida apparaît ainsi comme l'un des rares penseurs dialectiques de langue française (Badiou, qui aime pousser la provocation ne veut en reconnaître que quatre, dont, bien sûr, Pascal et Rousseau). Cette dialectique de l'antagonisme et de la contradiction, et non de l'apaisement et de la réconciliation, est la condition d'une logique non déterministe des singularités et d'une histoire ouverte sans fin

annoncée. Autrement dit, elle est la condition de possibilité d'une raison stratégique (ou messianique), d'une conception stratégique de l'histoire subordonnée à la politique en tant qu'« art du présent », conformément au renversement décisif opéré par Benjamin avec la formule lapidaire du livre des *Passages*, selon laquelle « la politique prime désormais l'histoire » : elle n'est plus l'illustration ou l'actualisation d'un sens supposé de l'histoire, mais le moment du clinamen où se décide le réel dans le champ des possibles.

Arrivant au terme de mon intervention, je m'aperçois que je n'ai pas abordé la dernière des questions initiales, la question typiquement léniniste : que faire des spectres de Derrida. Ce sera donc pour une autre fois.

26 octobre 2005

^{12/} Jacques Derrida, *Apprendre à vivre enfin*, Paris, Galilée, 2005, p. 49.