

KATHOLIEKE UNIVERSITEIT LEUVEN
FACULTEIT LETTEREN
DEPARTEMENT LITERATUURWETENSCHAP



KATHOLIEKE
UNIVERSITEIT
LEUVEN

« Je n'aime pas en moi l'intellectuel. »

Une analyse des écrits politiques de Jacques Derrida.

Promotor: Prof. dr. K. Geldof

Verhandeling voorgedragen tot het verkrijgen van de graad
van Licentiaat in de Taal- en Letterkunde: Romaanse Talen
door

Anneleen Spiessens

Leuven
2006

KATHOLIEKE UNIVERSITEIT LEUVEN
FACULTEIT LETTEREN
DEPARTEMENT LITERatuurWETENSCHAP



KATHOLIEKE
UNIVERSITEIT
LEUVEN

« Je n'aime pas en moi l'intellectuel. »

Une analyse des écrits politiques de Jacques Derrida.

Promotor: Prof. dr. K. Geldof

Verhandeling voorgedragen tot het verkrijgen van de graad
van Licentiaat in de Taal- en Letterkunde: Romaanse Talen
door

Anneleen Spiessens

Leuven
2006

I am very sentimental and I believe in happiness.
(Jacques Derrida)

AVANT-PROPOS

Mais quelle folie ! Quelle folie que d'avoir osé accepter, sans un rien de réflexion, de parler de la pensée de Jacques Derrida, de parler de son œuvre, immense et unique... L'inconditionnalité de mon désir, ayant parlé plus fort que moi, ayant même parlé pour moi, en moi pour moi, trop tard, je me suis rendu compte de sa démesure et de celle de ma réponse, si elle en est vraiment une, et me voici maintenant sur cette scène dont l'immensité m'intimide : je crains et je tremble...

L'angoisse de Fernanda Bernardo est la mienne. Voici toutefois le mémoire de licence, que je présente malgré cette angoisse et cette hésitation. Limité par le temps et l'espace, jamais à la mesure de mon attente, il constitue une négociation continuelle et pénible. Profondément marqué, je le crois, par cette expérience de l'impossible, l'impossibilité qui est la passion même de la déconstruction, le mémoire est là, sous vos yeux, « fini ». Je n'aurais jamais pu le réaliser sans le soutien de quelques personnes qui ont constamment réveillé mon désir pour « faire l'impossible ». Avant toute chose, je tiens à remercier Koen Geldof, qui a suivi mes activités de très proche et qui a toujours lu mes textes avec l'esprit critique que je me suis appliquée à adopter. Je lui suis très reconnaissante de la liberté qu'il m'a accordée lors de la recherche. Winibert Segers et Michel Lisse, pour l'intérêt qu'ils ont porté à mon travail dès le début, et pour leur confiance en moi. Winibert, pour les efforts de lecture et de correction, et les encouragements qui m'ont aidé à passer les mauvais moments. Michel, pour les remarques et les suggestions, une véritable source d'inspiration. Mes parents, pour leur soutien et leur confiance inconditionnels, non seulement pendant ces quatre dernières années. Témoins de toujours, ils imposent mon respect infini. Mon frère et ma sœur, Pieter et Lore, les seuls à me faire oublier mes tracas, pour la semaine inoubliable et étonnamment inspiratrice en France. Et enfin, Siegfried... comment dire combien j'adore et j'envie ton optimisme inentamable ? comment tu réussis à chaque moment à rallumer ma passion pour tout ce que je fais ? Le lieu et les mots ne s'y prêtent pas, je crois, ou peut-être que c'est une de ces choses que je ne réussirai jamais à exprimer, seulement à voix entrecoupée. Alors il faut que tu lises entre les lignes, entre les mots...

INTRODUCTION

Mais vous avez raison, je n'ai jamais été, comme vous me le disiez, un « militant ou un philosophe engagé au sens de la figure sartrienne ou même foucauldienne de l'intellectuel ». Pourquoi ? Mais il est déjà trop tard, non ?
(Jacques Derrida)

1. Présentation de l'objet d'étude

« J'ai toujours été 'de gauche', comme on dit »¹, confie Jacques Derrida, à la fin de sa vie, à un journaliste des *Inrockuptibles*. Quelques ans auparavant, il déclare que « quelqu'un en lui » résiste à être un « intellectuel » (LI 232-232), répétant ainsi les mots de Bourdieu : « Je n'aime pas en moi l'intellectuel »². Derrida est donc, selon ses dires, un « intellectuel » « de gauche ». Une telle conclusion est pourtant loin d'être évidente. Derrida a toujours eu du mal à convaincre ses critiques de l'importance politique de sa pensée, et même de la *possibilité* d'une prise de position politique. La déconstruction a été démunie de tout potentiel politique, souvent à la suite d'une mécompréhension fondamentale de certains motifs philosophiques tels que « l'impossible », « l'indécidabilité » ou « l'aporie ». Cette situation change assez radicalement, à première vue, à partir des années soixante-dix. Derrida s'est profilé de plus en plus comme un intellectuel « à la française », c'est-à-dire passionnément engagé dans les débats de son temps. Il semble quitter le terrain hyper-théorique de sa pensée et s'aventurer dans des réflexions éthiques et politiques. Ainsi surgissent dans l'œuvre derridienne les thèmes du don et de la distance (à propos de textes de Nietzsche et de Heidegger), puis celui, corrélatif, de la responsabilité. Le travail théorique s'accompagne très vite d'une pratique politique. Derrida s'engage pour l'enseignement philosophique, fonde l'association Jan Hus d'aide aux intellectuels tchèques persécutés, écrit contre l'apartheid et la peine de mort, réfléchit sur l'héritage de Marx, sur l'avenir de l'Europe et de la démocratie, se préoccupe du sort des sans-papiers et des intellectuels algériens, devient membre du Parlement international des écrivains, etc. Ce « changement de cap » a porté certains critiques à périodiser le travail de Derrida sur la base d'un « *Kehre* », distinguant entre « Derrida I » et « Derrida II »³. Derrida lui-même s'explique sur l'évolution de son œuvre dans *Le Monde de l'éducation* :

¹ Jacques Derrida, « Si je peux faire plus qu'une phrase » [entretien], dans *Les Inrockuptibles*, n° 435 (31 mars – 6 avril 2004), p. 34.

² Pierre Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil, 1997, p. 16.

³ Cf. Simon Critchley, « Deconstruction and Pragmatism – Is Derrida a Privat Ironist or a Public Liberal ? », dans *Deconstruction and Pragmatism*, Chantal Mouffe (éd.), London, Routledge, 1996. Critchley situe l'évolution de l'œuvre au niveau du style d'écriture, c'est-à-dire dans le passage d'un langage constatatif à un langage performatif (il est d'ailleurs étonnant comment il réussit à faire cette distinction aussi rigoureusement). Voir aussi Peter Kemp, « L'Éthique au lendemain des victoires des athéismes. Réflexions sur la philosophie de Derrida », dans *Revue de théologie et de philosophie*, n° 111 (1979), pp. 105-121.

Cette dimension [politique plus affirmée] est sans doute plus facilement reconnaissable aujourd'hui dans le code politique le plus conventionnel. Mais elle était déchiffrable dans tous mes textes, même les plus anciens. Il est vrai qu'au cours des vingt dernières années, j'ai cru avoir aménagé, disons, pour moi, après un long travail, les conditions nécessaires (discursives, théoriques, conformes à des exigences déconstructives) pour manifester ce souci politique sans trop céder, je l'espère, aux formes stéréotypées (que je crois justement dépolitisantes) de l'engagement des intellectuels. [...] j'ose penser que ces formes d'engagement [celles des vingt dernières années], les discours qui les soutenaient, étaient en eux-mêmes en accord (et ce n'est pas toujours facile) avec le travail de déconstruction en cours. J'ai donc essayé d'ajuster, y parvenant inégalement, mais jamais assez, un discours ou une pratique politique aux exigences de la déconstruction. Je ne sens pas de divorce entre mes écrits et mes engagements, seulement des différences de rythme, de mode de discours, de contexte, etc. Je suis plus sensible à la continuité qu'à ce que certains appellent, à l'étranger, le *political turn* ou l'*ethical turn* de la déconstruction⁴.

Derrida insiste donc sur la continuité qui marque son œuvre, du moins en ce qui concerne la question du politique. Nous adoptons une attitude plus nuancée à l'égard du statut changeant du politique dans l'œuvre derridienne. Il est vrai que la déconstruction a toujours eu un *potentiel* politique et que Derrida s'est servi d'un nombre de concepts politiquement « chargés ». Jusque-là, nous suivons Derrida dans son affirmation de la continuité de son œuvre, et nous relativisons le soi-disant « *Kehre* ». Ce nonobstant, force est de constater qu'il y a eu un tournant, réel et démontrable – « l'élaboration d'une autre écriture »⁵, comme le signale Michel Lisse. La dimension politique de la déconstruction est peu à peu portée à l'attention par Derrida lui-même. Il se proclame, quoi que sous réserve, un « intellectuel » et déclare aimer le vieux mot d'« engagement ». Que s'est-il passé ? Dans le fragment cité ci-dessus, une première clé nous est donnée : Derrida attribue son engagement tardif à la difficulté de le conformer aux exigences critiques de la déconstruction. Il a donc réussi, à un certain moment (disons au début des années soixante-dix), à remplir les conditions nécessaires pour réaliser un engagement déconstructionniste. D'ailleurs, l'affirmation du potentiel politique de la déconstruction constitue la réponse à une demande persistante. Dans les années soixante déjà, de nombreux critiques ont sollicité Derrida de se prononcer sur les questions politiques brûlantes de l'époque. Un événement notable aurait pu influencer l'attitude de Derrida et intensifier l'engagement ainsi conçu. En 1981, Derrida fonde avec Jean-Pierre Vernant l'association Jan Hus d'aide aux intellectuels tchèques dissidents du Charte 77. En décembre de la même année, il participe à un séminaire clandestin dans la Pologne communiste, mais est arrêté le jour d'après par la police pragoise. Accusé de trafic de drogue, Derrida passe trois nuits en prison. Grâce à des négociations diplomatiques entre Prague et Paris, il est remis en liberté et prend le train pour la France. À la gare de Paris, une équipe de télévision a tourné les premières images de Derrida, qui devient aussitôt un personnage public. Sans doute cet événement a-t-il produit une vive impression sur Derrida et l'a-t-il fait réfléchir sur son rôle en tant que philosophe « célèbre ». On remarque de toute façon une intensification de l'engagement à

⁴ Jacques Derrida, « Autrui est secret parce qu'il est autre » [entretien], dans *Le Monde de l'éducation*, n° 284 (septembre 2000).

⁵ Michel Lisse, *Portées politiques de la déconstruction. Matériaux pour une analyse de la pensée de Jacques Derrida* (mémoire), Louvain-la-Neuve, UCL, 1988, p. 157.

partir des années quatre-vingt, qui est reflétée dans l'augmentation du nombre d'entretiens et d'articles dans revues et journaux. La question que nous nous poserons est la suivante : maintenant que Derrida, très conscient de la portée du vocable, se proclame un « intellectuel », où se positionne-t-il dans la tradition de l'intellectuel en France ? Comment conçoit-il son rôle et sa responsabilité, et quelle sera sa conception de l'engagement ? En deuxième lieu, nous examinerons les modalités concrètes de cet engagement et déterminerons la place du politique dans l'œuvre de Derrida. La question qui nous guidera est formulée comme suite : comment Derrida approche-t-il la question politique, et dans quelle mesure cette approche nous aidera-t-elle à penser le politique du XXI^e siècle ?

2. État de la question

La métalittérature sur Derrida est tellement abondante qu'elle finit par dérouter l'étudiant inexpérimenté. La réception de l'œuvre derridienne est, par surcroît, extrêmement ambivalente. Surtout en matière de politique, la critique est divisée en deux camps : l'un des « derridiens » et l'autre des « antiderridiens ». En général, quatre types de lecture semblent dominer : ce que nous appelons « la dépolitisation », « l'apologie », « l'application » et « la réconciliation ». Premièrement, la déconstruction est tenue pour un idéalisme textuel sans pertinence politique et morale par Michel Foucault (« je dirai que c'est une petite pédagogie [...] qui enseigne à l'élève qu'il n'y a rien hors du texte »⁶), par Edward Said (« the idealist thrust of [deconstruction's] 'ideology of refinement' »⁷) et par Richard Rorty (« Derrida's work has no ethical, political or public significance »⁸), et même estimée potentiellement dangereuse par Hugh Mellor et ses collègues à Cambridge (« So it is either just nonsense, if it's not believed; or it's very dangerous, if it is believed. »⁹). Barbara Foley¹⁰ et Nancy Frasier¹¹ se montrent également sceptiques. Souvent, une compréhension erronée du motif de l'« indécidabilité » est à la base d'une telle évaluation négative¹². Les critiques les plus sévères se li-

⁶ Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1972, p. 602.

⁷ Edward Said cité dans Michael Clark, « Political Nominalism and Critical Performance : A Postmodern Politics for Literary Theory », dans *Literary Theory's Future(s)*, Joseph Natili (éd.), University of Illinois Press, p. 231.

⁸ Richard Rorty cité dans Simon Critchley, « Deconstruction and Pragmatism – Is Derrida a Privat Ironist or a Public Liberal ? », *op. cit.*, p. 30.

⁹ Hugh Mellor, « An Interview with Professor Hugh Mellor », dans *Key Philosophers in Conversation : the Cogito interviews*, Andrew Pyle (éd.), London, Routledge, 1999, pp. 101-113. En 1992, une vive polémique a agité l'Université de Cambridge qui espérait attribuer un diplôme *honoris causa* à Derrida. Une campagne antiderridienne assez violente a abouti à une pétition publiée dans *London Times* sous le titre « A Question of Honour ». Vingt professeurs y accusent Derrida de propager des « doctrines absurdes » ne permettant plus de « distinguer entre fiction et réalité ». Sa « philosophie » serait composée de « combines et d'astuces semblables à celles des dadaïstes ». La décision de l'Université est soumise à un vote (la première fois en trente ans) où Derrida est reçu par 336 votes favorables contre 204. On peut relire la réaction de Derrida sur l'affaire Cambridge dans « *Honoris Causa : This is also extremely funny* », dans *Points : Interviews, 1974-1994*, Élisabeth Weber (éd.), Peggy Kamuf (trad.), Stanford, Stanford University Press, 1995, pp. 409-413.

¹⁰ Barbara Foley, « Politics of Deconstruction », dans *Genre*, n° 17 (printemps – été 1984), pp. 113-134.

¹¹ Nancy Frasier, « The French Derrideans: Politicizing Deconstruction or Deconstructing the Political? », dans *New German Critique*, n° 33 (1984), pp.127-54.

¹² « The irresponsibility of radical undecidability divests Derrida's work of positive ethico-political significance. » (Richard Wolin, « Deconstruction and Strong Evaluation », dans Idem, *The Terms of Cultural Criticism : The Frankfurt School, Existentialism, Poststructuralism*, New York, Columbia University Press, 1992, p. 213 ; cité dans Patrick Morag, *Derrida, Responsibility and Politics*, Aldershot, Ashgate, 1997, p. 77) Voir aussi : Thomas McCarthy, « The Politics of the Ineffable : Derrida's Deconstructionism », dans *The Philosophical Forum*, vol. 21, nos. 1-2 (1989-1990), mais également Pierre Bourdieu, « Postface », dans Idem, *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Éditions Minuit, 1979.

vrent à une véritable incrimination de Derrida : sa philosophie équivaldrait à une réflexion destructrice et nihiliste qui se distancie de toute forme de responsabilité et de jugement¹³. Une série d'« affaires » n'a fait qu'augmenter la suspicion. En 1987, quatre ans après la mort de Paul de Man, Ortwin de Graef, chercheur à la KU Leuven, découvre les articles publiés par de Man dans *Le Soir*, un journal occupé par les Allemands pendant la guerre¹⁴. Vu l'amitié qui lie de Man à Derrida, les accusations affectent aussi le prestige de la déconstruction. Dans la même année paraît le livre de Victor Farias, *Heidegger et le nazisme*¹⁵, où est révélée la compromission de Heidegger avec le régime hitlérien. Heidegger est élu recteur de l'université de Fribourg en 1933 et adhère au parti nazi. Son année de rectorat dans la nouvelle Allemagne est caractérisée par un activisme exceptionnel, ce qui rend suspectes ses tentatives ultérieures de minimiser la période passée dans les rangs du *Führer*. Suite à l'affaire, une discussion éclate dans *The New York Review of Books*¹⁶. Un rapport est suggéré entre les sympathies politiques nazies et la déconstruction, qui s'est toujours réclamée de la pensée heideggérienne. Habermas saute sur l'occasion pour accuser Derrida d'être un nihiliste irresponsable. Maurice Blanchot ne reste pas hors d'atteinte non plus : son passé « anti-sémite » (ses écrits des années trente) est déterré. Une fois de plus, Derrida est obligé de rendre des comptes – ce qu'il fait à chaque fois, mais non pas toujours avec autant de succès¹⁷. Les critiques invoquent donc tant de raisons théoriques que politiques pour douter de l'impact de la pensée derridienne. Même si, comme nous venons de le signaler, il est nécessaire de relativiser les effets politiques des débuts de Derrida, la lecture dépolitisante juge injustement accessoires les thèmes du don et de la responsabilité, et leur renforcement depuis les années quatre-vingt.

Les « défenseurs » de Derrida se sont alors appliqués à faire l'apologie et à justifier la déconstruction. Ils soutiennent que la déconstruction a « toujours déjà » été une pensée politique. Le mérite de la lecture apologétique consiste à ce qu'elle reconnaît l'implication politique de certains motifs philosophiques – nous pensons ici en particulier au questionnement déconstructionniste de l'institution et des hiérarchies en général. Elle met également en évidence la nécessité de comprendre les préoccupations « politiques » de Derrida à partir de sa « philosophie », et donc de ne jamais dissocier les deux. Seulement, elle ne sert pas l'objectif que nous nous sommes posé : l'affirmation de cette dimension politique est parfois peu nuancée, et ne contribue pas à une meilleure compréhension du statut changeant du politique dans le travail de Jacques Derrida. L'on rencontre une telle lecture, entre autres, dans certains textes de John D. Caputo, de Jonathan Culler et de J. Hillis Miller.

¹³ Voir à ce sujet Peter Dews, *Logics of Disintegration : Post-Structuralist Thought and the Claims of Critical Theory*, London, Verso, 1987.

¹⁴ Les articles sont traduits et groupés dans *Responses : On Paul de Man's Wartime Journalism*, Werner Hamacher, Neil Hertz et Thomas Keenan (éds), Lincoln/London, University of Nebraska Press, 1989.

¹⁵ Victor Farias, *Heidegger et le nazisme*, Myriam Benarroch (trad.), Lagrasse, Verdier, 1987.

¹⁶ Le débat commence avec la recension de Thomas Sheenan, « A Normal Nazi » (*NYRB* du 14 janvier 1993, pp. 30-35) du livre édité par Richard Wolin, *The Heidegger Controversy : A Critical Reader* (MIT Press, 1992). La polémique est déclenchée quand paraît qu'une lettre de Derrida, publiée dans *Le Nouvel Observateur*, a été traduite en anglais et incorporée dans l'ouvrage de Wolin – sans la permission de Derrida. L'« affaire Derrida » continue dans le *NYRB* du 11 février et celui du 4 mars. La réaction de Derrida, « The Work of Intellectuals and the Press (The Bad Example : How the *New York Review of Books* and Company do Business) », est reprise dans *Points*, *op. cit.*, pp. 422-454.

¹⁷ Quant à l'affaire de Man, voir surtout *Mémoires – Pour Paul de Man*, Paris, Galilée, 1988. Pour le cas Heidegger : *De l'esprit. Heidegger et la question*, Paris, Galilée, 1987 ; « Heidegger, l'enfer des philosophes » et « Comment donner raison ? », dans *Points de suspension. Entretiens*, Elisabeth Weber (éd.), Paris, Galilée, 1990, pp. 193-202 et pp. 203-207 ; « Autrui est secret parce qu'il est autre », *op. cit.*

Une troisième lecture consiste en l'application de la déconstruction à des questions politiques. Certains auteurs ont essayé de « traduire » les concepts déconstructionnistes en une théorie politique spécifique. Nous n'y souscrivons pas pour deux raisons principales. Tout d'abord, on ne peut assumer que la déconstruction est une simple *méthode* dépourvue d'une propre réflexion politique (elle ne l'est pas, on le verra). Ce type de lecture part en outre de l'existence du champ politique *en dehors* du texte, ce qui rend possible justement le geste d'« application ». Cette présupposition est d'ailleurs démantelée par Derrida lui-même, pour qui le texte ne se limite jamais à sa simple matérialité¹⁸. La lecture présentée est très courante dans les théories féministes qui s'inspirent de la déconstruction, Hélène Cixous et Gayatri Spivak étant les représentantes les plus importantes.

La quatrième lecture enfin s'essaie à une réconciliation ou un rapprochement *entre* la déconstruction et le politique, tel que c'est le cas notamment dans la plupart des études sur Derrida et le marxisme. Les critiques qui effectuent une telle lecture de la déconstruction font du projet derridien quelque chose qu'il n'est pas, c'est à dire une théorie politique.

Notre démarche sera, dès lors, tout à fait différente. Au préalable, nous nous tenons à distance du débat pro/contre Derrida. Nous n'essaierons nulle part de politiser la pensée de Derrida, ni de la démunir de sa dimension politique (qui est certainement présente). Nous éviterons aussi la naïveté qui consiste à baser nos recherches sur une notion préétablie du « politique », tandis que c'est un concept que Derrida n'a cessé de questionner et de déconstruire. Nous nous interrogerons donc en premier lieu sur cette approche singulière du politique. Un ouvrage remarquable de Richard Beardsworth adopte la même voie. En 1996 paraît *Derrida and the Political*¹⁹, où l'auteur non seulement replace le travail de Derrida dans une tradition linguistique et philosophique pour mesurer sa portée politique, mais indique également où se situe l'innovation de la déconstruction par rapport aux autres pensées modernes. De cette manière, l'actualité et la pertinence politique de la déconstruction se manifestent plus nettement. Cette démarche nous a parue particulièrement féconde dans son dessein, même si, dans notre opinion, une analyse plus approfondie des textes ultérieurs de Derrida aurait apporté une plus-value. Partant, notre recherche ne se présentera pas uniquement comme une réflexion théorique sur la « philosophie » derridienne et ses thèmes politiques privilégiés, mais comprendra en outre un travail de micro-lecture considérable d'un nombre de textes dits politiques. Nous avons accordé une attention particulière au travail ultérieur de Derrida, qui n'a pas encore été analysé de cette façon dans une étude de taille.

¹⁸ Dans un article sur l'apartheid, Derrida souligne que « *text*, as I use the word, is not the book. [...] it is not limited to the *paper* which you cover with your graphism. » La réévaluation stratégique du concept de « texte » permet à Derrida de relier des nécessités théoretico-philosophiques avec les nécessités pratiques ou politiques de la déconstruction : « That's why deconstructive readings and writings are concerned not only with library books, with discourses, with conceptual and semantic contents. They are not simply analyses of discourse [...]. They are also effective or active (as one says) interventions, in particular political and institutional interventions that transform contexts without limiting themselves to theoretical or constative utterances even though they must produce such utterances. » (BB 167-168)

¹⁹ Richard Beardsworth, *Derrida and the Political*, London, Routledge, 1996.

3. Démarche

Afin de répondre à nos deux questions principales (Comment Derrida se positionne-t-il dans la tradition de l'intellectuel en France ? Quelle est son approche du politique et quelle en est l'intérêt ?), nous développerons une réflexion à deux temps. D'abord, pour estimer à sa juste valeur la portée de l'œuvre derridienne « engagée », l'analyse du paysage intellectuel français constitue une étape cruciale. Ainsi nous essaierons, dans une première partie, de contextualiser l'œuvre derridienne en l'insérant dans son époque historique. Quelle position Derrida occupe-t-il dans le champ intellectuel, tant sur l'axe synchronique que diachronique ? Nous présenterons un aperçu historique de la naissance, de l'apogée et de la mort apparente de cette catégorie sociale marquante qu'est l'intellectuel en France. Le phénomène relève en effet d'une tradition typiquement française, dont il est nécessaire de marquer quelques points de repère si nous voulons replacer Derrida dans cette généalogie. Au lieu de proposer une simple chronique, nous avons opté pour une étude critique et réflexive qui prend en compte le plus possible les ambivalences des différentes prises de position et des relations à l'intérieur du champ. Ainsi nous procédons par une analyse poussée du sens étymologique et social de l'intellectuel et de l'engagement et, guidée par un travail de lecture approfondie, nous avons voulu mieux cerner la complexité de cette histoire. À ce but également, nous avons préféré épouser le regard de l'intellectuel : comment conçoit-il *lui-même* sa tâche à travers les années ? Comment voit-il son histoire et, plus important encore, son avenir ? Derrida, qui s'est toujours reconnu dans la figure de l'héritier, se positionne très consciemment dans cette tradition et reconnaît ses dettes à certains personnages qui y ont joué un grand rôle.

Dans une deuxième phase, nous confrontons nos conclusions à la réalité textuelle. À l'aide d'un *close-reading* de six textes²⁰ dits « politiques », chacun d'entre eux centré sur une problématique spécifique, nous examinons de près les modalités concrètes de l'engagement de Derrida. De cette manière, nous pouvons déterminer la place qu'occupe le politique dans son œuvre et découvrir quelles sont les problématiques qui lui tiennent à cœur. La sélection des textes est basée sur deux critères. Premièrement, afin d'obtenir un échantillon représentatif de l'évolution de l'œuvre, le corpus comprend des ouvrages répartis sur les années. Deuxièmement, nous avons choisi les problématiques qui semblent occuper Derrida le plus. Certains thèmes ne cessent de ressurgir dans son œuvre et le « hantent » pendant plusieurs années. L'approche globale sera donc de part en part diachronique : nous suivons Derrida dans ses réflexions sur l'enseignement philosophique et l'institution dans les années soixante-dix (chapitre premier), l'apartheid à partir de 1983 (chapitre deuxième), la question de l'Europe depuis 1991 (chapitre troisième), Marx et le marxisme en 1993 (chapitre quatrième), la démocratie à venir en 1994 (chapitre cinquième) et l'hospitalité à la fin des années quatre-vingt-dix (chapitre sixième). À l'intérieur des chapitres mêmes, nous mettrons en rapport l'œuvre et son temps : non seulement replacerons-nous le texte engagé dans le contexte temporel qui était celui de Derrida au moment de la publication, nous ferons également un effort d'actualisation en relatant le texte au temps qui est aujourd'hui le nôtre.

²⁰ Nous utilisons la notion de « texte » ici dans le sens large : le « texte » derridien sur l'hospitalité, par exemple, comprend plusieurs articles et ouvrages.

PARTIE I

L'INTELLECTUEL ET L'ENGAGEMENT

Mais l'isolé absolu ? Celui qui n'est ni breton, ni corse, ni femme, ni homosexuel, ni fou, ni arabe, etc. ? La littérature est sa voix, qui, par un renversement "paradisique", reprend superbement toutes les voix du monde, et les mêle dans une sorte de chant qui ne peut être entendu que si l'on se porte, pour l'écouter (comme dans ces dispositifs acoustiques d'une grande perversité), très haut au loin, en avant, par-delà les écoles, avant-gardes, les journaux et les conversations.

(Roland Barthes)

Chapitre premier : Naissance et mort de l'intellectuel

1. La naissance de l'intellectuel

La conception « moderne » de l'intellectuel, telle qu'elle apparaît à la fin du XIX^e siècle, est étroitement liée à une certaine idée de l'engagement. S'il est vrai que l'intellectuel engagé existait bien avant (que l'on pense à Hugo, ou encore à Voltaire), nous réservons néanmoins le terme pour une période bien circonscrite. C'est au XX^e siècle, en effet, que la question de l'engagement est vraiment au cœur du débat intellectuel. Quel a été le catalyseur de ce changement ? Le berceau de l'intellectuel moderne est sans doute la Troisième République, celle dite « des instituteurs », qui a formé, à la fin du siècle précédent, une nouvelle classe « intellectuelle » caractérisée par une compétence professionnelle spécifique. Les « clercs »²¹ travaillent seul, retirés du monde et des affaires politiques, dans leur tour d'ivoire. Cette situation change radicalement avec l'affaire Dreyfus²². Un peu en retard²³, certes, les clercs interviennent dans les événements politiques et entament une polémique véhémente : le capitaine Dreyfus est-il innocent ou coupable ? Le débat oppose les « dreyfusards » aux « anti-dreyfusards », deux groupes foncièrement hétérogènes dont il est difficile de tracer les contours précis²⁴. L'essentiel, c'est que l'affaire a, d'un côté, nommé ces polémistes (les « intellectuels ») et, de l'autre, déterminé en bonne partie leur *physionomie* au moins pour les cinq décennies suivantes.

Le mot « intellectuel » est effectivement un néologisme, étant donné qu'il n'existait que sous forme adjectivale et qu'il était d'ailleurs négativement connoté (comme c'est toujours le cas en

²¹ D'après Julien Benda, *La Trahison des clercs*, Paris, Grasset, 1927.

²² Sur l'affaire Dreyfus, voir aussi le cours de Koenraad Geldof à la KUL, *De Zola à Derrida. Réflexions sur l'intellectuel français*, 2004-2005.

²³ Le capitaine juif Alfred Dreyfus est accusé de trahison déjà en 1894. Deux ans plus tard, Bernard Lazare est le premier à démontrer l'innocence du capitaine et les malversations de la cour dans *Une erreur judiciaire, la vérité sur l'« affaire Dreyfus »*. Ce dossier convainc Émile Zola de se lancer dans la bataille et de publier en 1898 « J'accuse ».

²⁴ Il serait en tout cas faux de considérer les dreyfusards de « gauche » et les anti-dreyfusards de « droite », voire de l'extrême droite (des antisémites). Les trajectoires idéologiques de Paul Nizan et de Drieu La Rochelle, par exemple, nous obligent à nuancer ce portrait, et les sentiments antisémites ne semblent pas toujours expliquer les positions prises. Ainsi Maurice Blanchot rapporte-t-il que Henri Ghéon, antijuif, est néanmoins dreyfusard (*Les Intellectuels en question. Ébauche d'une réflexion* [1984], Paris, Fourbis, 1996, p. 35). Il est d'ailleurs significatif que cette remarque vient de Blanchot, lui-même auteur d'articles antisémites dans les années trente.

allemand²⁵ ou en anglais, même en néerlandais). Le substantif apparaît pour la première fois dans un texte de Clemenceau où celui-ci se demande : « N'est-ce pas un signe, tous ces *intellectuels* venus de tous les coins de l'horizon, qui se groupent sur une idée ? »²⁶ Il est ensuite repris dans la chronique de Maurice Barrès, consacrée à « La protestation des intellectuels ! », et connaît une diffusion rapide après le *Manifeste des intellectuels*. Augustin Cartault témoigne en 1914 que

[i]l n'y a pas bien longtemps que l'adjectif 'intellectuel', las d'escorter en docile acolyte des substantifs variés, s'est émancipé et haussé lui aussi à la dignité de substantif indépendant. Ce nouveau-né a fait fortune ; il est fort employé. Cependant il reste encore pour le grand public assez mystérieux. Quand on l'applique à autrui, on le fait parfois avec une certaine ironie ; pourtant on éprouve quelque humiliation à se le voir refuser à soi-même et, si on ne s'en pare point trop ouvertement, c'est crainte d'être accusé de vanité. D'où la nécessité de le définir et de distinguer les intellectuels véritables de ceux qui ne le sont qu'à demi²⁷.

Les « véritables » intellectuels, désormais, seront ceux qui se prononcent publiquement sur des problèmes de société et qui *interviennent* donc sur le terrain du politique ; la dimension active, voire interventionniste, explique la raison d'être du néologisme « intellectuel ». Outre la polémique et l'action, l'affaire Dreyfus décèle un autre aspect de l'intellectuel. L'on remarque très vite, dans les discussions, un glissement du débat sur la vérité judiciaire (Dreyfus est-il coupable ou innocent ?) à un combat *moral* pour la Justice et la Vérité. L'intellectuel est celui qui agit au nom de valeurs abstraites et universelles. Barrès est un des premiers à fulminer contre cette évolution et ces intellectuels qui « jugent tout selon l'abstrait ». « Je ne suis pas un intellectuel », dit-il, et, en faisant allusion au néologisme, il déclare désirer « avant tout qu'on parle en français »²⁸. L'affaire Dreyfus a certainement contribué à la gloire de l'intellectuel, mais elle montre en même temps combien cette gloire est « onéreuse »²⁹. La vocation de parler au nom de grandes valeurs a radicalement transformé l'image de l'intellectuel, au point de le dépasser. L'intellectuel devient « le messager de l'absolu, le substitut du prêtre, l'homme supérieur marqué par le sacré »³⁰, ce qui aboutit à « cette extrême prétention d'être juge des juges et d'investir d'une autorité supérieure ceux mêmes qui affirment ne pouvoir s'en réclamer d'aucune »³¹. Drieu La Rochelle notamment estime que l'intellectuel « n'est pas un citoyen comme les autres. Il a des devoirs et des droits supérieurs aux autres »³².

Il s'ensuit que, au fond, l'expression même d'« intellectuel engagé » est un pléonasme. L'intellectuel se fait remarquer précisément par son engagement, par son intervention sur le terrain politique et les opinions qu'il communique publiquement. Pour cette raison, nous

²⁵ Jürgen Habermas a montré que *Intellektuelle* a toujours une connotation péjorative et qu'on préfère des termes tels que *Geistigen*, *Geistesmenschen* et *Geistesadel*.

²⁶ Clemenceau cité dans Pascal Ory et Jean-François Sirinelli, *Les Intellectuels en France: de l'Affaire Dreyfus à nos jours*, Paris, Colin, 1985, p. 6.

²⁷ Augustin Cartault, *L'Intellectuel : étude psychologique et morale*, Paris, Alcan, 1914, p. 43.

²⁸ Barrès cité dans Maurice Blanchot, *op. cit.*, p. 22.

²⁹ *Ibid.*, p. 29.

³⁰ *Ibid.*, p. 30.

³¹ *Ibid.*, p. 37.

³² Drieu La Rochelle, *Récit secret suivi de Journal (1944-1945) et d'Exorde*, Paris, Gallimard, 1961, p. 97.

concevons l'intellectuel comme un rôle social à deux dimensions, un « personnage bi-dimensionnel »³³, suivant la définition fournie par Pierre Bourdieu. L'intellectuel acquiert une certaine autorité dans un domaine spécifique et limité (philosophie, littérature, sciences, etc.) tout en s'engageant en même temps dans le débat sociopolitique. Il est actif sur deux domaines en principe autonomes ; tantôt il est « savant », tantôt « politique »³⁴ : « C'est enfin, estime Maurice Blanchot, pour celui dont la vocation est de se tenir en retrait loin du monde (là où la parole est gardienne du silence), la nécessité de s'exposer aux 'risques de la vie publique' »³⁵. La vocation du savant étant étrangère, voire opposée, à celle du politique, l'intellectuel ne peut entrer dans l'arène politique qu'en sortant de sa fonction de savant, qu'en s'effaçant devant son œuvre (Barthes), qu'en cessant momentanément d'être ce qu'il était (Blanchot). George Orwell déclare ainsi que « When a writer engages in politics he should do it as a citizen, as a human being, but *not as a writer* »³⁶. On se souvient sans doute de la fameuse distinction de Barthes entre « écrivain » et « écrivain », qui cherche à débrouiller les deux rôles trop souvent entremêlés. Il est clair que l'intellectuel ne désigne pas une catégorie socioprofessionnelle ni un simple statut, mais une certaine volonté d'intervenir dans le social : les artistes, et en France surtout les écrivains, sortent de leur discipline pour, « *sans l'ombre d'un mandat*, et forts d'une autorité acquise ailleurs, trouver à la fois naturel et utile de venir mêler leurs voix aux grands débats de la cité »³⁷.

L'idée de l'intellectuel comme double rôle social entraîne nécessairement deux autres problématiques conjointes : celle de la légitimité de la parole « intellectuelle » et celle du statut de la littérature (la figure par excellence de l'intellectuel étant l'écrivain). Quand l'intellectuel intervient dans un domaine où il ne se connaît pas, où il ne dispose pas de l'expertise adéquate, pourquoi, en effet, faut-il prêter la moindre importance à sa parole ? L'intellectuel mise sur la compétence et l'autorité acquise dans son domaine de spécialité pour communiquer des avis à caractère général. En somme, il « *se mêle de ce qui ne le regarde pas* »³⁸, il « sait peu de chose de science certaine ; pour le reste il n'a que des connaissances approximatives, qui n'assurent pas à l'action des bases sociales »³⁹. Son discours de non initié n'est donc pas *légitime*. Depuis la naissance de l'intellectuel moderne, cet élément a été un contrepoint critique. L'intellectuel n'a pas le droit de parler dans le domaine du politique, il est un « amateur » acceptant une tâche qui dépasse de loin sa compétence. Lévy parle même d'un « *abus de pouvoir* », et rappelle l'interview de Claude Lévi-Strauss où celui-ci refuse à juste titre de répondre aux questions « car il n'en avait pas la *compétence* »⁴⁰. Toutefois, ce type de rhétorique forme le nœud même de l'engagement intellectuel et justifie même son nom : « il a un champ plus vaste, une attitude plus vivante que le penseur ; un

³³ Pierre Bourdieu, « Pour une Internationale des intellectuels », dans *Politis*, n° 1 (1992), pp. 9-15. Repris dans *Interventions, 1961-2001. Science sociale et action politique*, Marseille, Agone, 2002, p. 259.

³⁴ D'après le distinguo de Weber ; cf. Max Weber, *Le savant et le politique*, Julien Freund (trad.), Paris, Plon, 1969.

³⁵ Maurice Blanchot, *op. cit.*, p. 37.

³⁶ George Orwell cité dans Jerzy Szacki, « Intellectuals between politics and culture », dans *The Political Responsibility of Intellectuals*, Ian Maclean (éd.), Cambridge, Cambridge University Press, 1990, p. 235.

³⁷ Bernard-Henri Lévy, *Eloge des intellectuels*, Paris, Grasset, 1987, p. 39-40 ; nous soulignons.

³⁸ Jean-Paul Sartre, *Plaidoyer pour les intellectuels*, Paris, Gallimard, 1972, p. 12.

³⁹ Augustin Cartault, *op. cit.*, p. 284.

⁴⁰ Bernard-Henri Lévy, *op. cit.*, p. 46 ; Lévy souligne.

terme nouveau [celui d'‘intellectuel’] était utile pour le désigner »⁴¹. Cette responsabilité excessive distingue l'intellectuel du penseur.

2. Sartre ou l'apogée de l'intellectuel

La conception de l'intellectuel comme double rôle social nécessite également une réflexion sur le rapport entre deux domaines d'intervention. Vu que l'intellectuel au XX^e siècle est identifié le plus souvent à la figure de l'écrivain, l'engagement consiste au fond en une interrogation sur la place et la fonction de la littérature dans la société. Comment relier ces deux domaines autonomes, littérature et politique ? Nous distinguons deux attitudes essentielles – deux *pôles*. Le premier pôle est représenté par l'engagement sartrien qui domine en gros la période de l'après-guerre, les années cinquante, et en partie les années soixante (jusqu'à l'entrée en scène du structuralisme). En tant qu'intellectuel « total »⁴², Sartre essaie de relier la littérature et le social et de rassembler tout dans son personnage unique. Il doit d'ailleurs son hégémonie à cette capacité d'accumuler les rôles et les fonctions. La littérature constitue pour Sartre une force agissante et le langage est destiné à « dévoiler » le monde, au lieu de le « créer » : « Donc, retenons bien que le langage indique une idée ou une chose ; autrement dit : il dévoile. Le langage est une activité humaine de dévoilement. Pour moi et pour les autres, le mot fait sortir de l'ombre un objet et l'intègre à notre activité générale. »⁴³ Même s'il ne croit pas à la transitivité parfaite du langage (les mots ne collent pas tout à fait aux choses), Sartre prône néanmoins une vision plutôt instrumentaliste et montre une grande confiance en les mots : « nommer une chose, c'est la transformer »⁴⁴. Il déclare même que « l'écrivain 'engagé' sait que la parole est action : il sait que dévoiler c'est changer et qu'on ne peut dévoiler qu'en projetant de changer. »⁴⁵ Écrire, c'est se compromettre, dénoncer les injustices dans la société au nom de valeurs universelles (la Vérité, la Justice) et en faveur d'un destinataire universel (l'humanité en général). La question principale qui occupe Sartre n'est pas celle de « comment écrire » (c'est la question de Barthes), mais « pourquoi et pour qui écrire ? »⁴⁶.

L'interventionnisme sous-tendant ce type d'engagement a des répercussions majeures sur le statut et la valeur de la littérature. Celle-ci est désacralisée, au point de perdre son autosuffisance, et doit « servir » (à l'éthique, aux luttes sociales et politiques, à la révolution). La visée proprement esthétique ne suffit plus à elle-même et est étayée par un projet éthique : « bien que la littérature soit une chose et la morale une tout autre chose, au fond de l'impératif esthétique nous discernons un impératif moral. »⁴⁷ Non pas que Sartre considère la préoccupation formelle incompatible avec l'engagement, mais la forme doit rester au service du message. Par le biais de l'engagement, l'écrivain *se justifie* pour ne produire *que* de la littérature, « c'est par là qu'il assume et *sauve* ce qu'il y a d'inacceptable dans sa situation

⁴¹ Augustin Cartault, *op. cit.*, p. 44.

⁴² Pierre Bourdieu, *Les structures sociales de l'économie*, Paris, Seuil, 2000, p. 89.

⁴³ Jean-Paul Sartre, *La Responsabilité de l'écrivain* [1946], Lagrasse, Verdier, 1998, p. 16.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 17.

⁴⁵ Jean-Paul Sartre, « Qu'est-ce qu'écrire ? », dans Idem, *Qu'est-ce que la littérature?*, Paris, Gallimard, 1948, p. 30.

⁴⁶ Cf. Idem, « Pourquoi écrire ? » et « Pour qui écrit-on ? », dans *Ibid.*

⁴⁷ Idem, « Pourquoi écrire ? », *op. cit.*, p. 79.

de parasite d'une société laborieuse, par là aussi qu'il prend conscience de cette liberté absolue, de cette *gratuité* qui caractérisent la création littéraire » (ICM 212-213). La littérature n'est pas une finalité à elle-même, elle doit donner ses raisons. Nous devinons donc une certaine gravité de l'engagement chez Sartre : l'écrivain doit assumer une responsabilité qui s'impose à sa liberté⁴⁸. De même, Camus dénonce-t-il la « frivolité » de la littérature non engagée et uniquement soucieuse de soi-même. L'engagement implique dans ce cas-ci *engager la littérature*, la mettre en gage (et en jeu).

Outre le « gage » qu'on donne, s'engager signifie également « entrer sans espoir de retour, corps et âme, voire à corps perdu, s'introduire, s'enfoncer même dans un espace ou dans un temps où l'on se trouve déjà : *se trouver là où on se-trouve* en somme » (ICM 178). Être engagé, cela veut donc dire « être embarqué », selon la formule de Pascal, reprise tant par Sartre que par Camus. L'intellectuel se rend compte qu'il est jeté dans une situation qui le contraint et qui définit certaines tâches. Comme Sartre, Camus en tire les conséquences nécessaires : « Tout artiste aujourd'hui est embarqué dans la galère de son temps. Il doit s'y résigner, même s'il juge que cette galère sent le hareng, que les gardes-chiourme y sont vraiment trop nombreux et que, de surcroît, le cap est mal pris. Nous sommes en plein mer. »⁴⁹ L'écrivain ne peut se permettre de se retirer dans sa tour d'ivoire. L'histoire le rattrapera brusquement, comme elle l'a fait chez Sartre. La Guerre a été un tournant pour lui, à point qu'il déclare qu'elle lui a découvert son historicité – événement qu'il réussissait mal à saisir au moment même. Dans ses *Carnets de la drôle de guerre*⁵⁰, Sartre développe en 1939 la notion d'« authenticité », qui désigne la prise en charge de la condition humaine d'être jeté en situation. Il faut s'engager, c'est-à-dire, se situer, prendre position ; partant, la responsabilité de l'écrivain est « actuelle », il doit « écrire pour son époque »⁵¹. Aussi l'engagement devient-il presque un « service militaire » comme le signale Camus : « L'écrivain n'a aucun moyen de s'évader [...], l'écrivain est en situation dans son époque : chaque parole a des retentissements, chaque silence aussi »⁵². Mounier finit même par dire que « l'homme n'est homme que par l'engagement » et que refuser l'engagement, « c'est refuser la condition humaine »⁵³. Dans le même sens, Sartre écrit : « Un écrivain qui ne se place pas sur ce terrain est coupable ; non seulement il est coupable, mais il cesse bientôt d'être écrivain. »⁵⁴ On aura remarqué l'énorme responsabilité qui tombe sur les épaules de l'intellectuel. L'abstention, en effet, est *aussi* un choix : « se taire ce n'est pas être muet, c'est refuser de parler donc parler encore »⁵⁵. Par là s'explique également le souci de contemporanéité : la parole engagée est *urgente*. Même si le texte arrive toujours en retard, l'intellectuel doit néanmoins réduire autant que possible le gouffre temporel qui sépare l'événement de son engagement, il doit agir *ici, maintenant* (cf. les recueils de Sartre, *Situations*, et de Camus, *Actuelles*). L'impératif moral qui sous-tend la parole engagée de Sartre le pousse cependant à des prises de position

⁴⁸ Nous verrons l'exacte contraire chez Jacques Derrida: la responsabilité (pour l'Autre) vient *avant* la liberté. Voir « Imprévisible liberté » dans DQD 83-104.

⁴⁹ Albert Camus, « Conférence du 14 décembre 1957 », dans Idem, *Essais*, Paris, Gallimard, 1972, p. 1077.

⁵⁰ Jean-Paul Sartre, *Carnets de la drôle de guerre, septembre 1939 – mars 1940*, Paris, Gallimard, 1983.

⁵¹ Cf. Idem, « Écrire pour son époque », dans *Les Temps Modernes*, n° 33 (juin 1948).

⁵² Idem, *Situations*, II, Paris, Gallimard, 1948, p. 13.

⁵³ Jean Mounier cité dans Ariane Chebel d'Appollonia, *Histoire politique des intellectuels en France*, t.I, Bruxelles, Complexe, 1991, p. 30.

⁵⁴ Jean-Paul Sartre, *La Responsabilité de l'écrivain*, *op. cit.*, p. 30.

⁵⁵ Idem, « Qu'est-ce qu'écrire ? », *op. cit.*, p. 32.

radicales et fort douteuses. Inspiré par une « éthique de la conviction »⁵⁶ accrochée à la réalisation d'un idéal moral, Sartre finit par justifier les moyens par la fin. Il évoque ainsi l'image des « mains sales », tâchant de conformer un monde imparfait à ses idéaux abstraits. Dans *La Responsabilité de l'écrivain*, Sartre réussit même à distinguer la violence « inutile » de la violence, par conséquence, « utile » : « un écrivain ne doit pas condamner la violence *a priori*, déclare-t-il, il doit la condamner dans son cadre en la regardant comme moyen »⁵⁷. Il cite l'exemple des déportations massives par la Russie soviétique et le lynchage d'un Nègre dans l'Alabama. Dans ce cas, l'intellectuel est censé s'engager pour le Nègre, vu que la déportation est un « moyen d'arriver à une fin »⁵⁸. On ne s'étonnera pas alors de voir Sartre approuver plus tard la lutte violente des communistes au Brésil et de l'ETA. En ce qui concerne ce dernier, il estime dans les années soixante-dix que « [p]uisque la violence répressive est inévitable, il n'y a d'autre issue pour les colonisés que d'opposer la violence à la violence. La tentation réformiste étant hors question, le peuple basque ne peut que se radicaliser : il sait, à présent, que l'indépendance ne s'obtiendra que par la lutte armée »⁵⁹.

À partir de la moitié des années quarante jusqu'aux années soixante, on peut parler sans problème de « l'hégémonie sartrienne ». Le modèle de Sartre domine les autres formes d'engagement. Cependant, dès le début, Sartre se heurte à une résistance. Plusieurs écrivains, comme Benjamin Péret, refusent de mettre la littérature (ou la poésie) au service de la politique. Breton, Gracq, Lévi-Strauss, Bataille et Étiemble s'attaquent également à l'engagement sartrien, et d'autres plaident pour un désengagement tout court. Camus, lui aussi, s'oppose à la doctrine sartrienne, tout en se déclarant un écrivain engagé. Bien qu'il fonde son engagement sur la même expérience de guerre que Sartre, la pensée de Camus est loin d'être doctrinaire ou même systématique, moins radicale aussi. Sa position vis-à-vis le totalitarisme stalinien témoigne, à l'encontre de celle de Sartre, d'une grande lucidité. En plus, il a une toute autre conception du rapport entre l'art et le réel. La pensée de Camus est caractérisée par un certain réalisme, dans ce sens que, pour lui, « l'art n'est ni le refus total ni le consentement total à ce qui est » ; dès lors « l'artiste se trouve toujours dans cette ambiguïté, incapable de nier le réel et cependant éternellement voué à le contester dans ce qu'il a d'éternellement inachevé »⁶⁰. Camus insiste sur l'ambiguïté qui singularise la littérature dans son rapport au monde. Certes, il considère l'engagement comme un devoir pour l'écrivain (« Quand il arrive que cette intelligence s'éteigne, c'est la nuit des dictatures. C'est pourquoi nous avons à la maintenir dans tous ses devoirs et tous ses droits. »⁶¹), mais il refuse d'accepter la conception sartrienne, instrumentaliste, de l'art et du langage. La création purement artistique reste possible, même souhaitable ; la tâche de l'artiste consiste par conséquent dans un va-et-vient perpétuel : « Il chemine entre deux abîmes, qui sont la frivolité et la propagande. Sur cette ligne de crête où avance le grand artiste, chaque pas est une aventure, un risque extrême. Dans ce risque pourtant, et dans lui seul, se trouve la liberté de l'art. »⁶² En effet, il ne faut

⁵⁶ D'après la distinction de Weber entre « éthique de la conviction » et « éthique de la responsabilité », cette dernière prenant en compte non tellement les motivations que les conséquences de chaque acte.

⁵⁷ Jean-Paul Sartre, *La Responsabilité de l'écrivain*, *op. cit.*, p. 56.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 55.

⁵⁹ Sartre cité dans Rudolf Gutwirth, *La Morale et la pratique de Sartre*, Bruxelles, VUBpress, 1996, p. 118.

⁶⁰ Albert Camus, « Conférence du 14 décembre 1957 », *op. cit.*, p. 1090.

⁶¹ Idem, « *Combat*, 7 octobre 1944 », *Actuelles I*, dans Idem, *Essais*, *op. cit.*, p. 316.

⁶² Idem, « Conférence du 14 décembre 1957 », *op. cit.*, pp. 1092-1093.

pas être un militant fanatique pour être engagé. Encore que l'artiste soit au service de la vérité et de la liberté selon Camus, il ne conçoit pas, à l'instar de Sartre, ces valeurs comme étant universelles et éternelles : « La vérité est mystérieuse, fuyante, toujours à conquérir. La liberté est dangereuse, dure à vivre autant qu'exaltante. »⁶³ Camus ne s'érige pas en juge, supérieur aux hommes puisque retenant la Vérité mais, tout au contraire, il se tient « au milieu de tous, au niveau exact, ni plus haut ni plus bas »⁶⁴ et déclare ne pas vivre « sur un trépied : je marche du même pas que tous dans les rues du temps »⁶⁵.

À la fin des années cinquante et, surtout, au début des années soixante, l'anti-sartrisme ne cesse de croître. Le rapport entre littérature et société, tel que l'a envisagé Sartre, est encore remis en cause. C'est surtout Barthes qui s'oppose le plus radicalement (et le plus délibérément) à Sartre. Il défend l'autre pôle et veut rendre à la littérature sa spécificité même, c'est-à-dire sa *forme*. Pour Barthes, « l'écriture », l'une des trois dimensions de la forme (à côté de la langue et du style), est le lieu même de l'événement : « l'écriture est un acte de solidarité historique [...] ; l'écriture est une fonction : elle est le langage littéraire transformé par sa destination sociale, elle est la forme saisie dans son intention humaine et liée ainsi aux grandes crises de l'Histoire. »⁶⁶ Par ce geste, cependant, Barthes transfère seulement la problématique du contenu vers la forme : c'est à travers l'écriture, mot fétiche, que la littérature prend part à la société. Il faut donc situer le désaccord avec Sartre ailleurs. Ainsi Barthes oppose à l'engagement positif de Sartre une interrogation, plutôt qu'une simple négation ou antithèse : il ne s'agit pas de *dévoiler* le monde, mais de le présenter sur un mode *allusif* – « dire le monde à demi-mot, c'est en quelque sorte suspendre les certitudes acquises »⁶⁷. Tout engagement est pour cette raison manqué, vu qu'il ne peut d'aucune façon changer le monde, mais « juste faire (pres)sentir la nécessité de le changer »⁶⁸. Toutefois – et c'est là à nouveau que Barthes semble, par un petit détour, revenir au point même qu'il met en cause chez Sartre –, il déplace la tâche de l'engagement de la littérature vers la *critique*. Dans *Tel Quel*, le discours théorique prend une orientation radicalement politique, il suffit de jeter un œil sur les contributions de Philippe Sollers dans la *Théorie d'ensemble* pour s'en convaincre : « Écriture et révolution », « L'écriture fonction de transformation sociale »⁶⁹, etc.

Dans ces années-ci, un nouveau joueur entre sur la scène : le nouveau roman. Alain Robbe-Grillet tente de dissocier littérature et politique, tout comme Claude Simon. Blanchot et Duras pèsent les conséquences du geste initié par Barthes. Ils récusent en particulier la positivité de l'engagement sartrien, en insistant sur le caractère contestataire et critique de la littérature. Ainsi Blanchot affirme-t-il que « la littérature [...] ne doit être soumise à aucune restriction, aucune surveillance dogmatique, dans la mesure où elle est une contestation de nature créatrice »⁷⁰. La littérature est *plus* et *autre* que la littérature, de sorte que la responsabilité de l'écrivain et celle de l'homme politique sont incompatibles. La littérature agit ailleurs, et autrement. Pourtant, cette discordance « existe comme problème, problème non pas frivole,

⁶³ Idem, « Discours de Suède », dans Idem, *Essais, op. cit.*, p. 1074.

⁶⁴ Idem, « L'artiste et son temps », dans *Ibid.*, p. 804.

⁶⁵ Idem, « Dernière interview d'Albert Camus », dans *Ibid.*, p. 1925.

⁶⁶ Roland Barthes cité dans Benoît Denis, *Littérature et engagement: de Pascal à Sartre*, Paris, Seuil, 2000, p. 286.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 291.

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ Cité dans *Ibid.*, p. 293. La seule rhétorique de *Tel Quel* témoigne déjà du radicalisme politique.

⁷⁰ Maurice Blanchot, « Le 14 juillet et projet de *Revue internationale*, 1958-1962 », dans Idem, *Écrits politiques. Guerre d'Algérie, Mai 68, etc.*, Tours, Léo Scheer, 2003, p. 55.

mais à porter difficilement, problème d'autant plus difficile que chacun des termes discordants nous engage absolument et que leur dissonance, en un sens, nous engage aussi »⁷¹.

3. Le silence des intellectuels

À la fin des années soixante-dix, la position de l'intellectuel classique, disons sartrien, est devenue intenable. Le mythe communiste s'écroule avec la publication en France de *L'Archipel du Goulag* d'Alexandre Soljénitsyne, et la Nouvelle Philosophie est avide de donner le glas de l'ère idéologique.⁷² La société est devenue sceptique : les actions de Sartre et ses paris, et surtout leurs silences (à l'époque du stalinisme triomphant, dont Kroutchev avait dénoncé en 1956 déjà l'horreur) ont hypothéqué la position de l'intellectuel. Selon Lyotard, une certaine idée d'« universalité », qui avait garanti jusque-là la légitimité de l'intellectuel, s'est effondrée et a rendu l'engagement fort problématique.⁷³ Les années quatre-vingt-dix constituent les « années orphelines », du fait que, aux alentours de 1980, la France perd en un coup presque toute une génération de maîtres à penser : celle de la seconde guerre mondiale, avec Jean-Paul Sartre (1980) et Raymond Aron (1983), celle des années soixante, avec le décès de Jacques Lacan (1981) et les disparitions précoces de Nikos Poulantzas (1980), Roland Barthes (1980) et Michel Foucault (1984), et la mort symbolique de Louis Althusser (1980). Plus tard, en 1986, disparaissent encore Jean Genet et Simone de Beauvoir. En outre, la gauche au pouvoir en 1981, l'intelligentsia « de gauche », par principe du côté de la « contestation », a du mal à assumer son nouveau rôle⁷⁴. Dans les journaux de l'époque, la « crise » est proclamée. Sans doute, pour chacun, le « silence » est provoqué par un concours de circonstances, parfois personnelles, parfois conjoncturelles, mais les événements cités ci-dessus se trouvent en tout cas à la base d'une morosité générale.

Le monde se tourne très vite aux « nouvelles stars »⁷⁵ qui gagnent d'après Lévy le terrain des opinions. Grâce aux médias et surtout à la télévision, d'autres personnages entrent sur le territoire qui était autrefois réservé aux intellectuels. Un Coluche ou, plus tard, un Bob Geldof ou un Bono, sont capables aujourd'hui d'atteindre et de mobiliser un plus grand public. À ce propos, Alain Finkielkraut cite Paul Yonnet : « Les guitares sont plus douées d'expression que les mots, qui sont vieux (ils ont une histoire), et dont il y a lieu de se méfier... »⁷⁶. C'est aussi le cauchemar de Pierre Bourdieu : la prise de pouvoir des « sous-philosophes », « ceux qui savent le moins qui parlent le plus »⁷⁷. Seulement, les intellectuels, se sont-ils vraiment

⁷¹ *Ibid.*, p. 56.

⁷² Cf. Koenraad Geldof, *Le littéraire et le social : fonctions et modalités de la littérature chez Michel Foucault*, cours de critique littéraire à la KUL, 2005-2006.

⁷³ « Il ne devrait donc plus y avoir d'« intellectuels », et s'il y en a, c'est qu'ils sont aveugles à cette donnée nouvelle dans l'histoire occidentale depuis le XVIII^e siècle : il n'y a pas de sujet-victime universel, faisant signe dans la réalité, au nom duquel la pensée puisse dresser un réquisitoire et qui soit en même temps une « conception du monde » [...] » (François Lyotard, *Tombeau de l'intellectuel et autres papiers*, Paris, Galilée, 1984, p. 20).

⁷⁴ Cf. Pascal Ory et Jean-François Sirinelli, *Les intellectuels en France: de l'affaire Dreyfus à nos jours*, op. cit., pp. 233-234.

⁷⁵ Bernard-Herni Lévy, *Éloge des intellectuels*, op. cit., p. 10.

⁷⁶ Paul Yonnet cité dans Alain Finkielkraut, *La Défaite de la pensée: essai*, Paris, Gallimard, 1987, p. 157.

⁷⁷ Pierre Bourdieu, « Désenchantement du politique & Realpolitik de la raison », dans Idem, *Interventions*, op. cit., p. 233. Jacques Bouveresse partage d'ailleurs l'inquiétude de Bourdieu et adopte une attitude extrêmement critique à l'égard des médias et des intellectuels médiatiques. Voir Schmock ou le triomphe du journalisme. La grande bataille de Karl Kraus,

tus ? Peut-être qu'on n'a seulement pas bien écouté. Les années quatre-vingt ont été pour les intellectuels en effet une période de réflexion qui aboutit à une nouvelle attitude et à une nouvelle forme d'engagement. Il n'est pas encore temps de dresser le tombeau pour les intellectuels, ladite « crise » marque justement la fin d'une *certaine* histoire de l'intellectuel⁷⁸. En quelque sorte, elle a été une occasion pour l'intellectuel de se réinventer. C'est dans cette conjoncture que nous pouvons situer l'engagement de Jacques Derrida. La génération de Derrida s'engage désormais avec moins de « tapage », moins de « spectacle » – « On ne reverra pas de sitôt Sartre sur son tonneau. [...] Démodé, tout cela. Dépassé. Légèrement ridicule et vain. »⁷⁹ L'intellectuel est devenu plus humble, la condition d'un engagement réaliste et responsable étant selon Pierre Bourdieu « la connaissance de ses propres limites »⁸⁰. Il est devenu embarrassant de parler encore au nom de valeurs universelles. L'intellectuel doit se contenter d'intervenir dans les domaines qui entrent dans sa compétence. De plus, son destinataire n'est plus l'humanité en général, mais au contraire des personnes ou des groupes sociaux particuliers. L'intellectuel « spécifique »⁸¹, tel qu'il a été conçu par Michel Foucault, s'engage pour une cause déterminée, à partir d'un savoir local qui lui permet de parler « en connaissance de cause ». Dans les écrits de Bourdieu, nous retrouvons la même préoccupation, qui revient en fait à différencier le plus possible les deux domaines autonomes de la littérature (dans ce cas-ci la sociologie) et du politique, encore intimement liés chez Sartre. Ainsi réussit-il à contourner le problème de l'illégitimité, l'« abus de pouvoir » dont les intellectuels se sont rendus coupables jusque-là. Il entre toujours une part substantielle de « *Realpolitik* de la raison » dans l'engagement de Bourdieu, ce qui signifie que la critique est fondée sur une connaissance du monde social :

Sans doute le silence est coupable. Mais faut-il, pour se donner bonne conscience ou pour se faire voir faisant ce qu'il faut faire, parler à tout prix, sans efficacité réelle et au risque de dire n'importe quoi ? La simple conviction, si généreuse soit-elle, ne suffit pas. Et lorsqu'elle s'associe à l'ignorance, elle dit plus sur ceux qui parlent et sur l'univers intellectuel dans lequel ils sont pris que sur l'objet dont ils croient parler⁸².

(Paris, Seuil, 2001) ou ses articles dans *L'Humanité* (« Bourdieu, logique et politique. Entretien avec Jacques Bouveresse », 14 janvier 2004) et *Le Monde diplomatique* (« Les médias, les intellectuels et Pierre Bourdieu », février 2004).

⁷⁸ Rappelons à ce sujet la conférence que Derrida a prononcée à Cérisy en 1981, *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*. Elle est publiée deux ans plus tard chez Galilée sous la forme d'un livre.

⁷⁹ Bernard-Herni Lévy, *op. cit.*, p. 127.

⁸⁰ Pierre Bourdieu, « Les murs mentaux », dans *Liber* (janvier 1993), pp. 2-4. Repris dans *Idem, Interventions, op. cit.*, p. 276.

⁸¹ « Pendant longtemps, l'intellectuel dit 'de gauche' a pris la parole et s'est vu reconnaître le droit de parler en tant que maître de vérité et de justice. On l'écoutait, ou il prétendait se faire écouter comme représentant de l'universel. Etre intellectuel, c'était être un peu la conscience de tous. [...] Il y a bien des années qu'on ne demande plus à l'intellectuel de jouer ce rôle. Un nouveau mode de liaison entre la théorie et la pratique s'est établi. Les intellectuels ont pris l'habitude de travailler non pas dans l'universel, l'exemplaire, le juste-et-le-vrai-pour-tous, mais dans des secteurs déterminés, en des points précis où les situaient soit leurs conditions de travail, soit leurs conditions de vie (le logement, l'hôpital, l'asile, le laboratoire, l'université, les rapports familiaux ou sexuels). Ils y ont gagné à coup sûr une conscience beaucoup plus concrète et immédiate des luttes. Et ils ont rencontré là des problèmes qui étaient spécifiques, non universels, différents souvent de ceux du prolétariat ou des masses. Et cependant, ils s'en sont rapprochés, je crois pour deux raisons : parce qu'il s'agissait de luttes réelles, matérielles, quotidiennes, et parce qu'ils rencontraient souvent, mais dans une autre forme, le même adversaire que le prolétariat, la paysannerie ou les masses (les multinationales, l'appareil judiciaire et policier, la spéculation immobilière) ; c'est ce que j'appellerais l'intellectuel spécifique par opposition à l'intellectuel universel. » (« Entretien avec Michel Foucault » [1976], dans Michel Foucault, *Dits et Écrits*, vol. III, Paris, Gallimard, 1994, p. 154. Voir aussi l'éloge de Bourdieu sur Foucault dans *Interventions (op. cit.)* : « Sur Michel Foucault. *L'engagement d'un 'intellectuel spécifique'* » (pp. 178-184).

⁸² Pierre Bourdieu, « Responsabilités intellectuelles. Les mots de la guerre en Yougoslavie », dans *Liber*, n° 14 (juin 1993), p. 2. Repris dans *Ibid.*, p. 279.

Chapitre deuxième : Jacques Derrida ou l'engagement réinventé

Quant à la conception de l'engagement, Derrida est clairement tributaire à Maurice Blanchot et ne s'en cache pas. Il est vrai aussi que la déconstruction a repris et développé plusieurs thèmes lévinasiens. Toutefois, une partie de cet héritage-là est d'abord transformée (peut-être même « politisée ») par Blanchot, « ami de toujours »⁸³ de Lévinas, avant d'être introduite dans la pensée derridienne. Dans la suite, nous relèverons brièvement les caractéristiques de l'engagement derridien et nous tenterons de le rapporter à celui de Blanchot. Ainsi Derrida reprend-il la critique de Blanchot (et de Barthes) adressée à Sartre en ce qui concerne le statut de la littérature. Tant Blanchot que Derrida cherchent à établir un rapport inédit entre la littérature et le politique et restent, en tant qu'écrivains, quelque peu « en retrait ». Leurs interventions sont momentanées et provoquées par l'urgence du moment. L'élaboration théorique de l'engagement se complexifie ensuite chez Derrida : restant fidèle à la notion d'engagement et donc à une certaine tradition de l'intellectuel en France, il manifeste néanmoins ses réserves à l'égard des concepts qui étaient la conception traditionnelle de l'engagement. Derrida entame la déconstruction de l'idée classique de responsabilité à travers une lecture de Heidegger, et introduit l'héritage et la complicité comme tâches majeures de l'intellectuel. Toujours attentif à la singularité du moment, Derrida propose un engagement inventif élaboré sur les bases théorico-philosophiques de sa pensée de l'indécidabilité.

1. L'intellectuel en retrait

Derrida se rend compte que s'engager signifie qu'on met sa personne en première ligne et qu'on accepte d'être jugé publiquement – rappelons les mots de Camus : « Créer aujourd'hui, c'est créer dangereusement. Toute publication est un acte et cet acte expose aux passions d'un siècle qui ne pardonne rien »⁸⁴. Derrida refuse de rendre des comptes, il refuse que sa littérature rendrait des comptes ; il souhaite assumer sa responsabilité sans « se sentir comptable devant n'importe quel tribunal » (LI 231). À l'instar de Barthes et de Blanchot, il rejette la conception « instrumentaliste » de la littérature telle qu'on la rencontre chez Sartre. Dans « Il courait mort », il exprime ses réticences à l'égard de cette forme d'engagement. C'est Derrida qui souligne la frontière « et », à partir de laquelle il « ne peut plus suivre » : « Je rappelle, en effet, que dans la 'littérature engagée', l'*engagement* ne doit, en aucun cas, faire oublier la *littérature ET* que notre préoccupation doit être de servir la littérature en lui infusant un sang nouveau tout autant que de servir la collectivité en essayant de lui donner la littérature qui lui convient. » (ICM 203 ; Derrida souligne) Le principe d'économie qui était l'engagement sartrien est inadmissible pour Derrida. La littérature a ses caractéristiques intrinsèques et ne constitue pas le lieu d'une auto-justification, d'un rachat. Ici Derrida répète la critique de Blanchot : « On découvrira bientôt que lorsque la littérature cherche à faire oublier sa gratuité en s'associant au sérieux d'une action politique ou sociale, cet engagement

⁸³ Jacques Derrida « Un témoin de toujours » (discours d'adieu à Maurice Blanchot), dans *Libération* du 15 février 2003.

⁸⁴ Albert Camus, « Conférence du 14 décembre 1957 », dans Idem, *Essais*, Paris, Gallimard, 1972, p. 1080.

s'accomplit tout de même sur le mode du dégage­ment. »⁸⁵ Puisque, n'est-ce pas qu'« [é]crire, c'est s'engager ; mais écrire, c'est aussi se dé­gager, s'engager sur le mode d'irresponsabilité »⁸⁶ ? Blanchot juge mal ces hommes (tels que Sartre) qui « se vengent de la gratuité de l'art en priant l'artiste de se servir, de s'engager, de se compromettre non pas, ce qui serait très naturel, par l'exercice de ses dons, mais par l'adhésion à des idées ou des principes politiques qu'il est bien incapable de juger. »⁸⁷ Ainsi, même s'il se sent profondément lié aux *Temps Modernes* (et donc aussi à Sartre), qu'il se déclare « avec », Derrida a cru devoir s'en éloigner, parce qu'« on y avait manqué à peu près tout ce qui, à partir d'un moment, aura compté pour moi dans la littérature et la pensée philosophique de ce siècle » (ICM 193). C'est que les *Temps Modernes* prône une conception trop limitée de « ce qui *se passe et se fait*, selon moi [Derrida], avec et par 'la littérature', sinon quant à ce qu'elle 'est' en son essence supposée » (ICM 182, note en bas de page ; Derrida souligne). La littérature, pour Derrida, est intimement liée avec la démocratie qui lui assure le « *droit de tout dire* »⁸⁸. Néanmoins, Derrida ne pousse pas cette réflexion jusqu'au bout, puisqu'il entrevoit les contradictions inhérentes à une apologie sans réserves de la littérature :

[La littérature a] le droit illimité de poser toutes questions, de suspecter tous les dogmatismes, d'analyser toutes les présuppositions, fussent-elles celles de l'éthique ou de la politique de responsabilité. Mais cette autorisation de tout dire constitue paradoxalement l'auteur en auteur non responsable devant quiconque, pas même devant soi, de ce que disent et font, par exemple, les personnes ou les personnages de ses œuvres, donc de ce qu'il est censé avoir écrit lui-même⁸⁹.

Derrida continue pourtant à défendre la littérature, mais de façon plus nuancée. Il y a, selon lui, une chance de s'engager et d'assumer sa responsabilité par la littérature sans toucher à ce qui constitue le propre du fait littéraire, c'est-à-dire le *secret* : « Cette contradiction indique aussi la tâche (tâche de la pensée, tâche aussi théorico-pratique) pour toute démocratie à venir. Il y a dans la littérature, dans le secret *exemplaire* de la littérature, une chance de tout dire sans toucher au secret. »⁹⁰ Chez Blanchot, à partir des années quarante, l'action cède la place au retrait et au silence propre à la création littéraire : « l'intellectuel est d'autant plus proche de l'action en général et du pouvoir qu'il ne se mêle pas d'agir et qu'il n'exerce pas de pouvoir politique. Mais il ne s'en désintéresse pas. En retrait du politique, il ne s'en retire pas, il n'y prend point sa retraite, mais il essaie de maintenir cet espace de retrait et cet effort de retraitement pour profiter de cette proximité qui l'éloigne afin de s'y installer (installation précaire) [...] »⁹¹. Il doit aborder des problèmes politiques, mais sans mettre en gage sa litté-

⁸⁵ Maurice Blanchot, *La part du feu*, Paris, Gallimard, 1949, p. 33 ; cité dans Philippe Mesnard, *Maurice Blanchot. Le sujet de l'engagement*, Paris/Montréal, L'Harmattan, 1996, p. 67.

⁸⁶ *Ibid.*

⁸⁷ Maurice Blanchot cité dans Arthur Cools, *Littérature et engagement. Une analyse diachronique des critiques littéraires et politiques de Maurice Blanchot 1931-1943* (mémoire), Leuven, KULeuven, 1995. Le mémoire est disponible sur le site Maurice Blanchot, <http://www.mauriceblanchot.net/blog/index.php/2005/04/03/36-arthur-cools-litterature-et-engagement>.

⁸⁸ Jacques Derrida, *Passions*, Paris, Galilée, 1993, p. 65 ; l'auteur souligne. Derrida ajoute qu'il n'y a « [p]as de démocratie sans littérature, pas de littérature sans démocratie ». La littérature se lie à une non-censure, c'est-à-dire à l'espace de la liberté démocratique (liberté de la presse, liberté d'opinion, etc.) : « Et chaque fois qu'une œuvre littéraire est censurée, la démocratie est en danger [...] » (idem).

⁸⁹ *Ibid.*, pp. 65-66.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 67 ; Derrida souligne

⁹¹ Maurice BLANCHOT, *Les intellectuels en question. Ébauche d'une réflexion*, [1984], Paris, Fourbis, 1996, p. 12.

rature. Le retrait, comme on le constate également chez Derrida, surtout avant les années quatre-vingt, ne peut pas être un geste simple : « Aucune ‘retraite’, si l’on veut, aucun *lieu sûr* ne saurait accueillir et protéger celui qui fait ‘retrait’. Ce qui revient à dire que le ‘retrait’ doit être *actif*, voire offensif [...]. »⁹² Pour l’intellectuel, la prise de distance reste capitale. Il intervient dans le domaine du politique en restant *dehors* de la politique. De ce fait, l’écrivain⁹³ solitaire se trouve dans une position ambiguë : il ne se détourne pas du monde, mais il est également incapable de prendre parti *dans* le monde. Sa vocation est de se tenir en retrait, de ne produire que du silence, tandis que la « nécessité urgente » lui dicte de « s’exposer aux ‘risques de la vie publique’ en se découvrant responsable de quelqu’un qui, apparemment, ne lui est rien »⁹⁴. Par conséquent, l’écrivain ne s’engage que très « momentanément, et pour une cause déterminée »⁹⁵. De même, Derrida déclare devoir « calculer l’espace, le temps et la limite de l’alliance » : « Le risque doit être réévalué à chaque instant, dans des contextes mouvants qui donnent lieu à des transactions chaque fois originales. » (DQD 45)

2. L’engagement déconstruit

Derrida dénonce l’engagement de Sartre et sa manière de réduire la littérature à un instrument politique, mais ne tombe pas pour autant dans le piège du vide « postmoderne ». Il signale au contraire la nécessité d’inventer de nouvelles formes concrètes et déterminées d’engagement, au lieu de laisser la place vide, « c’est-à-dire offerte au simple retour de *n’importe quel* pouvoir, investissement, langage, etc. » (LI 235 ; Derrida souligne). Derrida soutient d’« aimer » le mot « engagement », ce vieux mot endetté pourtant, comme Sartre l’aimait. Il sent la nécessité de garder le beau mot lié fortement au gage, à la gageure et au langage, à la « situation » (« l’époque » de Sartre), à la responsabilité infinie, et à la liberté critique. Derrida méfie même les intellectuels qui rejettent le mot : geste « idiot et suspect » (ICM 200). L’engagement reste *littéralement* le plus juste mot d’ordre pour les intellectuels aujourd’hui, à condition qu’on en change les contenus et les stratégies. Derrida hésite toujours à s’engager parce que pour lui, ces concepts sont loin d’être évidents. Son engagement se complexifie à chaque pas, puisque le politique, la culture, l’identité, la citoyenneté, le cosmopolitisme, la démocratie, la justice, etc. constituent pour lui des thèmes, des problèmes soumis à une critique, à une « déconstruction ». C’est précisément en interrogeant, en terrasant et en réinventant les fondements des principes qui sous-entendent l’engagement, que Derrida ouvre la voie pour un engagement « hyper-responsable, responsable jusqu’à l’hyperbole intenable, écrasé par une responsabilité démesurée » (LI 231) mais en même temps réservé, méfiant, et sans illusions. Ainsi le concept traditionnel de responsabilité se voit-il déconstruit à fond. La notion, telle que Derrida la réinvente, est impensable sans la

⁹² Intervention de Philippe Lacoue-Labarthe dans *Les fins de l’homme : à partir du travail de Jacques Derrida*, Colloque de Cérisy (23 juillet – 2 août 1980), Idem et Jean-Luc Nancy (éds), Paris, Galilée, 1981, p. 495.

⁹³ Blanchot parle plutôt d’« écrivain » que d’« intellectuel ». Il s’oppose aussi ouvertement à l’intellectuel Sartre, qui tire son pouvoir de l’écrivain Sartre et extrapole ainsi injustement ses propres positions morales et politiques. Il s’agit, au contraire, de dire le monde *en tant qu’écrivain*, avec comme seule arme l’écriture.

⁹⁴ Maurice Blanchot, *op. cit.*, p. 37.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 59.

référence à Heidegger. Au lieu de donner la primauté à la question, Heidegger considère le *Zusage* comme une « dimension plus originaire de la pensée », une « acceptation confiante, cet assentiment à la parole adressée (*Zuspruch*) sans lesquels aucune question n'est possible, un *oui* en somme, une sorte de pré-engagement présumé par toute langue et par toute parole »⁹⁶. Derrida traduit le *Zusage* heideggerien par « gage », qui marque une dimension affirmative – « viens », « oui oui » à l'autre – mais aussi une tâche – « engagement », « responsabilité ». Comme il précise à un journaliste du *Monde* : « un *oui* en lui-même, pas plus qu'un *allo*, ne constate jamais rien, il répond, engage, appelle »⁹⁷. Le « oui » est originaire et antérieure à l'action éthique, du fait que l'appel engage avant tout engagement réfléchi. L'éthique n'est donc pas une question de savoir, mais de *relation*. En outre, comme le note Rodolphe Gasché, la réponse n'est pas seulement responsable devant le gage, mais aussi devant l'héritage que constitue la responsabilité – devant la mémoire en tant que faisceau d'injonctions transmises : « Répondre au concept de responsabilité sous-entend l'obligation de se mettre à l'écoute des concepts de responsabilité qui se sont formés dans l'histoire de la pensée européenne. »⁹⁸ La responsabilité trouve donc son origine dans une certaine expérience de l'héritage et de la mémoire, et précède ainsi « tout *Mitsein* constitué »⁹⁹. Par conséquent, Derrida assume déjà une responsabilité en déconstruisant les catégories héritées de la notion de responsabilité. Il souligne dans *Force de loi* que la responsabilité de l'intellectuel est d'abord une responsabilité « devant la mémoire » (FL 44). La mémoire est en effet une tâche énorme pour la France, qui a toujours eu du mal à prendre en charge son passé. C'est pourtant une tâche capitale dont Derrida s'acquitte dans chaque intervention. Son engagement est placé sous le signe de l'héritage et constitue un appel à la mémoire critique. De cette façon, Derrida tente d'éviter « toute bonne conscience politique »¹⁰⁰. La déconstruction elle-même, avoue-t-il, serait inconcevable sans une relation de réception critique avec le passé.

3. Un engagement inventif

La responsabilité de l'intellectuel consiste également à suspecter et à interroger le « choix métaphysique » qui a sous-tendu depuis longtemps l'engagement. L'intellectuel n'a plus le droit de parler pour un sujet-victime et au nom de valeurs universelles ; il s'engage au contraire pour des causes spécifiques et *singulières*. Dans « Il courait mort », Derrida dénonce une certaine « puissance *rhétorique* » de l'intellectuel :

Que ce *droit* à la parole et à l'écriture, au nom de la *justice*, soit d'abord et ainsi revendiqué, assigné, réservé, spécialisé, voilà qui peut paraître inquiétant, quelle que soit la noblesse des justes causes au nom desquelles on s'élève ainsi. Les délices secondaires, la « promotion » ou la « légitimation » que la gourmandise desdits « intel-

⁹⁶ Jacques Derrida, *Psyché. Inventions de l'autre*, Paris, Galilée, 1987, p. 646.

⁹⁷ Idem, « Le langage (*Le Monde* au téléphone) », dans *Points de suspension. Entretien*, Élisabeth Weber (éd.), Paris, Galilée, 1990, p. 184.

⁹⁸ Rodolphe Gasché, « L'étrange concept de responsabilité », dans *La démocratie à venir : autour de Jacques Derrida*, Marie-Louise Mallet (éd.), Paris, Galilée, 2004, p. 370.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 367.

¹⁰⁰ Geoffrey Bennington et Jacques Derrida, *Jacques Derrida*, Paris, Seuil, 1991, p. 189.

lectuels » peut en attendre sont le plus souvent, pour moi, l'objet d'une méfiance, parfois d'un dégoût insurmontable. (ICM 233-234)

Derrida ne prétend pas parler au nom de la justice, mais pas non plus au nom d'un savoir spécifique, comme le font Foucault et Bourdieu (où on remarque une corrélation étroite entre savoir et agir). Derrida cite Lévinas sur ce point :

N'y aurait-il donc rien à chercher entre le recours aux méthodes dédaigneuses de scrupules dont la *Realpolitik* fournit le modèle et la rhétorique irritante d'un imprudent idéalisme, perdu dans des rêves utopiques, mais tombant en poussière au contact du réel ou tournant en délire dangereux, impudent et facile qui se donne pour reprise du discours prophétique ? (Lévinas cité dans AEL 151)

Derrida cherche donc une autre voie et s'engage « sans parachute », c'est-à-dire sans savoir préalable, sans programme et sans normes établies. Il ne cède pas au « cognitivisme moral »¹⁰¹ : rien ne garantit qu'un savoir plus vrai (la vérité ?) conduira à un acte plus juste. Selon Derrida, il est de toute façon impossible d'avoir une connaissance assez approfondie pour prendre une décision « juste ». Il assure que la « vraie » responsabilité consiste à inventer chaque fois, singulièrement, une nouvelle forme d'engagement : « la bonne réponse ne peut pas avoir une forme générale, figée et statique. Il faut la réinventer. »¹⁰² La responsabilité n'est possible que dans l'endurance d'une aporie, « là où l'on *ne sait pas* d'avance » (DQD 213 ; Derrida souligne). L'indécidabilité règne toujours la responsabilité et la décision : « Quand le passage est donné, quand un savoir d'avance livre la voie, la décision est déjà prise, autant dire qu'il n'y a aucune à prendre : irresponsabilité, bonne conscience, on applique un programme. » (AC 43) Derrida souligne le besoin de « stratégies » de négociation et non de programmes pour prendre une décision juste. L'œuvre derridienne est donc porteuse d'une promesse précaire et attentive à la singularité de chaque situation, plus que d'un programme passe-partout. La relation avec l'avenir n'en est pas une de savoir et de voir, mais c'est forcément une question de « foi et de non-savoir »¹⁰³. Sans savoir spécifique comme soutien, l'intellectuel doit faire l'épreuve de l'indécidable et prendre une décision dans un moment de « folie »¹⁰⁴. Derrida note que la décision est ainsi caractérisée par une passivité fondamentale : la décision responsable est la décision de l'autre (voire de l'inconscient).

Il faut savoir, certes, il faut le savoir, il faut du savoir pour prendre une responsabilité, mais le moment décisif ou décisoire de la responsabilité suppose un saut par lequel un acte *s'enlève*, cessant à l'instant de suivre la conséquence de *ce qui est*, c'est-à-dire de ce qui est déterminable par science ou conscience, et donc *s'affranchit* (c'est ce qu'on appelle la liberté), par l'acte de son acte, de ce qui lui est alors hétérogène, à

¹⁰¹ Cf. Koenraad Geldof, *De Zola à Derrida. Réflexions sur l'intellectuel français*, cours à la KUL, 2004-2005.

¹⁰² Jacques Derrida, « À voix nue », dans Idem, *Sur parole. Instantanés philosophiques*, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube, 2005, p. 45.

¹⁰³ John D. Caputo, « L'idée même de l'à venir », dans *La démocratie à venir. Autour de Jacques Derrida*, Marie-Louise Mallet (éd.), Paris, Galilée, 2004, p. 302.

¹⁰⁴ Derrida reprend ici l'expression de Kierkegaard. Cf. Jacques Derrida, « Une 'folie' doit veiller sur la pensée » [entretien], dans *Magazine littéraire* 286 (numéro consacré à Jacques Derrida), mars 1991. Cet article est repris dans *Points de suspension*, op. cit., pp. 349-376.

savoir le savoir ? *Une décision inconsciente en somme*, si insensé que cela paraisse, elle comporte l'inconscient et reste pourtant responsable. (PA 88 ; Derrida souligne)

Afin de ne pas se méprendre sur la valeur de l'indécidabilité, il faut savoir que son contraire n'est pas « décidabilité » ou « détermination » mais « programmabilité », « calculabilité ». Derrida insiste sur le fait que l'indécidabilité n'est pas un moment à être dépassé. La politique et l'éthique sont possibles justement parce que l'indécidabilité continue à habiter la décision. On ne sait jamais si on a pris la juste décision, ou si on a assumé entièrement sa responsabilité. On n'est jamais sûr si on a fait *assez* : « Quand on s'engage politiquement, qu'on soit ou non un intellectuel, il est impossible de se satisfaire de ce qu'on fait, il y a toujours encore et plus à faire. »¹⁰⁵ C'est la raison pour laquelle Derrida se réfère à la décision et à la responsabilité comme une possibilité dont on ne sait pas si elle a vraiment été réalisée – la décision ou la responsabilité, « *s'il y en a* ». L'endurance de l'indécidabilité inscrit une ouverture à l'à-venir dans la structure de la responsabilité : on est responsable non seulement devant ce qui est prévu par le savoir, mais aussi devant le non-calculable et le non-prévisible – devant l'*autre*, notion que Derrida emprunte non tellement à Lévinas mais en premier lieu à Blanchot.

Dans *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Derrida reprend la question du « saut » de l'éthique au politique, de l'indécidabilité à la décision, en analysant le schème médiateur entre l'éthique de l'hospitalité (l'hospitalité pure, La loi) d'une part et la politique de l'hospitalité (l'hospitalité conditionnelle) de l'autre¹⁰⁶. Il est clair qu'éthique et politique ne peuvent exister l'une sans l'autre, elles requièrent une jonction. La médiation est même urgente, elle n'attend pas. Pourtant, un mouvement de « déduction » (d'une politique *de* l'éthique) ou de « fondation » (d'une politique *dans* l'éthique) est impossible. Derrida insiste alors sur l'injonction *formelle* de la déduction, sans pour autant exiger qu'on détermine un *contenu* politique ou juridique. « Cette non-réponse, dit Derrida, conditionne ma responsabilité » (AEL 201). Il y a un silence, un gouffre, un hiatus qui signalent la nécessité d'un saut à l'instant de la décision. Un intellectuel, selon Derrida, justifie son intelligence précisément dans l'instant de cet « engagement inventif », dans « la transaction qui suspend, mais sait aussi s'étendre – intelligemment – à analyser, critiquer, déconstruire (c'est là une compétence qui se cultive) les horizons et les critères assurés, les normes et les règles existantes » (LI 245). Il faut ce « gouffre » à partir de laquelle la politique se pense autrement, c'est-à-dire étroitement liée avec l'éthique sans en être la réplique. La nouvelle politique constitue un « au-delà dans », selon le mot de Lévinas, une « intériorisation politique de la transcendance éthique ou messianique » (AEL 146). C'est là que nous devons chercher le caractère novateur de l'engagement derridien.

Mettant en question tous les concepts qui sous-entendent la question de l'intellectuel et de l'engagement, Derrida hésite à assumer le rôle d'« intellectuel » :

[À] supposer (suivant les mots de votre question, qui fait écho à un langage supposé commun et recevable) qu'il y ait quelque chose qu'on puisse définir *aujourd'hui* avec quelque rigueur comme l'« intellectuel », le plus souvent au masculin ; à supposer en-

¹⁰⁵ Jacques Derrida, « À voix nue », *op. cit.*, p. 41.

¹⁰⁶ Cf. le chapitre sur l'hospitalité.

suite que ledit « intellectuel » puisse s'assigner ou se voir conférer quelque « fonction » (un autre de vos mots), eh bien, il y a (peut-être, peut-être) quelqu'un en moi qui décide (peut-être) de se taire. (LI 230 ; Derrida souligne)

Derrida ne s'engagera jamais sans réticences et sans indiquer les ambiguïtés qui caractérisent son intervention. Le paradoxe et même la contradiction régissent ses prises de position. Dans « Il courait mort », Derrida dit être d'accord avec Sartre là où celui-ci n'est pas d'accord avec lui-même. Il est en guerre permanente avec soi-même, « vous ne pouvez pas savoir à quel point »¹⁰⁷. La force de l'engagement derridien tient précisément à ce qu'il ne s'efforce pas à résoudre les apories ou de « relever » (*Aufheben*) la double injonction – Blanchot ne l'a fait non plus, d'ailleurs :

Je dois reconnaître que [...] ce que je dis est contradictoire, mais je ne vois pas pourquoi j'aurais à renoncer à cette contradiction. Je vis dans cette contradiction, c'est même ce qui reste de plus vivant en moi, donc je la déclare. Et j'ajoute que s'il y a une responsabilité à prendre, une décision à prendre, elles doivent être prises à travers cette tension contradictoire.¹⁰⁸

Le caractère excessif de la responsabilité paralyse Derrida « peut-être trop souvent » (LI 235), mais il considère cette expérience indispensable. La tâche de l'intellectuel consiste désormais dans « le seul instant de cet engagement inventif » (idem), c'est-à-dire dans la critique de ses propres prémisses et limites. Malgré ses réserves, Derrida ne réussit pourtant pas à prendre la position contraire, à savoir l'anti-intellectualisme. Il revendique les responsabilités, les devoirs et les pouvoirs qui lui sont reconnus au titre d'« intellectuel », précisément pour lutter contre un anti-intellectualisme très populaire et tenace. Ainsi, en 2004 encore, Derrida apporte-t-il son soutien public à l'Appel contre la guerre d'intelligence. Dans un interview avec *Les Inrockuptibles*, il s'en prend aux médias qui mènent une « véritable chasse à

¹⁰⁷ Jacques Derrida, *Apprendre à vivre enfin. Entretien avec Jean Birnbaum*, Paris, Galilée, 2005, p. 49. L'article « Il courait mort » montre d'ailleurs merveilleusement bien la lutte que Derrida mène avec soi-même : d'un côté, il « comprend » Sartre et sa façon de concevoir l'engagement, il reconnaît aussi sa dette envers lui, mais de l'autre, même s'il voulait, il ne peut pas souscrire à ce que Sartre dit. « Rien n'est plus instable, divisé, partagé, antinomique que mon amitié pour quoi que ce soit qu'on appelle Sartre et les *Temps Modernes* » (ICM 174), affirme-t-il, et une admirable « petite interview imaginaire » met cette tension en évidence :

- Il me semble bien, Monsieur, à lire ce qui précède, que malgré votre admiration éloquentement déclarée, et cette gratitude amicale dont vous multipliez les signes, etc., vous ne soyez plus prêt à suivre Sartre et ce qui du moins hérite de lui *en ligne directe* aux *T.M.* Quels en seraient les motifs ? Pourriez-vous nommer enfin ce au sujet de quoi vous semblez garder quelques réserves, alors que, avec tant d'insistance et le ton de la conviction, vous vous dites néanmoins si proche et solidaire ?

- Euh... la littérature... mais je m'en suis expliqué ailleurs...

- Ah bon ? Seulement ? La littérature de Sartre ?

- Presque toute (sauf *La Nausée*, peut-être), mais surtout la littérature et l'expérience de la langue *pour* Sartre... Ses modèles scolaires et sa rhétorique. Comme s'il était passé à côté de tout ce qui compte pour moi. Mais c'est lui qui, bien au-delà de ce qu'il en dit, m'a fait découvrir, il y a presque cinquante ans, et Bataille et Blanchot et Ponge, et d'autres encore... D'où une reconnaissance sans fond... Et puis je n'oublie pas que les *T.M.* ont aussi publié d'excellents textes littéraires ou poétiques qui n'avaient rien de sartrien...

- Et à part la littérature, quoi encore ? La psychanalyse ?

- Euh... oui et la philosophie... ses modèles scolaires et sa rhétorique, je m'en suis expliqué ailleurs. Mais c'est Sartre qui, bien au-delà de ce qu'il en dit, et de plus en plus contre ce qu'il en dit, m'a fait découvrir, il y a presque cinquante ans, et Hegel, et Husserl, et Heidegger, et par conséquent d'autres encore... J'ai envie de le relire, de tout relire autrement. D'où une dette immense. Et puis je n'oublie pas que les *T.M.* ont aussi publié des textes philosophiques qui n'avaient rien de sartrien... (ICM 203-204)

¹⁰⁸ Jacques Derrida, « À voix nue », *op. cit.*, p. 47.

l'intelligence, une offensive contre tout ce qui manifeste de l'intelligence et qui est nécessairement compliqué, plié, circonspect, qui procède à son rythme, demande du temps et de la lenteur »¹⁰⁹. Derrida affirme souscrire, pour cette même raison, à la remarque de Bourdieu concernant la « vitesse » imposée par les médias, obligeant ainsi l'intellectuel à simplifier son discours : il faut « opposer noir et blanc, larguer l'héritage sans s'embarrasser de concepts »¹¹⁰. Derrida résiste donc aux médias et aux dits « intellectuels médiatiques » sans pour autant les condamner. La perméabilité entre le champ intellectuel et médiatique peut être une bonne chose pour la démocratie, aussi longtemps que la prise de parole et le débat public ne se laissent pas contaminer par les « petits narcissismes promotionnels »¹¹¹. L'invention critique à l'égard de la démocratie constitue, selon Derrida, l'une des grandes responsabilités des intellectuels aujourd'hui, les « intellectuels d'aujourd'hui » n'étant pas seulement les philosophes et les écrivains, mais aussi et surtout les juristes et les économistes.

¹⁰⁹ Jacques Derrida, « Si je peux faire plus qu'une phrase » [entretien], dans *Les Inrockuptibles*, n° 435 (31 mars – 6 avril 2004), p. 27.

¹¹⁰ *Ibid.*

¹¹¹ *Ibid.*

PARTIE II

MODALITÉS CONCRÈTES DE L'ENGAGEMENT DERRIDIEN

De quoi avons-nous le plus besoin : d'intellectuels qui prophétisent un passé indéfiniment répété ou de ceux qui font apparaître des questionnements encore confus et des réponses incertaines ? Je préfère ceux qui parlent d'une voix basse et hésitante, aux discours tonitruants qui prophétisaient la mort de l'homme et qui n'annonçaient en fait que la mort d'une tradition.

(Alain Touraine)

Chapitre premier : Philosophie et institution

1. Le projet du Greph et le Collège International de Philosophie

La première intervention de Derrida sur la scène politique date du milieu des années soixante-dix. Bien qu'il ne fût jamais militant pendant la révolte estudiantine à la fin des années soixante, cette période l'a néanmoins fortement impressionné. Au moment où Derrida entreprend une thèse de doctorat d'État sur Hegel sous la direction de Jean Hyppolite, les événements de Mai 68 l'ont sensibilisé à la problématique de l'institution et de l'enseignement. Derrida se rend compte que ses propres textes (dans *Tel Quel* par exemple, sur Artaud et Bataille) sont manifestement en rupture avec le modèle de discours académique en vigueur. Aussi, après la mort d'Hyppolite, abandonne-t-il l'idée d'une thèse. Tout en restant à l'écart des événements politiques, Derrida prépare ses projets en silence pour enfin se faire remarquer sur la scène publique en 1974. L'événement déclencheur, d'après lui-même, a été le refus de chaire à Louis Althusser à l'ENS : « C'était en 74 et donc, de tous les côtés, on sentait que la guerre commençait. J'ai proposé alors, et ce fut l'avant-projet du Greph, de créer un groupe qui, d'une part, analyserait les structures institutionnelles et les pratiques de l'enseignement de la philosophie et, d'autre part, ferait des propositions transformatrices. »¹¹² L'*Avant-projet pour la constitution d'un groupe de recherches sur l'enseignement philosophique* (DP 146-151), Derrida souligne, est donc bien « quelque chose de post-68 »¹¹³ et exprime son inquiétude au sujet de la position de la classe de philosophie dans l'enseignement et la recherche en France. Le texte a un grand retentissement et aboutit à la constitution effective du Greph en 1975. La réforme Haby, introduite dans la même année et visant à restreindre davantage encore le rôle de la philosophie dans le curriculum des jeunes français (la philosophie, déjà uniquement enseignée en Terminale, acquerrait un statut optionnel), a évidemment contribué au succès du projet. Nombre de personnes, parmi lesquelles Gilles Deleuze, François Châtelet, Victor Jankélévitch, Philippe Lacoue-Labarthe, Jean-Luc Nancy et Paul Ricœur, rejoignent le Greph. Au mois de juin 1979, plus de 1200 chercheurs, élèves, étudiants, enseignants et philosophes se rassemblent dans le Grand Amphithéâtre de la Sorbonne lors des « États Généraux de la Philosophie ». Le programme prévoit une analyse ap-

¹¹² Jacques Derrida, « L'école a été un enfer pour moi » [entretien], II, dans *Cahiers Pédagogiques*, n° 270 (mars 1989).

¹¹³ *Ibid.*

profondie de la situation de la philosophie, de « sa place dans la société, au-dedans et au-dehors des institutions de recherche ou d'enseignement, dans les lycées de toutes catégories, dans les Écoles normales, à l'université » (DP 278). On interroge donc la *topologie* de la philosophie : y a-t-il lieu, un lieu, pour la philosophie ? De plus, où la question même a-t-elle lieu ? Le Greph revendique ainsi un certain droit *de* la philosophie, il exige que « non seulement on continue à enseigner la philosophie, de manière non optionnelle, non facultative, en Terminale mais qu'on lui accorde le droit reconnu à toute autre discipline, à savoir un enseignement progressif et 'long' depuis les plus 'petites' classes » (DP 172). Bien que l'affirmation de la philosophie doive être inconditionnelle selon Derrida, le Greph est néanmoins forcé à négocier et à formuler des revendications minimales. Celles-ci sont présentées dans « Pour commencer », document joint à l'« Appel » aux États Généraux (DP 271-272). L'une des exigences consiste précisément dans « un horaire *minimal* de 4 heures de philosophie pour tous les élèves des lycées classiques et modernes, techniques et professionnels » (DP 276 ; Derrida souligne). L'enseignement doit être étendu à tout le second cycle des lycées, et serait entamé ainsi bien avant la Terminale. Au-delà du combat pour la survie, au-delà d'une simple défense du statu quo – c'est-à-dire, l'enseignement philosophique limité à la Terminale –, le Greph milite pour un *extension* de la philosophie, que seulement une transformation profonde des méthodes et des contenus pourrait assurer. Les analyses théoriques du Greph sont ensuite orientées vers des prises de positions et des engagements précis. La gauche au pouvoir en 1981, Jean-Pierre Chevènement, ministre de la Recherche et de l'Industrie, confie à Jacques Derrida, à François Châtelet, à Jean-Pierre Faye et à Dominique Lecourt la mission d'étudier la fondation d'un Collège International de Philosophie qui assurerait une place pour la philosophie dans la recherche et l'enseignement supérieur. La mission présente son rapport (le *Rapport bleu*¹¹⁴) le 30 septembre 1982 et recommande la création d'un Collège autonome. L'année suivante, le 10 octobre 1983, le Collège International de Philosophie ouvre ses portes à Paris, 1, rue Descartes.

Beaucoup de personnes ont été surprises de voir militer Derrida dans les rangs du Greph. Car, la déconstruction, n'était-elle pas hostile tant à la philosophie qu'à l'institution ? En ce qui concerne la « défense de la philosophie » de la part du Greph, Derrida se montre en effet assez réservé : « Que veut dire aujourd'hui 'défense' et que veut dire aujourd'hui 'philosophie' dans le mot d'ordre 'défense de la philosophie' ? » (DP 113). Une ombre de soupçon plane sur son engagement. La déconstruction ne correspond pas du tout à la *destruction* de la philosophie en tant que telle, bien au contraire. Sans cesse, et dans de nombreux textes, Derrida affirme le droit à la question et à la critique et, du coup, le droit à la philosophie. Toutefois, il préfère ne pas formuler son engagement en un combat « pour-la-philosophie » (DP 121)¹¹⁵. La déconstruction ne s'associe ni à la « liquidation » de la philosophie ni à la défense d'une vieille tradition d'histoire de philosophie, « à tel combat d'arrière-garde réactive qui, pour conserver un corps en décomposition, ne fait que faciliter les choses aux entreprises liquidatrices » (DP 120).

Par conséquent : luttant comme toujours sur deux fronts, sur deux scènes et selon deux portées, une déconstruction rigoureuse et efficace devrait à la fois développer

¹¹⁴ François Châtelet, Jacques Derrida, Jean-Pierre Faye et Dominique Lecourt, *Le Rapport bleu. Les sources historiques et théoriques du Collège international de philosophie*, Paris, PUF, 1998 (publié en couverture rouge, malheureusement).

¹¹⁵ Voir aussi : Jacques Derrida, « Lettre préface », dans *La grève des philosophes*, Paris, Osiris, 1986, p. 10.

la critique (pratique) de l'institution philosophique actuelle *et* engager une transformation positive, affirmative plutôt, audacieuse, extensive et intensive, d'un enseignement dit « philosophique ». (DP 120-121)

La même responsabilité exige donc à la fois la lutte pour la philosophie et sa déconstruction. Interpréter ce *double bind* comme une contradiction, dit Derrida, « c'est comprendre aussi peu à la déconstruction qu'à la philosophie » (DP 88). Derrida préfère alors parler d'« affirmation, c'est-à-dire de ce qui engage [...] plutôt que de position. »¹¹⁶ Il dit formellement « oui » à la philosophie, mais son affirmation ne se fait pas « d'un trait simple et indivisible » (DP 262). En réalité, la philosophie qu'attaque Derrida n'est pas tout à fait la même qu'il défend :

Nous ne sommes plus assez jeunes, ni la philosophie, pour qu'une telle affirmation militante soit de notre part simple, allègre, sans pli, fraîche et néophytique. S'il y a lieu de ré-affirmer, c'est à un moment très singulier, très surchargé de l'histoire, de l'histoire de la philosophie, de cette société, de ses institutions et de ses structures pédagogiques. (DP 262)

Que Derrida s'engage dans une discussion sur les institutions a également étonné. Cependant, rien de contradictoire à cette prise de position non plus. Car, non seulement la philosophie occupe-t-elle une certaine position dans l'université, l'université est elle-même une institution philosophique, de sorte qu'une déconstruction de la philosophie touche inévitablement aux racines de l'*universitas* : « L'université, c'est la philosophie, une université est toujours la construction d'une philosophie. Or il est difficile de concevoir un programme d'enseignement philosophique (comme tel) et une institution philosophique (comme telle) qui suivent de façon consistante, voire survivent à une rigoureuse déconstruction. » (DP 119) L'engagement de Derrida au sein du Greph n'est donc pas une activité marginale, mais constitue une partie intégrante de la déconstruction, « une étape à franchir dans un trajet systématique » (DP 119). La déconstruction déborde ainsi le cadre purement théorique pour devenir *performative* : « Toucher aux institutions, comme l'affirme Geoffrey Bennington, c'est d'ailleurs l'un des traits qui distingueraient la déconstruction d'une simple critique. »¹¹⁷ Derrida a souligné cette préoccupation à maintes reprises :

Dès lors, si elle prétend à quelque conséquence, ce qu'on appelle très vite *la* déconstruction n'est jamais un ensemble technique de procédures discursives, encore moins une nouvelle méthode herméneutique travaillant sur des archives ou des énoncés à l'abri d'une institution donnée et stable ; c'est aussi, et au moins, une prise de position, dans le travail même, à l'égard de structures politico-institutionnelles qui constituent et règlent notre pratique, nos compétences et nos performances. (DP 424)

Dans la suite, nous examinerons d'abord la déconstruction derridienne de la topologie philosophique traditionnelle, pour analyser ensuite la nouvelle fonction de la philosophie au sein de l'université. En dernier lieu, nous nous interrogerons sur les rapports entre le dedans uni-

¹¹⁶ *Ibid.*

¹¹⁷ Geoffrey Bennington et Jacques Derrida, *Jacques Derrida*, Paris, Seuil, 1991, p. 239.

versitaire (le savoir) et son dehors (le pouvoir, l'État). Nous accorderons une attention particulière à la question de la légitimité du discours philosophique dépassant le cadre de l'université.

2. La topologie philosophique

La première question qui devrait nous occuper est la suivante : *pourquoi* le gouvernement veut-il diminuer le rôle de la philosophie dans la formation ? L'une des raisons principales, selon Derrida, est que, dans notre société « techno-économique »¹¹⁸, la philosophie n'est pas *rentable*¹¹⁹. On préfère investir dans les sciences « utiles » et « finalisées » (DP 479) qui répondent aux critères de « performance », aux « prétendus 'besoins sociaux' » (DP 506). Il est vrai que la philosophie (continentale) a été assez réticente à interagir avec le monde extérieur. Elle est confinée, voire refoulée, dans l'enceinte universitaire. Par le biais d'une lecture du *Conflit des Facultés*¹²⁰ de Kant, Derrida arrive à relier les thèmes de rentabilité, de performativité et de pouvoir. Kant trace une ligne de démarcation à l'intérieur de l'université en distinguant deux types de facultés, à savoir trois facultés supérieures (la théologie, le droit et la médecine) et une faculté inférieure (la philosophie). Les facultés supérieures sont ouvertes sur le dehors de l'université mais tombent, de par cette ouverture, sous le contrôle des instances non universitaires. La faculté de philosophie, en revanche, est tout à fait autonome, on peut y enseigner librement (*inconditionnellement*) ce qu'on veut « sans en référer à quiconque et en se laissant guider par son seul intérêt pour la vérité » (DP 426). Elle est hégémonique dans la mesure où elle domine les autres facultés « pour leur assigner leurs limites et leur légitimité » (DP 158). Sa liberté est donc absolue mais *intra-universitaire*. Le gouvernement assure la liberté de la parole *théorique*, mais détient « par contrat » (DP 427) le droit de censurer tout énoncé performatif ou prescriptif qui dépasserait l'enceinte universitaire. Paradoxe étonnant :

Toute-puissance et impuissance, tel était le destin assigné à la philosophie dans un système subordonnant toutes les langues universitaires aux énoncés de vérité (théoriques) à l'intérieur de l'université, et l'ensemble de cette université aux représentants du pouvoir d'État pour tout ce qui n'était pas jugement « constatatif ». La philosophie était tout et n'était rien [...]. (DP 573 ; Derrida souligne)

La philosophie est jugée « non rentable » par le gouvernement, mais on ne lui laisse pas la chance de devenir rentable. Aussi Derrida parle-t-il dans les années soixante-dix d'une nou-

¹¹⁸ Le terme est de Derrida (*Le droit à la philosophie du point de vue cosmopolitique*, Paris, Unesco-Verdier, 1997, p. 45).

¹¹⁹ Une autre motivation signalée par Derrida, mais moins importante pour notre analyse topologique, concerne le contrôle de la part du gouvernement, voire « la manipulation, le détournement ou la réappropriation des discours » (DP 267). Cette opération devient d'autant plus facile que la compétence critique, en l'occurrence la formation philosophique, est réduite. On y entend l'écho de *L'ordre du discours* de Michel Foucault : la production du discours est toujours contrôlée par le pouvoir. L'un des instruments de surveillance est précisément le système éducatif : « Tout système d'éducation est une manière politique de maintenir ou de modifier l'appropriation des discours, avec les savoirs et les pouvoirs qu'ils emportent avec eux. » (Michel Foucault, *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971, p. 46) Dans les années soixante-dix, Derrida avance-t-il, le gouvernement abuse de ce pouvoir pour affaiblir la vigilance et l'évaluation critique de ses citoyens.

¹²⁰ Emmanuel Kant, *Le Conflit des Facultés* [*Der Streit der Fakultäten*], J. Gibelin (trad.), Paris, Vrin, 1993 [1798].

velle forme de censure : « il suffit de limiter les moyens, les supports de production, de transmission et de diffusion » pour réduire la philosophie au silence :

C'est ce concept de l'*universitas* qui, directement ou non, aboutit à ces paradoxes aujourd'hui encore actuels : une certaine hégémonie du philosophique va de pair avec le confinement, voire la répression de l'enseignement et de la recherche philosophiques par la société civile ou par l'appareil d'État. Pour nous limiter à cet exemple très significatif, ce qui s'est passé en France relève de cette logique : la classe de philosophie [...], c'est aussi un enclos où la philosophie se trouve parquée, privée du traitement et de la dignité qu'on reconnaît aux autres disciplines [...]. (DP 573)

Kant propose donc une distinction rigoureuse entre le langage performatif et prescriptif d'une part (celui des trois facultés supérieures et du gouvernement), et le langage théorico-constatatif de l'autre (celui de la philosophie). Ainsi le dedans de l'université (le savoir) est très rigoureusement séparé de son dehors (le pouvoir) : « la géniale invention de la distinction constatif/performatif aurait encore cherché, dans l'université, à rassurer l'université quant à la maîtrise souveraine de son dedans, quant à son pouvoir propre, son pouvoir à elle » (UC 77). C'est cette topologie que Derrida souhaite interroger, voire déconstruire, afin d'« habilitier » la philosophie – mais non sans risque.

Dans *L'université sans condition*, Derrida embrouille toute la topologie kantienne et met en question les distinctions rigoureuses entre le dedans et le dehors universitaire, entre savoir et pouvoir, et donc, entre énoncés constatatifs et performatifs. Aussi démontre-t-il que la philosophie et les Humanités en général ne constituent pas de simples disciplines théoriques. À travers une analyse de l'acte de « professer », Derrida développe l'idée d'une philosophie performative :

La déclaration de qui professe est une déclaration *performative* en quelque sorte. Elle engage par un acte de foi jurée, un serment, un témoignage, une manifestation, une attestation ou une promesse. C'est bien, au sens fort du mot, un *engagement*. Professer, c'est donner un gage en engageant sa responsabilité. [...] Le discours de profession [...] déborde le pur savoir technoscientifique dans l'engagement de la responsabilité. (UC 35 ; Derrida souligne)

L'acte de professer est plus que l'affirmation d'un état des choses. C'est un geste performatif, alors que le savoir même (le contenu de ce qu'on professe, la doctrine) reste d'ordre théorico-constatatif. Derrida formule d'ailleurs son propre engagement comme une « profession de foi » (UC 11), donc comme un geste performatif, un énoncé qui « fait arriver quelque chose », qui « produit des événements »¹²¹. Après avoir feint d'abord de croire à la distinction entre langage performatif et constatatif, et donc entre recherche finalisée et fondamentale, entre action et vérité, Derrida brouille toutes ces catégories accréditées. L'*événement* met le découpage en déroute : l'énoncé performatif est censé « produire des événements », mais le « je peux », c'est-à-dire les conventions qui assurent que le locuteur a le crédit ou le pouvoir de produire un événement (par exemple le Président de l'Assemblée qui ouvre la

¹²¹ Entretien avec Jacques Derrida par Alain Veinstein lors de l'émission « Surpris par la nuit » pour RadioFrance (17 décembre 2001).

séance), rend cet événement prévisible. Du fait qu'il est déjà inscrit dans mon horizon d'attente, l'événement est neutralisé par sa propre possibilité. Il importe donc de dépasser l'horizon du possible maîtrisable, au-delà du performatif qui est le résultat de conventions et de fictions légitimes. L'effondrement de la distinction constatatif/performatif et la nécessité corrélative de la dépasser exige une nouvelle pensée sur la philosophie. Cette pensée sera précisément au cœur des activités du Collège International de Philosophie. Comment la philosophie peut-elle aller au-delà du performatif et s'ouvrir à l'événement ? Le Collège constitue donc clairement un lieu de questionnement *sur* la philosophie, plutôt qu'une forme d'enseignement *de* la philosophie :

C'est, d'une part, désigner un lieu de pensée où se déploierait la question de la philosophie : sur le sens ou la destination du philosophique, ses origines, son avenir, ses conditions. [...] C'est, d'autre part, pour affirmer la philosophie et déterminer ce qu'elle peut être et faire aujourd'hui dans notre société au regard de nouvelles formes de savoir en général. (DP 37 ; Derrida souligne)

La philosophie ne doit pas se développer en recherche finalisée pure, c'est clair, mais elle doit néanmoins nouer des relations inédites avec d'autres formes de savoir. En effet, maintenant qu'il n'y a plus aucune raison pour maintenir les frontières entre les différentes disciplines à l'intérieur de l'université, la philosophie devrait s'ouvrir à son dehors – c'est-à-dire, à d'autres sciences mais aussi au champ du politique. En tant que centre de recherche et de formation à la recherche, le Collège International de Philosophie « fera le droit à un puissant réveil de la pensée philosophique, de la pensée sur la philosophie, à un nouveau rapport du philosophique aux autres champs du savoir, de la technique et des arts »¹²². La définition du Collège relie sciences, interscience et arts à la philosophie. L'un de ses principes fondateurs n'est donc pas l'interdisciplinarité, mais l'*interscience* : « on appellera 'interscientifique', toute thématique, toute compétence, toute activité de recherche [...] à laquelle la carte des institutions, à un moment donné, ne reconnaît pas encore de départements stables, habitables » (DP 564). Derrida renonce à utiliser le mot « interdisciplinarité », parce que celui-ci risque de répéter la structure « ontologico-encyclopédique verticale qui tend à immobiliser toutes les frontières autorisées du savoir » (DP 572). L'*interscience*, par contre, exige que les disciplines soient assez solidement structurées et en même temps traversées par d'autres axes de recherche. Du coup, la topologie kantienne se voit entièrement bousculée. Les frontières s'émeussent, de nouvelles possibilités d'alliance sont créées¹²³. L'*interférence* fait appel à des compétences inédites et donne lieu à l'événement, du fait qu'elle engendre de nouveaux thèmes sur des voies « obliques ou transversales mettant en communication des domaines jusque-là séparés » (DP 565). Dans « Coups d'envoi » (DP 579-618), qui fait partie

¹²² François Châtelet et al., *Le Rapport bleu, op. cit.*, p. 7.

¹²³ Cf. Koenraad Geldof, « Geen nieuws van het universitaire front ? Kanttekeningen omtrent universiteit, politiek en kritiek », dans *Tmesis*, n° 4 (1993), pp. 16-45. L'auteur, dans une lecture d'un article de Chris Lorenz (« Van het universitaire front geen nieuws »), porte ses critiques sur la topologie kantienne et la « délimitation territoriale » (p. 42) qui conditionnent notre conception de l'université. Geldof insiste sur l'entrelacement du savoir et du pouvoir, taxant la séparation rigoureuse entre le dedans et le dehors d'une « fiction institutionnelle » (p. 38). Il montre comment certaines pratiques administratives et scientifiques peuvent rompre les structures institutionnelles établies et créer de nouvelles possibilités de recherche et d'enseignement (cf. pp. 37-45). C'est précisément ce que Derrida a essayé de réaliser avec l'unique coopération entre d'une part, la philosophie et les autres sciences et, d'autre part, le Collège autonome et l'État.

du rapport présenté à Jean-Pierre Chevènement, Derrida précise ces nouveaux thèmes. Ainsi la philosophie peut-elle interférer avec les sciences du vivant, avec les nouvelles techniques médicales (il s'agit là surtout de questions éthico-politiques), la psychiatrie et la psychanalyse, le droit, la linguistique, la pragmatique, la technologie de la télécommunication, etc. L'interscience en appelle à son tour à une nouvelle architectonique institutionnelle, basée sur le principe de collégialité et favorisant l'autonomie du Collège. Derrida insiste sur le « style libre et pluraliste des rapports entre les membres de l'institution, la nécessité d'exclure toute hiérarchisation stabilisée, tout phénomène d'« école », d'autorité et d'intolérance doctrinale et le renouvellement rapide des membres *actifs* du Collège »¹²⁴. Étant donnée l'ouverture et la légèreté qui le caractérisent, Derrida définit le Collège comme une « communauté aussi désœuvrée que laborieuse, aussi déclarée qu'inavouable », faisant ainsi allusion aux ouvrages de Nancy et de Blanchot¹²⁵. Reste à savoir si « la philosophie, survivra [...] à l'épreuve de ces nouveaux savoirs, de cette nouvelle topologie des limites » (DP 571)...

Bouleverser la topologie kantienne de l'université, cela implique donc d'abord d'assumer la dimension (plus-que-)performative du langage philosophique et d'interroger le rapport de la philosophie aux autres sciences. C'est encore analyser les liens entre la philosophie et l'université (en tant qu'institution philosophique) et les forces du pouvoir. Le contrat entre pouvoir et université a toujours été extrêmement ambigu. D'une part, l'un des principes de base de l'université moderne est précisément l'inconditionnalité, la « liberté *inconditionnelle* de questionnement et de proposition » (UC 11 ; Derrida souligne). D'autre part, l'autonomie est conférée, donc limitée : l'université est responsable devant une instance non universitaire. La distinction kantienne a précisément permis de soustraire la philosophie au pouvoir et d'en assurer l'inconditionnalité. Or, quand la philosophie est également capable de revendiquer des énoncés performatifs, comme le préconise Derrida, la distinction entre le dehors et le dedans de l'université s'embrume. La philosophie n'est plus refoulée dans l'enceinte de l'université, mais elle s'ouvre au monde extérieur. Derrida constate que la distinction entre dedans et dehors s'émousse d'autant plus que l'espace public se transforme en « cyberspace » (UC 45), et la mondialisation affecte encore « l'expérience du lieu, de l'avoir lieu, de l'événement et de l'œuvre : de ce qui *arrive* » (UC 56 ; Derrida souligne). Comment éviter, étant données les circonstances, que la philosophie et l'université en général ne deviennent des instruments du pouvoir ? Comment garantir l'inconditionnalité sans pour autant retourner à la vieille notion de souveraineté et à l'illusion d'une autonomie pure ? Derrida croit en la possibilité – et la nécessité – de délier inconditionnalité et souveraineté : « La déconstruction exige une dissociation difficile, presque impossible mais indispensable entre *inconditionnalité* (justice sans pouvoir) et *souveraineté* (le droit, le pouvoir ou la puissance). » (DQD 153 ; Derrida souligne) Cela signifie toutefois que l'université « à venir » ne se situe pas forcément entre les quatre murs de l'université proprement dite. Elle doit chercher son lieu là où son inconditionnalité est sauvegardée :

¹²⁴ François Châtelet et al., *op. cit.*, p. 41 ; Derrida souligne. Voir aussi les entretiens avec Derrida : « D'un certain Collège International de Philosophie encore à venir » et « Derechef, du droit à la philosophie », dans *Points de suspension. Entretiens*, Élisabeth Weber (éd.), Paris, Galilée, 1990, pp. 117-122 et pp. 337-348.

¹²⁵ Jacques Derrida et Jean-Luc Nancy, « Ouverture », dans *Rue Descartes*, n° 45 (septembre 2004) « Les 20 ans du Collège international de philosophie », p. 27. Derrida réfère à Jean-Luc NANCY, *La communauté désœuvrée*, Paris, Bourgeois, 1986, et à Maurice BLANCHOT, *La communauté inavouable*, Paris, Minuit, 1983.

[L]'université sans condition ne se situe pas nécessairement, ni exclusivement, dans l'enceinte de ce qu'on appelle aujourd'hui université. Elle n'est pas nécessairement, exclusivement, exemplairement représentée dans la figure du professeur. Elle a lieu, elle cherche son lieu partout où cette incondicionalité peut s'annoncer. Partout où elle (se) donne, peut-être, à penser. (UC 78)

Même s'il est autorisé par une instance gouvernementale, le Collège International de Philosophie doit continuer à négocier et à lutter pour son incondicionalité. Fondé sur « une question ouverte et toujours béante au sujet du pouvoir fondateur et de son propre pouvoir auto-fondateur » (DP 39), il s'interrogera sur ses propres conditions de possibilité. Il doit se prononcer de façon « absolument incondicionalnée, autonome » (DP 270), mais cela ne veut pas dire qu'il est neutre ou a-politique. Le Collège signe un contrat tout à fait singulier avec l'État, un contrat qui constitue un engagement « à ne jamais laisser hors de question, hors d'analyse » (DP 590). Derrida souligne que « *la* question ou *le* type de questions pour ce Collège concernerait donc justement les limites théorico-institutionnelles » (DP 560 ; Derrida souligne). La philosophie se pratique à l'intérieur des institutions, il faut le reconnaître, mais en même temps elle les excède largement dans sa pratique auto-critique. Elle respecte *et* transgresse la limite institutionnelle. « Il y a là, dit Derrida, un double geste, une double postulation : assurer la compétence professionnelle et la tradition la plus sérieuse de l'Université tout en allant aussi loin que possible, théoriquement et pratiquement, dans la pensée la plus abyssale de ce qui fonde l'Université. » (DP 491) En tant qu'institution, le Collège International de Philosophie suspecte le concept même d'institution. Il transforme profondément les rapports à son dehors et à son dedans : « Tâchant à être aussi autonome, commune, active et vigilante que possible, une telle réflexion [...] marquera l'un des traits les plus originaux de cette communauté de 'chercheurs'. »¹²⁶ La réflexion sur la topologie est indispensable ; en plus, elle n'est pas *extérieure* à la recherche, mais doit « en affecter les objets mêmes, les normes, les procédures, les visées » (DP 462).

La problématique de l'institution implique celle de la légitimité. D'où le Collège tire-t-il sa légitimité quand il se trouve en marge des institutions officielles ? Ce sera également une des questions sur lesquelles ses chercheurs se pencheront. La légitimation ne doit pas être simplement un concept *opératoire*, mais analysée comme un concept *thématique* : elle sera l'objet d'un questionnement rigoureux. Ainsi la position du Collège dans le paysage institutionnel commence à se profiler :

[L]e Collège ne se tiendrait pas simplement en dehors de tout procès de légitimation, voir dans l'illégitimable. Si même nous le souhaitions, la chose paraît absolument impossible. La critique la plus impitoyable, l'analyse implacable d'un pouvoir de légitimation se produit toujours au nom d'un système de légitimation. [...] À en faire un thème, le Collège essaiera d'éviter cette dénégation, autant qu'il est possible. (DP 593-594)

Ne pas dénier cette ambivalence, « ne pas se raconter trop d'histoires sur sa propre indépendance par rapport à tel ou tel pouvoir de légitimation » (DP 594), mais au contraire, en faire

¹²⁶ François Châtelet et al., *op. cit.*, p. 14.

un thème d'analyse et de recherche, voilà l'une des tâches premières du Collège. Dans la même optique, Derrida analyse l'ouverture du Collège aux recherches insuffisamment légitimées ou développées dans les institutions actuelles. Ces thèmes ayant priorité, précisément, ils « *s'annoncent déjà et promettent une nouvelle légitimité* » (DP 594 ; Derrida souligne). Le Collège deviendra à son tour une instance légitimante. Derrida conclut que la légitimation n'a pas de contraire, étant donné que la non-légitimité se présente toujours sous forme d'un processus de pré-légitimation : « Si le Ciph prétend déceler des frayages nouveaux et nécessaires, de nouvelles légitimations possibles, c'est qu'il est déjà inscrit dans un réseau de légitimité ou dans un processus de légitimation » (DP 31). Cette question rend la position de Derrida lui-même problématique. D'où parle-t-il (depuis quel lieu énonciatif, mandaté par quelle instance) ? Quel est le statut de son discours ? Est-il académique ? philosophique ? littéraire ? Est-ce un séminaire ? ou une profession de foi ? Parle-t-il du dehors ou du dedans de l'université ? (cf. UC 79) « Ici, par exemple, n'est pas un lieu indifférent » (DP 113), Derrida réclame-t-il, et il reconnaît ainsi l'ambiguïté de sa propre situation. Même le fait que « Où commence et comment finit un corps enseignant ? » est publié, trahit son engagement même :

[M]a participation à ce volume était-elle compatible avec le propos même que ces notes donneront, en partie du moins et indirectement, à lire ? Devrais-je servir (ou faire servir) l'une de ces nombreuses entreprises (ici sous sa forme immédiatement éditoriale) qui multiplient les escarmouches contre cela même [...] dont elles tirent leur existence et entretiennent les alibis ? Plus précisément : le rassemblement des noms, le tri des figures et l'exhibition des titres ne font-ils pas apparaître un de ces phénomènes d'*autorité* (solide, déjà, contre-institution, même si son unité, considérée sous d'autres angles, doit laisser perplexe et inviter à la plus circonspecte des investigations) nécessairement produits par l'appareil qu'il s'agirait au contraire de disloquer ? (DP 112 ; Derrida souligne)

Tout rapport à l'institution implique un parti pris, que Derrida ne vise ni à neutraliser ni à naturaliser.

3. Paris 8/Vincennes et le Collège

L'engagement derridien doit être replacé dans une conjoncture de contrariété quant aux réformes du système éducatif en France. Depuis les années soixante, l'enseignement se dégrade, ce qui aboutit finalement à la contestation de Mai 68. De ce mouvement est directement issue une autre institution non conventionnelle, comparable à plusieurs égards au Collège International de Philosophie, notamment le Centre universitaire expérimental de Vincennes (Paris 8). L'on pourrait considérer le Centre, d'ailleurs ouvertement anti-institutionnel, comme un témoignage du mouvement social de Mai, mais aussi comme la réponse du gouvernement (et en particulier d'Edgar Faure, ministre de l'Education Nationale) à la crise universitaire. Vincennes a à la fois l'ambition de « mettre sur pied une nouvelle forme de pédagogie, d'enseigner de nouveaux contenus, à développer la pluridisciplinarité et l'ouverture sur le monde, de favoriser l'intervention des usagers et enfin de s'ouvrir

aux salariés comme aux non bacheliers »¹²⁷. Les grandes idées de cette université flottent manifestement dans l'air du temps. Vincennes proclame son autonomie (financière et administrative) face au gouvernement, et accueille des ouvriers. Les professeurs tentent d'associer autant que possible les disciplines cloisonnées, qu'on cherche à mettre en pratique. L'aventure vincennoise ne connaît pourtant pas d'heureux dénouement. Les professeurs, recrutés sans exception dans le milieu « gauche » (communiste, socialiste) ou même « gauchiste » (maoïste, trotskyste), s'entendent souvent mal, de sorte que, la plupart du temps, l'atmosphère à Vincennes est tendue. Le département de philosophie, dont Michel Foucault a présidé la naissance, est politiquement le plus radical. En 1970, Olivier Guichard, ministre de l'Éducation Nationale, dénonce le caractère « marxiste-léniniste » de l'enseignement philosophique à Vincennes et supprime l'habilitation nationale de ses diplômés. Le ministre estime que le programme est « trop 'orienté' et 'spécialisé' »¹²⁸. Michel Foucault a rétorqué à ces déclarations, par exemple dans *Le Nouvel observateur* où il a déclenché toute une discussion sur la philosophie : « qu'on nous dise clairement ce qu'est la philosophie et au nom de quoi – de quel texte, de quel critère ou de quelle vérité – on rejette ce que nous faisons »¹²⁹. En effet, la philosophie telle qu'elle est enseignée à Vincennes ne correspond pas au programme « classique » de l'histoire de la philosophie, mais réfléchit sur les questions politiques et scientifiques de l'époque. Foucault souligne également, comme Derrida le fera plus tard, la « fragile royauté »¹³⁰ de la philosophie qui occupe une position apparemment privilégiée mais néanmoins menacée au sein de l'enseignement. La philosophie est considérée « inutile », et pourtant elle s'arroge le droit de critiquer ce à quoi elle ne connaît rien. Comme le Collège, le département de philosophie à Vincennes a voulu transformer l'enseignement, au lieu de conserver la classe de philosophie dans sa vieille forme :

Comment un savoir peut-il prendre place dans la société, s'y développer, mobiliser des ressources et se mettre au service d'une économie ? Comment le savoir se forme-t-il dans la société et s'y transforme-t-il ? De là deux séries de questions : les unes plus théoriques sur les rapports entre savoir et politique, et d'autres, plus critiques, sur ce qu'est l'Université (les facultés et les lycées) en tant que lieu apparemment neutre où un savoir objectif est censé se redistribuer équitablement. Si ces questions venaient à être posées dans la classe de philosophie, il est clair que sa fonction traditionnelle devrait être profondément transformée.¹³¹

Sans doute à cause du militantisme politique et idéologique de Vincennes, le gouvernement lui a tourné le dos. Madeleine Rebérioux, l'une des fondatrices de l'université, ironise sur les heurts entre « toutes les tendances de gauche. À l'époque, à Vincennes, le PC, c'était la

¹²⁷ Charles Soulié, « Le destin d'une institution d'avant-garde : histoire du département de philosophie de Paris VIII », dans *Histoire de l'éducation*, n° 77 (janvier 1998). L'article est disponible sur le site de Paris 8, <http://www.univ-paris8.fr/sociologie/fichiers/soulie1998a.html>.

¹²⁸ « L'enseignement de la philosophie est-il trop orienté à Vincennes ? », dans *Le Monde* du 27 janvier 1970 ; cité dans Charles Soulié, *op. cit.*

¹²⁹ Michel Foucault, « Le piège de Vincennes » [interview], dans *Le nouvel observateur* du 9 février 1970. Repris dans *Idem, Dits et écrits*, vol. II, Paris, Gallimard, 1994, p. 67.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 68.

¹³¹ *Ibid.*, p. 71.

droite ! »¹³². Il paraît que « certains cours n'étaient que diatribes politiques et affrontements militants »¹³³. En 1980, l'université déménage à Saint-Denis et, peu à peu, elle se « normalise ». Surtout le département de philosophie fait des efforts pour regagner l'habilitation nationale de ses diplômes.

La fondation du Collège International de Philosophie en 1983 est significative à cet égard. Tout porte à croire qu'elle constitue une réponse au discrédit jeté sur le département de philosophie de Vincennes. Le Collège s'appuie grosso modo sur les mêmes idées, il suffit de consulter sa charte pour s'en convaincre. En plus, on y retrouve les mêmes personnages : François Châtelet, Hélène Cixous, Jean-François Lyotard, Gilles Deleuze, Victor Jankélévitch. Avec la fondation du Collège, l'avant-garde philosophique a trouvé un nouveau lieu de diffusion et de rencontre dans le quartier latin. Qu'est-ce qui distingue alors le Collège du département de philosophie de Paris 8 ? En d'autres termes : qu'est-ce qui a conduit à l'enterrement de Vincennes, et en même temps assuré la survie du Collège ? La grande erreur de Vincennes tient précisément à ce qu'elle ajoutait encore foi à l'ancienne dichotomie kantienne. Le Centre se proclamait autonome et indépendant de toute sorte de pouvoir externe, alors que le Collège n'est jamais tombé dans ce piège. En refusant de se profiler comme une « contre-institution », celui-ci entretient les contacts nécessaires avec l'État. Le Collège se profile d'ailleurs comme un instrument supplémentaire de recherche au service des institutions déjà existantes ; une ressource nouvelle donc, au lieu d'un concurrent :

Ce que nous proposons, ce n'est pas l'utopie d'une non-institution sauvage à l'écart de toute légitimation sociale, scientifique, encyclopédique, etc. C'est un nouveau dispositif, le seul capable de libérer, *dans une situation donnée*, ce que l'ensemble des dispositifs actuels inhibe encore. (DP 594 ; Derrida souligne)

Vincennes a refusé la négociation et opté pour la révolte radicale. Ainsi, elle a rendu sa propre position à l'intérieur du champ universitaire intenable. Elle n'était pas assez *légitime*, le refus d'habilitation nationale de ses diplômes de philosophie en est la preuve. La carrière de Michel Foucault à Vincennes est intéressante à ce propos. Fondateur du département de philosophie de Paris 8, sa position devient critique en 1970 à cause de son élection au Collège de France, l'institution la plus prestigieuse du corps académique. Son rôle à Vincennes est terminé à ce moment-là, et Foucault se concentre sur des recherches « légitimes ». Le Collège International de Philosophie, de sa part, réussit à formuler la problématique d'autonomie et de légitimation de manière aussi rigoureuse et raffinée que possible. Situé en marge des institutions officielles, il est « solidement installé, il est reconnu, juste assez légitime et juste assez illégitime, comme nous le souhaitions, fort et fragile, visible et désirable ou enviable dans un espace national et international »¹³⁴.

¹³² Sébastien Homer, « Université de Paris VIII : que reste-t-il de Vincennes ? », coll. « Comment vivent les Français ? », 12/13 : L'école, dans *L'humanité* du 29 mars 2003. L'affaire-Miller fournit une autre preuve du militantisme radical à Vincennes. Dans un entretien pour *L'Express* du 16 mars 1970, Judith Miller, fille de Jacques Lacan et assistante en philosophie à Vincennes, présente sa vision sur l'université. Elle déclare de s'efforcer de faire fonctionner « de plus en plus mal » l'université, qu'elle considère comme un « appareil d'État, un morceau de la société capitaliste ». Cette déclaration, inspirée par son engagement maoïste, a coûté à Miller sa fonction et au département de philosophie son prestige.

¹³³ *Ibid.*

¹³⁴ Jacques Derrida et Jean-Luc Nancy, *op. cit.*, p. 28.

Chapitre deuxième : L'Apartheid

1. Le discours de l'apartheid

En 1983, au moment où l'apartheid règne en Afrique du Sud, Derrida publie « Le dernier mot du racisme » à l'occasion de l'exposition *Art contre Apartheid. Le dernier racisme du monde* – « le plus raciste des racismes » (DMR 354), le plus récent et le seul survivant au monde – apparaît après la Seconde Guerre mondiale, précisément au moment où le racisme en tant que tel semble être condamné à la face du monde (cf. DMR 354-355). Or, à ce moment-là, Derrida rappelle, l'apartheid est le seul à oser encore dire son nom et à se présenter tel qu'il est, un racisme d'État au plus bas degré. L'histoire officielle s'étale, il est difficile de le croire, sur presque un demi-siècle. C'est un épisode inconcevable, certainement quand on considère le contexte politique de l'époque, mais bien réel. L'intervention de Derrida dépasse la situation de l'Afrique du Sud, parce qu'elle dévoile la métaphysique de la présence qui caractérise tout racisme. Sa critique couvre trois thèmes entrelacés qui ont tous servi à justifier la politique de l'apartheid, à savoir la métaphysique du nom *apartheid*, le discours européen, et enfin le discours théologico-politique¹³⁵. Cette lecture permet à Derrida de dévoiler les contradictions inhérentes au concept de l'apartheid, de le *déconstruire* en un mot.

Derrida est tout d'abord frappé par la singularité du nom *apartheid*. Aucune langue n'a voulu se laisser contaminer par le mot et ne l'a intégré dans son système. Horrifié, le monde réagit par un geste d'exclusion. Ainsi, de par sa résistance à la traduction, *apartheid* est devenu en quelque sorte un signifiant transcendantal, un « mot d'ordre » (DMR 354), une « unique appellation » (DMR 353).

Ce nom, aucune langue depuis ne l'a jamais traduit, comme si tous les parlars du monde se défendaient, fermaient la bouche contre une sinistre incorporation de la chose par le mot, comme si toutes les langues refusaient l'équivalence, et de se laisser contaminer dans l'hospitalité contagieuse du mot à mot [...]. (DMR 354)

Il semble que toutes les langues refusent d'adopter le mot (*apartheid*) dans l'espoir de résister ainsi au concept (une politique raciste). En effet, la chose résonne dans le mot : au moyen d'une analyse minutieuse, Derrida démontre que le mot *apartheid* « concentre la séparation » (DMR 354), en ce sens que le nom inclut l'être-à-part dans sa structure même – *apart*-heid. Cet être-à-part est d'ailleurs justifié par des raisons ontologiques. Le nom indique une essence abstraite, une nature ou une origine – *apart*-heid. Comme tous les racismes, l'apartheid tend à naturaliser la ségrégation. On perçoit donc bien les pourquoi de ce refus de traduction, mais Derrida montre que c'est précisément en excluant tout contact entre la propre langue et le nom *apartheid*, qu'on répète le geste ségrégationniste. Il établit même le parallèle avec la politique sud-africaine qui interdit le contact entre Blancs et Noirs (cf. DMR 354). D'autre part, vu qu'on s'installe alors dans la logique de l'apartheid, la volonté de traduction expri-

¹³⁵ Pour l'analyse de la métaphysique de la présence qui légitime l'apartheid en tant que racisme d'État, nous nous appuyons essentiellement sur les idées de John Palermo dans « Johns, Derrida and Sartre : Reading the Metaphysics of Racism », article qui est disponible sur le site du Collège de l'Éducation à l'Université d'Illinois, <http://www.ed.uiuc.edu/>.

merait un certain assentiment. L'aporie commence à prendre tournure : afin d'assumer sa responsabilité dans le discours sur l'apartheid, « il faut et il ne faut pas traduire »¹³⁶. C'est la raison pour laquelle, dans sa tentative de penser à fond le mot *apartheid*, Derrida prête la plus grande attention à la question de la langue :

Pas de racisme sans une langue. Les violences raciales, ce ne sont pas seulement des mots, mais il leur faut un mot. [...] le racisme trahit toujours la perversion d'un homme « animal parlant ». Il institue, déclare, écrit, inscrit, prescrit. Système de marques, il dessine les lieux pour assigner à résidence ou fermer des frontières. Il ne discerne pas, il discrimine. (DMR 355)

Tout discours est désormais suspect, puisqu'il comporte le risque de trahir, d'enfermer et de séparer.

Après avoir dévoilé la métaphysique du nom, Derrida s'arrête aux contradictions internes du discours européen sur l'apartheid. Il dénonce en particulier le rôle de l'Europe dans l'instauration et la confirmation de l'apartheid. Plusieurs raisons sont évoquées pour étayer cette affirmation. Tout d'abord, les Blancs en Afrique du Sud maintiennent volontairement le mensonge officiel d'une migration blanche antérieure à la migration noire pour justifier la prise de pouvoir. Ces Blancs, Derrida les considère comme les représentants de l'*homo europaeus* (« telle communauté blanche d'ascendance européenne », DMR 357). Là, pourtant, il vaut mieux apporter quelques nuances. Nous notons que le peuple boer (appelé depuis 1919 les Afrikaners) est issu des colons hollandais ne supportant plus la tutelle de la Grande-Bretagne au Cap. Après l'émigration vers le Nord-Est (le *Grand Trek*) et plusieurs conflits avec les Anglais, les Afrikaners ont finalement obtenu l'indépendance de l'Union sud-africaine formée des colonies du Natal et du Cap, ainsi que de l'ex-république du Transvaal et de l'État libre d'Orange. Étant donné que les Afrikaners et les colons anglais se sont souvent opposés dans l'histoire de l'Afrique du Sud, il serait faux de mettre tous les « européens » dans le même sac. Ce sont d'ailleurs surtout les Afrikaners mêmes qui proclament l'appartenance à la « race »¹³⁷ européenne et se présentent comme les héritiers privilégiés de la culture européenne. Il est donc capital de reconsidérer la synonymie instaurée par les Afrikaners entre « blanc » et « européen » pour ne pas donner dans le discours racial. Ensuite, Derrida argumente que l'apartheid est une création de l'Europe précisément parce que c'est un racisme d'État. Il soutient que « le simulacre juridique et le théâtre politique de ce racisme d'État n'ont aucun sens et n'auraient eu aucune chance hors d'un 'discours' européen sur le concept de race » qui fait partie d'une « certaine représentation de la nature, de la vie, de l'histoire, de la religion et du droit » (DMR 357). Le racisme sud-africain prend effectivement naissance dans une certaine tradition nationaliste propre à l'Europe¹³⁸. Or, est-il justifié de rejeter la responsabilité de la lecture afrikaner de ce discours sur l'Europe même ? Derrida

¹³⁶ Cf. Michel Lisse, *Portées politiques de la déconstruction. Matériaux pour une analyse de la pensée de Jacques Derrida* (mémoire), Louvain-la-Neuve, UCL, 1988, pp. 61-69.

¹³⁷ Cf. Mark Sanders, *Complicities : The Intellectual and Apartheid*, Durham, Duke University Press, 2003, pp. 57-72. Sanders confirme que l'« être européen » signifie depuis les années 50 être blanc. Dès lors, les catégories « européen » et « non européen » sont devenues des catégories raciales.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 60. Nous ajoutons qu'il est vrai aussi que les partisans du *Nasionale Party* (Parti National) affichent des sympathies pour l'Allemagne nazie. Mais là encore, faut-il considérer le nazisme comme phénomène typiquement européen ? Quelle que soit la réponse, il faut toujours nuancer le jugement.

reconnaît cette problématique délicate dans d'autres interventions, il est donc assez surprenant de le voir prendre position aussi catégoriquement dans le présent texte¹³⁹. Cela étant, la responsabilité de l'Europe reste une question épineuse que Derrida, avec tant d'autres, soulève à juste titre. L'Europe a adopté effectivement une attitude hypocrite dans le débat sur l'apartheid. La preuve en est que Derrida réussit à faire une lecture entièrement économique, à la fois de l'instauration, de la stabilisation et de la fin de l'apartheid. Partant, l'apartheid constitue la première « livraison d'armes », le premier produit d'exportation européen (DMR 354). Malgré toutes les dénonciations morales, l'Europe a toujours protégé le gouvernement prétorien. Même en 1973, quand l'Assemblée générale des Nations unies déclare l'apartheid « crime contre l'humanité », les pays membres n'ont pas fait « tout ce qu'il faut » (DMR 358). Ce n'est qu'au moment d'une crise économique que des voix se sont levées plus fortement pour l'abolition de l'apartheid. Apparemment, la ségrégation nuisait à l'économie du marché : « du point de vue de la rationalité économique, l'apartheid est notoirement inefficace », comme le notait à l'époque Howard Schissel¹⁴⁰. Derrida conclut, prophétiquement :

Cela aussi devra rester en mémoire : si un jour on abolit l'*apartheid*, la morale n'y aura pas trouvé tout son compte. Parce que la morale ne devrait pas compter, certes, ni faire de compte, mais parce que la loi du marché aura imposé un autre calcul, à l'échelle de ordinateur mondial. (DMR 355)

Le fait que l'Europe a continué à soutenir le régime prétorien malgré sa condamnation officielle démontre la faillite du discours humaniste :

S'il reste sans effet, ce verdict [celui de 1973 : l'apartheid est un « crime contre l'humanité »], c'est que le discours habituel sur l'homme, l'humanisme et les droits de l'homme a rencontré sa limite effective et encore impensée, celle de tout système dans lequel il prend sens. (DMR 361)

Le discours des droits de l'homme, issu de la « métaphysique occidentale »¹⁴¹, se heurte, en Afrique du Sud, à ses limites. S'il ne peut pas faire face à l'apartheid, c'est parce qu'il n'a jamais été défié et questionné du dehors. D'où l'appel urgent de Derrida pour une déconstruction du discours humaniste et, par cette voie, pas à pas, la venue d'un autre droit.

Puis, dans un troisième temps, Derrida déconstruit le discours théologique soutenant l'apartheid, discours qui est clairement greffé sur la politique de la séparation et du contrôle. En Afrique du Sud, il est vrai, le droit « s'enracine » dans une théologie, et cela par le biais

¹³⁹ La problématique de la réception et de la complicité (cf. infra) est un thème récurrent dans les textes derridiens, surtout dans ceux qui traitent de Heidegger ou de Nietzsche et le nazisme. Faute de temps et de place nous ne pouvons pas approfondir ces textes ici. Nous signalons encore que, en ce qui concerne la déconstruction même, Derrida reconnaît les risques liés à la réception. Il insiste sur une certaine responsabilité personnelle, mais également la responsabilité du lecteur dans l'interprétation et l'usage actif qu'il fait de sa lecture. (*Les fins de l'homme : à partir du travail de Jacques Derrida*, Colloque de Cérisy (23 juillet – 2 août 1980), Idem et Jean-Luc Nancy (éds), Paris, Galilée, 1981, p. 529)

¹⁴⁰ Howard Schissel, « La solution de rechange libérale. Comment concilier défense des droits de l'homme et augmentation des profits », dans *Le Monde*, octobre 1979 ; cité dans DMR 354. Voir aussi : Baldwin Sjollema, *Isolating apartheid. Western collaboration with South Africa : policy decisions by the World Council of Churches and church responses*, Genève, World Council of Churches, 1982. Sjollema clarifie le rôle des corporations transnationales et des banques, la collaboration militaire et nucléaire de l'Europe, et l'importance des ressources naturelles sud-africaines. Ces pratiques sont également dénoncées par Derrida (cf. DMR 357-358).

¹⁴¹ Michel Lisse, *op. cit.*, p. 65.

d'une lecture calviniste de l'Écriture. Les Afrikaners mythifient certains événements dans une histoire sacrée fondée sur la notion du *peuple élu*. Le peuple boer trouve son Histoire dans le « Grand Trek » et a donc le droit de régner sur l'État sud-africain qui a été réservé par Dieu. Vu qu'aucune rébellion contre Dieu n'est tolérée, l'homme de couleur doit reconnaître son appartenance à un groupe racial inférieur. Cette conception du monde est véhiculée par la plus puissante des Églises en Afrique du Sud, la *Nedertuiste Gereformeerde Kerk* (l'Église hollandaise réformée) et donne lieu à une véritable « religion civile »¹⁴². Coquerel affirme que « la situation quasi divine des Afrikaners, guidés par Dieu aux confins de l'Afrique, va conférer à l'Église un rôle essentiel »¹⁴³. Toutefois, il faut noter à ce sujet un paradoxe étonnant et tu par Derrida. Les Blancs nationalistes préconisent la pureté raciale, tandis que beaucoup d'entre eux sont d'une race mixte : les premiers colons vivaient souvent avec des femmes de couleur¹⁴⁴. Le discours de l'apartheid est donc en partie basé sur une lecture calviniste de l'Écriture, mais une fois de plus, il faut se garder de simplismes. Le calvinisme sud-africain reste assez proche du modèle européen aux XVII^e et XVIII^e siècles, mais affirme sa spécificité au XIX^e siècle. Coquerel signale que « [l]a Bible est *réinterprétée*, afin de déterminer la place de chacun au sein de la société et leur assigner des fonctions précises »¹⁴⁵. La religion calviniste, d'origine européenne, est donc pliée aux besoins nationalistes et se voit ainsi dénuée de son message égalitaire. Dans « Le dernier mot du racisme », Derrida condamne cette théologie et le rôle indigne de l'Église hollandaise réformée, sans pour autant oublier ou minimiser la résistance blanche dans le pays (pensons à *The Christian Institute*, cf. DMR 360). Derrida a voulu souligner que l'apartheid, son histoire, son discours et sa réalité, la totalité de son *texte*, auraient été inconcevables sans la complicité de l'Europe.

2. La mémoire

On pourrait résumer l'engagement de Derrida en un *appel à la mémoire*, à une mémoire *active* et *critique*. La responsabilité politique consiste premièrement en une prise en considération de l'histoire. Il ne faut pas oublier l'histoire de l'apartheid, il faut la garder en mémoire, la *graver* dans la mémoire. Et comment faire autrement que par le langage ? « APARTHEID – que cela reste le nom désormais » (DMR 353) : que le nom reste, pour que l'histoire ne soit jamais oubliée. L'insistance sur la mémoire constitue un geste essentiel dans l'articulation de l'engagement, que Sanders développe sous l'idée de « complicité ». Précisément à travers l'histoire de l'apartheid, nous découvrons notre propre responsabilité. En fait, la notion de « complicité » correspond au motif déconstructionniste de la « contamination » : l'opposition qui prend la forme d'une démarcation de quelque chose (l'apartheid en l'occurrence) est toujours « contaminée » par cela même à laquelle elle s'oppose, elle devient parasitaire. Derrida associe dans plusieurs textes le motif de la contamination au discours éthico-politique sur la responsabilité. Ainsi, dans le cas de l'apartheid, les opposants sont-ils inéluctablement impli-

¹⁴² D'après T. Dunbar Moodie, *The Rise of Afrikanerdom : Power Apartheid, and the Afrikaner Civil Religion*, Berkely, University of California Press, 1994.

¹⁴³ Paul Coquerel, « Les mythes afrikaners » in *Politique africaine*, 25 (mars 1987), p. 12.

¹⁴⁴ Cf. Odette Guitard, *L'apartheid*, coll. « Que sais-je ? », Paris, Presses Universitaires de France, 1993 [1983], p. 4.

¹⁴⁵ Paul Coquerel, *loc. cit.* ; nous soulignons.

qués dans la pensée et les pratiques racistes et formulent leur réponse en conséquence. On comprend donc la méfiance de la part de Derrida face au langage étayant le discours de l'apartheid comme celui de l'opposition, et qui se laisse dès lors facilement approprier. D'ailleurs, cette complicité, il est nécessaire de la penser comme une responsabilité *morale* (et non pas uniquement juridique) et de l'assumer comme telle. Aussi Sanders élargit-il le concept de la complicité à une « filiation » (« folded-together-ness »)¹⁴⁶ de l'être-humain. Jaspers traduit cette notion en « culpabilité métaphysique » : « there exists a solidarity among men as human beings that makes each co-responsible for every wrong and every injustice in the world »¹⁴⁷. L'intellectuel doit procéder par l'auto-accusation, il doit reconnaître une certaine complicité (réelle ou potentielle) dans les actes d'autres. Seulement quand on discerne le mal à l'intérieur de soi et la possibilité d'être *injuste* (même si on parle au nom de la justice), quand on reconnaît donc le mal dans toute sa « banalité », pour reprendre Hannah Arendt, la responsabilité est intensifiée. L'intellectuel est celui qui accepte la complicité de l'être-humain et qui l'affirme précisément quand d'autres loyautés la menacent. L'apartheid, en l'occurrence, requiert une forte opposition parce que la complicité entre les Afrikaners empêche la réalisation générale de la complicité (en tant que solidarité) entre hommes. Derrida, en évoquant la responsabilité de l'Europe dans le discours sur l'apartheid et dans sa réalité politique, reconnaît sa propre complicité. Il est ni coupable ni innocent mais, en tant qu'Européen, il est chargé d'un héritage, d'une histoire et d'une langue européens qui sont mêlés à ceux de l'apartheid. Cet aveu est la condition de possibilité de toute responsabilité et de tout engagement, et la base d'une histoire ouverte à l'avenir. Le concept de mémoire élaboré ici concerne en effet moins le passé que le futur. Derrida répète ce geste nombreuses fois, par exemple dans *De l'esprit* où il adopte une stratégie profondément compromise mais néanmoins oppositionnelle pour analyser tant le discours de Heidegger sur l'esprit que son propre rapport au penseur allemand. Partout, l'intervention derridienne est caractérisée d'un refus du « ni/ni », d'un balancement continu entre proximité et distance. Dans la suite, nous examinerons d'abord la façon dont Derrida assume sa responsabilité en tant qu'Européen, avant de passer à la problématique du langage et de la traduction.

Dans « No Names Apart : The Separation of Word and History in Derrida's 'Le Dernier Mot du Racisme' »¹⁴⁸, Anne McClintock et Rob Nixon reprochent à Derrida de détacher le nom « apartheid » de son histoire. La réponse de Derrida est très nette : ce n'est pas lui qui a arraché le nom de son histoire, mais au contraire ses deux critiques. Le texte de McClintock et Nixon est en fait bourré de malentendus, sur lesquels Derrida ironise dans sa réponse. Il les impute à une lecture trop superficielle et simpliste de son texte : « you quite simple *did not read* my text, in the most elementary and quasi-grammatical sens of what is called *reading* » (BB 157; Derrida souligne), « [...] would be proof either that one didn't know how to read [...] » (BB 158), « the enormous blunder » (idem), « Come on, you're not very serious » (BB

¹⁴⁶ Mark Sanders, *op. cit.*, p. 5. Le terme « filiation » est de Edward Said et ne traduit que partiellement la portée d'une complicité comme « folded-together-ness ».

¹⁴⁷ Karl Jaspers, *The Question of German Guilt*, E. B. Ashton (trad.), Westport, Greenwood Press, 1978 [1946], p. 32. Rappelons à ce propos le « Tout le monde est responsable » de Jacques Chirac, lors de son interview du 14-Juillet 2006, concernant l'escalade de la violence dans le Proche-Orient.

¹⁴⁸ Quelques mois après la parution du « Dernier mot du racisme », deux critiques ont engagé une polémique dans *Critical Inquiry* : Anne McClintock et Rob Nixon, « No Names Apart : The Separation of Word and History in Derrida's 'Le Dernier Mot du Racisme' », dans *Critical Inquiry*, 13 (1986-1987), pp.140-154. La réponse de Jacques Derrida, « But beyond... (Open Letter to Anne McClintock and Rob Nixon) », est parue dans le même numéro (pp. 155-170).

162), etc. Ses critiques n'ont clairement pas compris qu'il tente de penser le nom *apartheid* avec une préoccupation, voire un engagement historique précisément en maintenant cette « unique appellation » (DMR 353). Derrida réécrit le terme dans une lecture thématissant sa propre actualité. Afin de légitimer sa politique nationaliste, le régime sud-africain a, depuis les années 50, cessé de prononcer son propre nom. Derrida, par contre, et contrairement à McClintock et à Nixon (« but it's you, coming on the heels of the Nationalist regime, who want to put the word *apartheid* in quarantaine ! », BB 162), résiste délibérément à cette rhétorique de la dissimulation en conservant justement le « mot d'ordre » (DMR 354) que les racistes sud-africains et ses alliés aimeraient faire oublier. Car, un mot d'ordre rappelle toujours un concept et une réalité ; à travers la langue nous nous souvenons de l'histoire, nous *mémorisons*. « This is history, this is the relation between words and history. » (BB 161)

I [Derrida], on the other hand, insist that we continue to use the word, so that we may remember it, in spite of all the verbal denegations and lexical strategies of the South African racists. I, on the contrary, insist that we remember this: whether or not the term is pronounced by South African officials, *apartheid* remains the *effective* watchword [*schibboleth*] of power in South Africa. Still today. (BB 162 ; nous soulignons)

On n'a pas pu pour autant tromper le monde. Bien que le régime nationaliste en Afrique du Sud ait voulu se débarrasser du nom, *apartheid* est resté le mot d'ordre du pouvoir sud-africain – « the watchword, the rallying cry, the concept, and the reality of the South African regime » (BB 160). Derrida souligne que « Le dernier mot du racisme » se résume avant tout en un appel, donc en un engagement : « It is an appeal, a call to condemn, to stigmatize, to combat, to keep in memory » (BB 158).

APARTHEID – que cela reste le nom désormais, l'unique appellation au monde pour le dernier des racismes. Qu'il demeure mais vienne un jour où ce sera seulement pour mémoire d'homme. (DMR 353)

La toute première phrase de Derrida est écrite au subjonctif et prend donc la forme non pas d'une thèse mais d'un appel. Un appel éthique en premier lieu, qui passe par la mémoire et la promesse, et dès lors par le langage et la dénomination : « I propose keeping the word so that the history will not be forgotten. Don't separate word and history ! » (BB 159) Une telle ouverture constitue une demande urgente et contraignante, un ordre même. Voici le dernier racisme, dit Derrida, voici son nom ; que personne ne le nomme autrement, et qu'un jour, *apartheid* nomme quelque chose qui n'existe plus. « Le dernier mot du racisme » n'est certainement pas, et n'a jamais prétendu être, un rapport historique – sans pour autant perdre de vue cette dimension, soyons clairs : en réalité, le texte est *plus* que cela.

Il faut donc garder le mot *apartheid* pour ne pas gommer son histoire. Toutefois, on se trouve très vite dans une impasse. Quel mot garder ? Le mot *apartheid* ou quelque chose comme « la politique officielle de ségrégation en Afrique du Sud » ? Face au double impératif de « traduire et de ne pas traduire », Derrida tente de négocier au moyen d'une traduction indi-

recte. Seulement en « méditant »¹⁴⁹ le mot, donc en faisant des détours, on peut échapper à la logique cruelle du *double bind* et assumer sa responsabilité en tant que complicité. Évidemment, on ne trouvera jamais l'équilibre parfait entre la langue de l'autre et sa propre langue. Une telle *autre* langue est introuvable, à inventer encore, à *venir*. L'Exposition adopte une stratégie similaire pour traduire le mot et l'événement de l'apartheid. Inspirée par un modèle exemplaire – *Guernica*, « nom de la ville, nom d'un enfer, nom de l'œuvre » (DMR 362) –, la force de l'art relève de l'imagerie et non pas de la parole : les tableaux « regardent et appellent *en silence* » (idem ; nous soulignons). Ce silence est juste, estime Derrida, au moins plus juste que la parole, parce qu'un discours « se dialectiserait », « se laisserait encore réapproprié » (DMR 362), serait trop contaminé par le discours de l'apartheid.

Dans cette Exposition collective et internationale [...], des idiomes picturaux se croiseront, mais ils tenteront de parler la langue de l'autre sans renoncer à la leur. Et pour cette traduction, leur commune référence en appelle dès maintenant à une langue introuvable, à la fois très vieille, plus vieille que l'Europe, mais pour cela même à inventer encore. (DMR 356-357)

L'art parle « la langue de l'autre » – il y a donc contamination (il doit y avoir) – mais ne renonce pas pour autant à sa propre langue. L'Exposition reconnaît sa complicité pour ensuite formuler sur cette base une condamnation vigoureuse. Ni l'Exposition ni Derrida ont réussi à formuler une réponse juste, mais ils ont tenté d'être le plus juste que possible. Il semble que la force de l'Exposition réside précisément dans son inscription dans un espace-temps singulier. Elle résiste plus à la contamination que n'importe quel autre discours parce qu'elle n'a pas de lieu et de temps propres, même pas de contenu exclusif. En tant qu'exposition itinérante, la collection *Art contre Apartheid* s'accroît à chaque lieu où elle passe (d'autres artistes s'y joignent) ; sa voix est donc polyphonique :

Dans toutes les capitales dont elle sera l'hôte du moment, l'Exposition n'aura pas lieu, si on peut dire, pas encore, pas *son* lieu. Elle restera en exil au regard de sa résidence propre, de son lieu de destination à venir – et à créer, car telles sont ici l'*invention* et l'œuvre dont il convient de parler : l'Afrique du Sud au-delà de l'*apartheid*, l'Afrique du Sud en mémoire d'*apartheid*. (DMR 356 ; Derrida souligne)

Derrida souligne en outre que l'Exposition ne représente pas un présent (l'apartheid n'est pas encore aboli, l'Afrique du Sud n'est pas encore libre), et il refuse dès lors de la définir ainsi (donc comme une *présentation* ou une *représentation*). Du fait qu'elle sollicite un futur, un à-venir, l'Exposition réunit paradoxalement deux dimensions temporelles. Derrida formule et reformule ce paradoxe à maintes reprises : le jour où l'Exposition gagne l'Afrique du Sud, « elle gardera la mémoire de ce qui n'aura jamais été [...] la présentation de quelque présent » (DMR 362). De cette façon, elle ne doit pas « compter avec l'état présent des forces et du droit » (DMR 362). L'Exposition, tout comme le texte derridien, constitue un appel urgent, un rappel qui commémore par anticipation. Derrida la compare à un satellite, qui

¹⁴⁹ Michel Lisse, *op. cit.*, p. 63.

« garde », qui « veille », qui « avertit » (DMR 356) et qui représente dès lors une mémoire – la mémoire d'un passé, certes, mais peut-être encore plus la mémoire d'un futur.

Une mémoire d'avance, c'est peut-être le temps donné pour cette Exposition. À la fois urgente et intempestive, elle s'y expose, elle risque le temps, elle parie et elle affirme au-delà du pari. Sans compter sur aucun présent, elle donne à seulement prévoir en peinture, tout près du silence, et la rétrovision d'un futur pour lequel APARTHEID sera le nom d'une chose abolie enfin. (DMR 353)

Orientée tant vers le passé que vers le futur, cette collection d'œuvres d'art contient également une promesse. Derrida signale dans *Critical Inquiry* : « I never separate promising from memory » (BB 160). L'Exposition forme un étrange alliage entre mémoire et promesse, elle rappelle et elle appelle en même temps. Elle évoque un avenir où l'apartheid ne sera plus une réalité, et où l'on pourra seulement le rappeler comme un fait du passé. En même temps, l'art appelle à faire venir cet avenir, il exprime un espoir : il y a moyen de faire et de penser *autrement*.

Au-delà du compteur mondial, de la dialectique des calculs stratégiques ou économiques, au-delà des instances étatiques, nationales ou internationales, au-delà du discours juridico-politique ou théologico-politique qui n'alimente plus que la bonne conscience ou la dénégation, il fallait, il faudrait, il faut en appeler inconditionnellement à l'avenir d'un autre droit et d'une autre force par-delà la totalité de ce présent. [...] Voilà, me semble-t-il, ce qu'affirme ou appelle cette Exposition. Ce qu'elle signe d'un trait. Ce qu'elle doit donner à lire et à penser, et donc à faire, et encore à donner [...]. (DMR 361)

Outre une mémoire du futur, un appel urgent, et une promesse d'avenir, l'Exposition est également un don : elle a été créée pour le peuple sud-africain. Antonio Saura et Ernest Pignon-Ernest, les inspirateurs du projet, se sont assigné pour but ultime de faire don de leur art à l'Afrique du Sud sous la forme d'un musée contre l'apartheid. Le don est toutefois lié à une condition : l'Exposition s'installera dans une Afrique du Sud libre et démocratique.

Le 27 avril 1994, les citoyens de toute couleur sont enfin fournis l'occasion de voter pendant les premières élections démocratiques en Afrique du Sud. L'ANC triomphe et Nelson Mandela, libéré par Frédéric de Klerk en 1990 après 27 ans de captivité et icône de la lutte contre l'apartheid, est élu le premier président de la nouvelle république. L'équipe de rugby (mixte), après être exclue des compétitions jusqu'en 1992 à cause de l'Apartheid, remporte la victoire lors de sa première participation à la Coupe du Monde. Après plus de quatre décennies de racisme d'État, l'apartheid est enfin aboli. Le monde a récompensé Nelson Mandela et Frédéric de Klerk de leurs actions en faveur de la démocratie en leur décernant le prix Nobel de la Paix en 1993. Toutefois, ce n'est pas uniquement le noble combat de l'ANC qui a mené à l'abolition de l'apartheid. En 1983 déjà, dans « Le dernier mot du racisme » justement, Jacques Derrida a dévoilé les mécanismes économiques sous-jacents qui empoisonnent le débat (cf. supra). Et, effectivement, comme il le répète 17 ans plus tard dans l'*Humanité* :

[...] si l'apartheid a pris fin, si la lutte de l'ANC et des militants autour de Mandela l'a emporté, c'est sans doute à cause, bien sûr, d'un combat héroïque et de sacrifices extraordinaires, mais c'est aussi que, à un moment donné, la pression internationale qui avait soutenu l'apartheid s'est renversée, tout simplement parce que, du point de vue du marché, les analyses montraient qu'il y avait un intérêt à ce que l'apartheid finisse¹⁵⁰.

En tout cas, en 1996 finalement, mais plus tôt que l'avait espéré Derrida (« je n'imaginai pas qu'un jour, de mon vivant, je la [l'Exposition] verrais restituée à une Afrique du Sud démocratique et libérée de l'apartheid »¹⁵¹), l'Exposition passe aux mains du peuple sud-africain et elle est présentée dans le parlement au Cap. Nelson Mandela, élu président deux ans auparavant, l'accueille au terme de son voyage. Dans la préface au catalogue, il salue la solidarité que respire la collection et le soutien qu'elle a apporté envers le peuple d'Afrique du Sud « au cours d'une étape cruciale de sa lutte pour la liberté et la démocratie »¹⁵². Mandela reconnaît également la force singulière de l'Exposition quand il ajoute que « de telles créations nous confrontent à nos valeurs et à nos convictions ; évocations des erreurs du passé, elles sont également messages d'espoir pour l'avenir »¹⁵³.

Il faut noter que la problématique de l'apartheid et le sort de l'Afrique du Sud n'ont jamais cessé d'occuper Jacques Derrida et de « hanter » sa pensée. Ainsi, *Spectres de Marx* est dédié à Chris Hani, un héros de la lutte contre l'apartheid assassiné en tant que communiste. Qui plus est, à la fin des années quatre-vingt-dix, Derrida se rend en Afrique du Sud, y rencontre Nelson Mandela et visite la cellule de ce dernier à Robben Island. Le voyage donne lieu à une série de séminaires, en Afrique du Sud tant qu'en France, sur le pardon. Ces séminaires se concentrent sur le travail de la Commission de Vérité et Réconciliation, créée en 1995 et présidée par l'évêque Desmond Tutu. L'objectif de la Commission était de recenser toutes les violations des droits de l'homme commises sous le régime de l'apartheid entre mars 1960 et mars 1994. Tutu a lancé l'appel à une *cure* de réconciliation : les victimes de l'apartheid ont pu rapporter leur propre histoire, regagnant ainsi la dignité qui leur était privée, tandis que les auteurs d'exactions ont été appelés à avouer leurs fautes et à se repentir. Nous signalons encore que Derrida s'interroge dans plusieurs textes¹⁵⁴ sur le processus de la réconciliation, et sur le rapport entre réconciliation, amnistie, pardon et oubli – questionnement que nous ne pouvons pas approfondir ici mais que l'on devrait certainement rattacher à l'engagement derridien dans le contexte de l'apartheid.

¹⁵⁰ Jacques Derrida, « Derrida, Mandela, la politique et le marché » [interview], dans *L'Humanité* du 17 novembre 2000.

¹⁵¹ Idem, « Justice et Pardon » in Idem., *Sur Parole. Instantanés philosophiques*, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube, 2005, p. 132-133.

¹⁵² Nelson Mandela, « Art contre Apartheid » in *L'Humanité* du 8 février 1996.

¹⁵³ *Ibid.*

¹⁵⁴ Cf. « Derrida, Mandela, la politique et le marché », *op. cit.* (2000) ; *Foi et savoir suivi de Le siècle et le pardon* (entretien avec Michel Wieviorka), Paris, Seuil, 2001 ; « Justice et pardon », *op. cit.* (2004) ; « *Versöhnung, ubuntu, pardon : quel genre ?* », dans *Vérité, réconciliation, réparation*, Barbara Cassin et al. (éds), Paris, Seuil, 2004, pp. 111-156. Le dernier texte présente la transcription remaniée d'une séance de séminaire sur « Le pardon et le parjure » (EHESS, 1998-1999), après le voyage de Derrida en Afrique du Sud.

Chapitre troisième : L'Europe

1. Le discours européen

À partir des années quatre-vingt-dix, l'attention de Derrida est attirée vers l'Europe. Notre lecture se concentrera sur deux textes particuliers qui traitent de l'idée d'identité européenne, à savoir *L'autre cap* et « Europe : Plaidoyer pour une politique extérieure commune ». Le premier texte date de 1991 et constitue la version complète de « L'autre cap. Mémoires, réponses et responsabilités », paru précédemment dans *Liber*. Il reprend l'intervention de Jacques Derrida lors d'un colloque sur « L'identité culturelle européenne » à Turin en 1990. Le deuxième texte, rédigé par Jürgen Habermas et cosigné par Derrida, paraît simultanément dans le *Frankfurter Allgemeine Zeitung* et *Libération* le 31 mai 2003. À ces deux occasions surtout, Derrida réfléchit sur la notion d'identité culturelle européenne. Dans l'imminence d'un *aujourd'hui* absolu, il déconstruit certaines idées sur l'Europe. Dans *L'autre cap*, Derrida cite fréquemment Valéry qui annonce en 1939 « La crise de l'esprit ». L'imminence alors est celle du nazisme poussant, d'une Europe qui risque de s'unir à coups d'exterminations. Derrida, pour sa part, évoque au début des années quatre-vingt-dix la chute du mur de Berlin et la fin de la *perestroïka*. L'intervention aux côtés de Habermas, quant à elle, est provoquée par l'invasion américaine en Iraq. Chaque fois dans un moment de crise, l'Europe se met à méditer sur sa propre identité. Derrida rappelle à ce sujet le thème husserlien d'une Europe qui (re)trouve son *eidōs* dans la crise :

La prise de conscience, la réflexion par laquelle, reprenant connaissance, on retrouve son « sens » (*Selbstbesinnung*), ce ressaisissement de l'identité culturelle européenne comme discours *capital*, ce moment de réveil s'est toujours déployé, dans la tradition de la modernité, au moment et comme le moment même de ce qu'on appelait la *crise*. (AC 34-35)

Aujourd'hui, l'Europe traverse une fois de plus des moments d'incertitude et de doute qui rouvrent les anciennes plaies.

C'est la plus grande incertitude au sujet des frontières géographico-politiques (au centre, à l'est et à l'ouest, au nord et au sud), de ses frontières dites « spirituelles » (autour de l'idée de la philosophie, de la raison, du monothéisme, des mémoires juive, grecque, chrétienne (catholique, protestante, orthodoxe), islamique, autour de Jérusalem, d'une Jérusalem elle-même divisée, déchirée, d'Athènes, de Rome, de Moscou, de Paris, et il faut dire : « etc. », et il faut diviser encore chacun des noms avec le plus respectueux des acharnements). (AC 63)

Les événements les plus récents n'ont que renforcé le doute et l'embarras au sujet de l'Europe. Après l'élargissement de l'Union européenne, le « non » à la Constitution de la part de la France et des Pays-Bas et la décision des chefs d'Etat de marquer une « pause de réflexion » suivant l'échec du sommet de Bruxelles, les questions s'imposent avec une urgence réactualisée : qu'est-ce que l'Europe ? Sur quelles valeurs repose-t-elle ? Quelles en sont les

limites géographiques, politiques et culturelles ? Et, question plus importante encore : quel est son avenir ? « L'Europe est dans une crise profonde », déclare Jean-Claude Juncker, Président en exercice du Conseil européen. La conclusion de Jacques Chirac est pareille. Les Français et les Néerlandais ont voté contre l'Europe et, de plus, les chefs des vingt-cinq pays membres n'arrivent pas à passer un accord sur le budget. Qu'est-ce qui relie encore les nations européennes ? Et qu'est-ce que cela signifie aujourd'hui : être Européen ?

Dans *L'autre cap*, Derrida décompose le discours traditionnel sur l'identité européenne avec l'espoir d'y repérer la force unificatrice de l'Europe. À partir d'une micro-lecture de « La crise de l'esprit »¹⁵⁵ de Paul Valéry, il constate que l'Europe s'est toujours identifiée à un cap, tant dans sa géographie physique que dans sa géographie « spirituelle »¹⁵⁶ – « soit comme l'extrême avancée d'un continent [...] soit comme le centre même de cette langue en forme de cap » (AC 24-25). Afin de comprendre la portée de cette thèse, il faut d'abord reprendre l'analyse sémantico-étymologique du vocable *cap*. D'origine latine (*caput, capitis*), le mot rassemble deux acceptions différentes mais corrélatives. D'une part, *cap* désigne une « pointe de terre qui s'avance dans la mer » (d'après le TLFi), une sorte d'« appendice ». C'est là l'essence de l'Europe, sa réalité même : un « petit cap du continent asiatique »¹⁵⁷. D'autre part, *cap* signifie « la tête ou l'extrémité de l'extrême, le but et le bout, l'ultime, le dernier, la dernière extrémité, l'*eskhaton* » (AC 19). Valéry appelle cette image téléologique l'apparence de l'Europe. Aussi se demande-t-il :

L'Europe deviendra-t-elle *ce qu'elle est en réalité*, c'est-à-dire : un petit cap du continent asiatique ? Ou bien l'Europe restera-t-elle *ce qu'elle paraît*, c'est-à-dire : la partie précieuse de l'univers terrestre, la perle de la sphère, le cerveau d'un vaste corps ?¹⁵⁸

Derrida conclut, avec Valéry, que l'Europe ne s'est jamais reconnue comme un « petit cap » géographique, mais en revanche comme un cap *spirituel*. Le « capital » de l'Europe est clairement associé à l'esprit, qui est une valeur telle que l'or, le blé ou le pétrole. Toutefois, le capital spirituel et le capital matériel en sont pas mis au même rang, bien au contraire, l'esprit est la *source* de toute valeur, « la valeur excédante, la plus-value absolue et donc sublime du sans-prix » (AC 94). L'Europe tient dès lors son identité culturelle en premier lieu à l'esprit, le capital « idéal » excédant la particularité et donnant lieu à l'*universel*. « La maxime de la maximalité, Derrida reprend, qui [...] n'est autre que l'esprit même, assigne à l'homme européen son essence [...]. » (AC 68) L'homme européen est dès lors un « homme d'univers »¹⁵⁹. La pensée de Husserl va dans le même sens. L'Europe n'est pas une identité « géographique, cartographique, comme si le cercle des hommes vivant ici ensemble sur un territoire devait être circonscrit comme humanité européenne », mais « l'unité d'une figure spirituelle »¹⁶⁰, caractérisée par un *telos* propre qui la voue, grâce à la philosophie, à l'universalité. Husserl

¹⁵⁵ Paul Valéry, « La crise de l'esprit, Note » (1919), dans *Essais quasi politiques, Œuvres*, Paris, Gallimard, coll. « La Pléiade », t. I, 1957.

¹⁵⁶ Edmund Husserl, *La crise de l'humanité européenne et la philosophie*, Paris, Hatier, 1992 [1935], p. 54.

¹⁵⁷ Paul Valéry, *op. cit.*, p. 995 ; cité dans AC 27.

¹⁵⁸ *Ibid.* ; cité dans AC 28. Valéry souligne.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 1058 ; cité dans AC 73.

¹⁶⁰ Edmund Husserl, *op. cit.*, p. 54.

affirme qu' « il y a en elle [l'Europe] quelque chose d'insigne à quoi tous les autres groupes de l'humanité eux-mêmes sont sensibles, quelque chose qui, abstraction faite de toute utilité, les pousse à s'eupéaniser plus ou moins, alors que nous, si nous nous comprenons bien, nous ne nous indianiserons par exemple jamais »¹⁶¹. L'esprit européen se traduit chez Husserl en termes de Raison : c'est elle qui garantit l'avènement d'une communauté supranationale s'appuyant sur des valeurs européennes universelles. L'Europe s'imagine donc encore comme un cap, un *exemple* pour la civilisation mondiale en général. Elle est la pointe finale, le *telos*, l'idole :

L'idée de *l'exemplarité* est l'idée de l'idée européenne, son *eidos*, à la fois comme *arkhè* – idée de commencement mais aussi de commandement (le cap comme la tête, lieu de mémoire capitalisante et de décision, encore le capitaine) – et comme *telos* – idée de la fin, d'une limite qui accomplit ou met un terme, au bout de l'achèvement, au but de l'aboutissement. (AC 29 ; Derrida souligne)

Derrida remarque que le discours traditionnel sur l'Europe n'a guère changé depuis Valéry et Husserl. Ainsi, en 1953, François de Menthon, alors président de l'Assemblée consultative du Conseil de l'Europe¹⁶², déclare que « [I]es concepts élaborés par elle [l'Europe] pour la vie individuelle ou pour la vie sociale ne l'ont jamais été en fonction d'une race ou d'un continent ; à travers les siècles, elle a assimilé des hommes de races et de continents divers, et cette œuvre se poursuit »¹⁶³. Pareillement, Denis de Rougemont estime toujours que l'Europe est le « centre du monde humain »¹⁶⁴. Elle a fait le monde en ce sens qu'elle l'a « découvert, exploré, exploité, réveillé, mis en marche vers son unité »¹⁶⁵. De Rougemont souligne également le caractère universel de l'Europe : elle a porté ses valeurs au monde entier. Plus récemment, Edgar Morin affirme que l'Europe doit apporter à elle-même et au monde « la conscience d'un grand dessein »¹⁶⁶. Aussi pour la France est-il réservé de jouer un « rôle pionnier » dans l'élaboration de l'idée européenne, précisément parce que « sa culture possède un héritage d'universalisme »¹⁶⁷. À ce propos, le « *Sonderweg* »¹⁶⁸ de l'Allemagne et de la France est à signaler. Le destin de ces deux pays a toujours été intimement lié à celui de l'Europe même. L'Europe est le centre géographique, politique et même culturel et social du monde, d'après Thomas Mann¹⁶⁹, et elle doit faire contrepoids au pou-

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 56.

¹⁶² L'Assemblée consultative est couramment dénommée Assemblée parlementaire depuis 1974. Cet organe délibératif du Conseil européen a été mis en place afin de préparer l'intégration politique et économique des pays de l'Europe. La première séance de l'Assemblée a lieu à Strasbourg, le 10 août 1949. Après la présidence provisoire d'Edouard Herriot, les réunions sont dirigées par Paul-Henri Spaak. Celui-ci quitte sa présidence en 1951 en protestation contre les caprices du Royaume-Uni qui ne se montre pas très enthousiaste à l'égard de l'Europe. Spaak cède alors la place à François de Menthon.

¹⁶³ François de Menthon lors de la Table ronde de l'Europe en 1953, cité dans Viviane Obaton, *La promotion de l'identité culturelle européenne depuis 1946*, Institut européen de l'université de Genève, 1997, p. 49.

¹⁶⁴ Denis de Rougemont cité dans *Ibid.*, p. 48.

¹⁶⁵ *Ibid.*

¹⁶⁶ Edgar Morin, « À quand une Europe visionnaire ? », dans *Le Monde* du 10 mai 2005.

¹⁶⁷ « Entretien avec Edgar Morin », dans *Label France* 28 (juillet 1997). Le texte intégral se trouve sur le site du ministère des Affaires étrangères, www.diplomatie.gouv.fr/label_France/.

¹⁶⁸ Gérard Raullet, « L'Europe comme théorie critique », dans *L'identité philosophique européenne*, Jacques Poulain et Patrice Vermeiren (éds), Paris, L'Harmattan, 1993, p. 29 sq. Nous suivons le raisonnement de l'auteur en ce qui concerne le *Sonderweg* franco-allemand.

¹⁶⁹ Thomas Mann, *Betrachtungen eines Unpolitischen, Gesammelte Werke*, Frankfurt/Main, Fischer, 1960, t. 12, p. 111 ; cité dans *Ibid.*, p. 29.

voir américain et asiatique (russe, surtout). L'Allemagne et la France ont assumé, depuis l'après-guerre, le rôle de moteur pour réaliser ce destin européen. Ainsi l'Europe est « contrainte de trouver en son sein, dans le couple franco-allemand, les ressources spirituelles d'une identité dynamique, d'un pouvoir de médiation »¹⁷⁰. Derrida montre que le discours de la République reprend cette logique et présente la France comme un cap pour l'Europe. L'idéologie républicaine a toujours réclamé pour la France (et, en particulier, évidemment, pour Paris) un rôle d'avant-garde, un certain leadership démocratique, juridique, culturel, même moral. *L'autre cap* reprend un document officiel du ministère des Affaires étrangères qui déclare que « l'identité culturelle française serait donc *responsable* de l'*aujourd'hui* européen et donc, comme toujours, trans-européen, outre-européen » (cité dans AC 52 ; l'auteur souligne). En 2002, Jacques Chirac, Président de la République, déclame encore que

[c]onstruire et parfaire l'Europe au XXI^e siècle, c'est poursuivre la grande aventure de la France. Car l'Europe, si nous savons lui donner plus de légitimité et de puissance, aidera à faire entendre la grande voix de la France ; elle portera loin cette exigence, ces valeurs républicaines auxquelles nos compatriotes sont si profondément attachés et qui s'expriment si bien en français. Vive la République. Vive la France. Vive l'Europe.¹⁷¹

La France a dès lors à assumer une tâche exemplaire, celle notamment d'une avant-garde qui *s'avance* et qui fait avancer l'Europe :

L'Europe [et, de façon analogue, la France et aussi l'Allemagne] se tient pour une avancée – l'avant-garde de la géographie et de l'histoire. Elle s'avance comme une avancée, et à l'autre elle n'aura cessé de faire des avances : pour induire, séduire, produire, conduire, se propager, cultiver, aimer ou violer, aimer violer, coloniser, se coloniser elle-même. (AC 50)

L'Europe est donc le capitaine, le commandeur, le modèle, l'idée exemplaire. Ce rôle d'exemple, l'Allemagne et la France le jouent également et pleinement, au nom de l'Europe ; les deux pays se profilent comme le centre du centre, le noyau ou le cœur européen.

2. Une responsabilité singulière

Ce discours hégémonique et exemplariste sur l'Europe reste donc actuel mais déjà il date. Attribuer à l'Europe la responsabilité de témoigner pour l'universalité constitue pour Derrida « la définition la plus sûre, la plus rassurante de la *responsabilité comme irresponsabilité* » (AC 71 ; Derrida souligne), puisqu'un tel geste éclipse toutes les différences et les antinomies à l'intérieur du continent. La responsabilité de l'Europe est traduite systématiquement – et hypocritement – en identité : l'Europe « s'avance, se présente, s'introduit, se montre, donc *s'identifie* et se nomme » (AC 50 ; nous soulignons) en s'adjugeant la responsabilité d'être

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 31.

¹⁷¹ Jacques Chirac, « Discours sur l'Europe », Strasbourg, 6 mars 2002. On retrouve le texte intégral sur le site de l'Union européenne : http://europa.eu.int/constitution/futurum/documents/speech/sp060302_fr.pdf.

avant-garde. À condition que l'Europe se passe de son discours exemplaire, elle peut répondre de manière responsable de la pluralité qui la marque aujourd'hui. L'Union élargie à une Europe des 25 en 2004, il est devenu d'autant plus pénible de subordonner les diversités à une quelconque « identité » européenne. Derrida ajoute qu'il n'est même pas souhaitable de définir la particularité de l'Europe comme une identité pure. « Le propre d'une culture, dit-il, c'est de n'être pas identique à elle-même » (AC 16). Ceci vaut particulièrement pour l'Europe, comme l'avoue François de Menthon : « La diversité présente de nos cultures et de nos familles spirituelles, d'une nation à l'autre, et à l'intérieur même de chaque nation est un obstacle pour une définition concrète de l'unité spirituelle de l'Europe. »¹⁷² Maintenant que l'Europe politique (l'Union européenne) coïncide de plus en plus avec l'Europe géographique, la diversité d'héritages et de valeurs n'a donc fait que croître. Il n'y a presque plus de parenté culturelle possible dans cette multitude diversifiée. L'Ukraine ou la Turquie, par exemple, n'ont jamais fait partie de l'Europe historique, c'est-à-dire d'une certaine histoire de l'Europe, édiflée sur une base gréco-romaine et chrétienne (celle qu'évoque la Constitution). Le préambule de cette Constitution a d'ailleurs été l'objet d'un débat animé, précisément parce qu'il s'inspire des « héritages culturels, religieux et humanistes de l'Europe, dont les valeurs, toujours présentes dans son patrimoine, ont ancré dans la vie de la société le rôle central de la personne humaine et de ses droits inviolables et inaliénables, ainsi que le respect du droit »¹⁷³. Surtout la séquence sur l'héritage religieux a fait coulé beaucoup d'encre. La discussion touchait réellement aux valeurs sur lesquelles repose l'Europe, et elle a clairement démontré l'impossibilité de déterminer son identité une fois pour toutes. En effet, l'Europe est bel et bien une communauté politique depuis l'après-guerre, mais il lui manque cette parenté culturelle. Ainsi Denis de Rougemont raconte que Jean Monnet, « père de l'Europe »¹⁷⁴, avait dit peu avant sa mort que « si c'était à recommencer, je commencerais par la culture »¹⁷⁵. Malgré les différences entre les États membres, l'Europe doit néanmoins être unifiée, mais « unifier ne saurait signifier appauvrir, et nos concepts européens devront pouvoir assembler cet ensemble incomparable de nos patrimoines particuliers »¹⁷⁶. Dans la même ligne de pensée, Edgar Morin appelle l'Europe « un *Complexe* (complexus : ce qui est tissé ensemble) dont le propre est d'assembler sans les confondre les plus grandes diversités et d'associer les contraires de façon non séparable »¹⁷⁷. Derrida, de sa part, tente de penser le rapport entre ces diversités non pas de façon dialogique, comme le fait Morin, mais de façon aporétique.

Dans ce temps de crise, l'Europe se penche sur elle-même, et tâche de se re-nommer. C'est précisément ce que Derrida tente d'éviter dans *L'autre cap*. Il refuse de chercher l'identité de l'Europe dans la réaffirmation de ses valeurs et l'assignation d'une tâche exemplaire ; il essaie plutôt de penser la profonde ambivalence plurielle de l'Europe. Néanmoins, comme l'ont déjà signalé François de Menthon et Edgar Morin, il faut que l'Europe constitue une commu-

¹⁷² François de Menthon lors de la Table Ronde, cité dans Viviane Obaton, *op. cit.*, p. 38.

¹⁷³ *Projet de Traité établissant une Constitution pour l'Europe*, Préambule. À consulter sur le site de l'Union européenne, europa.eu.int/constitution/index_fr.htm.

¹⁷⁴ En 1950, Jean Monnet et Robert Schuman présentent le plan de la Communauté du Charbon et de l'Acier (CECA) et jettent ainsi les bases d'une future Union européenne.

¹⁷⁵ « Denis de Rougemont tel qu'en lui-même » [entretien], dans *Cadmos* 33 (printemps 1986), p. 13.

¹⁷⁶ François de Menthon lors de la Table Ronde, cité dans Viviane Obaton, *op. cit.*, p. 37.

¹⁷⁷ Edgar Morin, *Penser l'Europe*, Paris, Gallimard, 1987, p. 22.

nauté. Derrida signale alors une double tâche qui a son lieu dans l'intervalle entre identité et différence, entre universalité et singularité. La double responsabilité dont il est question ici semble se situer à deux niveaux : d'abord, au niveau microstructural, l'Europe doit trouver une équilibre entre l'organisation englobante qui est l'Union européenne, et les différents héritages et valeurs de ses nombreux États membres. Afin de former une unité puissante qui laisse intactes l'identité et le caractère particulier des nations et des régions, l'Union devrait être conçue selon le modèle fédéral. Ainsi doit-elle respecter « l'égalité des États membres devant la Constitution ainsi que leur identité nationale, inhérente à leurs structures fondamentales politiques et constitutionnelles, y compris en ce qui concerne l'autonomie locale et régionale »¹⁷⁸. Derrida est très sensible, en raison justement de l'équilibre fragile entre identité et différence, à la question du lieu – ou, la question de la capitale. « Y a-t-il lieu, y a-t-il désormais *un lieu* pour une capitale de la culture européenne ? » (AC 38 ; Derrida souligne) se demande-t-il. En effet, la question du lieu, c'est-à-dire celle du centre ou de l'hégémonie, est devenue extrêmement compliquée.

C'est dans cette direction (si on pouvait encore la dire et l'identifier) que nous nous demandions en quels termes nouveaux, et selon quelle autre topologie, se poserait aujourd'hui la question du *lieu* pour une capitale de la culture européenne, d'un lieu symbolique au moins qui ne soit ni strictement politique (lié à l'implantation de quelque institution étatique ou parlementaire), ni centre de décision économique ou administratif, ni une ville choisie en raison de son site géographique, pour la taille de son aéroport ou une capacité d'accueil de ses infrastructures hôtelières à la mesure du volume d'un Parlement européen (c'est la fameuse compétition Bruxelles/Strasbourg). (AC 47-48 ; Derrida souligne)

Comment peut-on résister tant à une autorité centralisatrice comme instance de contrôle et d'uniformisation qu'à la dispersion de l'Europe en une « multiplicité d'idiomes enclavés ou de petits nationalismes jaloux et intraduisibles » (AC 41) ? Derrida ne formule pas de réponse décisive mais renvoie entre autres à la puissance (positive) des médias qui augmentent, de nos jours, les lieux de production, évitant ainsi qu'une hégémonie s'installe. Cette réaction est comparable à celle d'Edgar Morin, qui définit l'espace européen comme « polycentrique »¹⁷⁹ : il n'y pas de pouvoir centralisateur qui assurerait l'ordre, mais au contraire des hiérarchies fragiles et incessamment contestées. Ensuite, au niveau macrostructural, l'Europe ne saurait se replier sur elle-même. Elle doit commémorer et conserver son héritage, mais en même temps s'ouvrir, se critiquer et accueillir l'A/autre. D'une part, nous devons donc être Européens et nous faire les gardiens d'une certaine mémoire européenne (même si cette mémoire n'est pas indivise). Derrida nous invite à « lutter pour ce que représente ce nom [Europe] aujourd'hui, avec la mémoire des Lumières, certes, mais aussi avec la conscience coupable et assumée des grimes totalitaires, génocidaires et colonialistes du passé »¹⁸⁰. D'autre part, cependant, l'Europe doit s'ouvrir à ce qu'elle n'est pas, à ce qu'elle n'a jamais été et à ce qu'elle ne sera pas. C'est à elle qu'incombe la tâche difficile de répondre des apories auxquelles elle est confrontée, et cela « au-delà de tous les programmes épuisés, épuisants mais

¹⁷⁸ *Projet de Traité établissant une Constitution pour l'Europe*, art. I-5.

¹⁷⁹ Edgar Morin, « Pour une politique de civilisation » [entretien], dans *La pensée de midi*, n° 7 (printemps 2002), p. 48.

¹⁸⁰ Jacques Derrida, « Une Europe de l'espoir », dans *Le Monde diplomatique* de novembre 2004.

inoubliables [...] de l'*eurocentrisme* et de l'*anti-eurocentrisme* » (AC 18 ; Derrida souligne) – « Soyons imaginatifs et ouverts »¹⁸¹. Une Europe autre que soi-même, voilà la raison pour laquelle Derrida adopte une attitude singulière et hésitante face à ce « vieux nom ». Il faut, dit-il, « prendre très au sérieux le vieux nom d'Europe » et, en même temps, « ne le prendre prudemment, légèrement, qu'entre guillemets, comme le meilleur paléonyme, dans une certaine situation, pour ce que nous (nous) rappelons ou ce que nous (nous) promettons » (AC 80). L'Europe promet et rappelle un certain héritage, un certain capital et un certain cap. Partant, Derrida se sent en quelque sorte forcé de reprendre les vieux noms, d'y souscrire, « mais d'une main seulement, car j'en garde une autre pour écrire ou chercher autre chose » (AC 68). En un double geste donc, Derrida déconstruit le nom et l'idée même de l'Europe. Sa réponse est provisoire, inconclusive, et ne relève ni du « oui » ni du « non » : elle refuse de synthétiser (*Aufheben*) la double injonction. L'identité instable de l'Europe explique l'hésitation de la part de Derrida quand il parle de « nous les Européens »¹⁸². Ce « nous » se justifie uniquement par la double responsabilité dont nous sommes chargés, et n'indique en rien une identité. On pourrait relier cette idée, ne fût-ce que très partiellement, à celle de l'Europe en tant que « communauté de destin » telle que la conçoit Edgar Morin. À l'opposition du discours traditionnel, Derrida dissocie les notions d'identité et de responsabilité (dont seulement la dernière garantit l'avenir de l'Europe). Toutefois, il se contredit sur ce point quand il se demande : « Et si c'était cela, l'Europe [...] ? Ouverture et non-exclusion dont l'Europe aurait en quelque sorte la responsabilité même ? dont l'Europe *serait*, de façon constitutive, cette responsabilité même ? Comme si le concept même de responsabilité répondait, jusque dans son émancipation, d'un acte de naissance européen ? » (AC 22 ; Derrida souligne). Ici, la responsabilité de l'Europe, c'est-à-dire son double devoir d'ouverture et de repli, est constitutive de l'identité européenne. Or, n'est-ce pas là justement l'assimilation que Derrida vient de mettre en cause dans le discours traditionnel ?

3. Plaidoyer pour l'Europe

À tout bien considérer, la position adoptée dans *L'autre cap* n'a rien de surprenant : hésitant entre un « oui » et un « non », Derrida tente de sauvegarder les différences et les ambivalences au sein même de l'Europe, tout en reconnaissant la nécessité de l'idée de « communauté ». Il dénonce le discours traditionnel qui attribue à l'Europe le rôle d'avant-garde, mais dissocie les notions d'identité et de responsabilité si souvent confondues. Sous cet angle, l'article « Europe : Plaidoyer pour une politique extérieure commune » a de quoi étonner le lecteur avisé. La signature de Derrida sous le texte de Habermas est en effet fort problématique, vu que certaines propositions polémiques qui y figurent s'opposent diamétralement aux idées plus sophistiquées, plus nuancées aussi, de Derrida dans *L'autre cap*. Là il rejette sans équivoque aucune le discours hégémonique et exemplariste sur l'Europe, alors que l'article

¹⁸¹ Dominique de Villepin, « Discours sur l'Europe », Marseille, 2 décembre 2002. On retrouve le texte intégral sur le site de l'Union européenne (http://europa.eu.int/constitution/futurum/documents/speech/sp021202_fr.pdf).

¹⁸² Il en va de même pour « nous les philosophes » ou « nous les Juifs ». Cf. Jacques Derrida, « Je suis en guerre contre moi-même » [entretien], dans *Le Monde* du 12 octobre 2004. L'entretien est ensuite republié comme *Apprendre à vivre enfin. Entretien avec Jean Birnbaum*, Paris, Galilée, 2005, p. 40.

de Habermas affirme entre autres que « [l']avant-garde du noyau dur ne doit pas se figer en 'petite Europe' ; comme ce fut bien souvent le cas, elle doit être la locomotive » (EP). Voilà donc un Derrida qui assigne à l'Europe une tâche exemplaire. En outre, il est dit que le « noyau européen », c'est-à-dire l'axe France-Allemagne, doit diriger la mission civilisatrice. Habermas et Derrida réinstaurent ainsi l'hégémonie franco-allemande qui esquissera la trajectoire européenne. Personne n'aurait pu soupçonner à ce moment-là que précisément la France rejetterait la Constitution européenne. Le teneur du texte traduit moins une attitude de négociation qu'un eurocentrisme déterminé. Habermas et Derrida déclarent que l'Europe devrait occuper une position politique plus importante sur la scène internationale. L'année suivante, Derrida répète la même idée dans *Le Monde diplomatique* : l'Europe sera « un moteur de l'altermondialisation, son laboratoire même »¹⁸³. Le discours de Derrida ressemble beaucoup à celui des néolibéraux, tenu par les chefs d'État et de gouvernement européens. Il suffit d'analyser les interventions de Jacques Chirac (« le monde a besoin d'Europe »¹⁸⁴) et de Villepin (l'Europe comme « modèle unique »¹⁸⁵) pour s'en convaincre, ou, très récemment, celle du Premier ministre belge, Guy Verhofstadt, qui rêve des « États-Unis d'Europe »¹⁸⁶. À la longue, il est devenu même très difficile de ne pas confondre le discours politique et intellectuel. C'est bien Derrida qui déclare que

[n]ous devons lutter, donc, pour ce que l'Europe garde d'irremplaçable dans le monde à venir, pour qu'elle devienne plus qu'un marché ou une monnaie unique, plus qu'un conglomérat néo-nationaliste, plus qu'une nouvelle force armée, bien que, sur ce point, je sois tenté de penser qu'elle a besoin d'une puissance militaire et d'une politique extérieure capable de soutenir une ONU transformée, avec son siège en Europe, et ayant les moyens de mettre en œuvre ses résolutions sans s'en remettre aux intérêts ou à l'opportunisme unilatéral de la puissance techno-économico-militaire des États-Unis¹⁸⁷.

Grâce au ministre d'Affaires étrangères prévu par la Constitution, l'Europe sera capable de « [jeter] son poids dans la balance, au niveau international et dans le cadre des Nations unies, et [faire] pièce à l'unilatéralisme hégémonique des États-Unis. » (EP). L'identité européenne se greffe donc sur la responsabilité qu'elle a à assumer : contre-balancer la puissance des États-Unis, qui fonctionnent alors en même temps comme « modèle et [...] contre-modèle de cette nouvelle forme 'd'europatriotisme' »¹⁸⁸. C'est le 15 février 2003, pendant une vague de manifestations contre l'invasion américaine en Iraq, qu'est née selon les auteurs une opinion publique européenne. Deux remarques s'imposent. Tout d'abord, il serait inexact de qualifier l'opposition à la guerre d'« européenne ». Dans le même week-end, on a assisté à des démonstrations massives dans tous les continents, et non pas seulement en Europe : à Mexico City, à Moscou, à Vancouver, à Istanbul, à Johannesburg, etc. Puis, reste à savoir si la cons-

¹⁸³ Jacques Derrida, « Une Europe de l'espoir », *op. cit.*

¹⁸⁴ Jacques Chirac, « Discours sur l'Europe », *op. cit.*

¹⁸⁵ Dominique de Villepin, « Discours sur l'Europe », *op. cit.*

¹⁸⁶ Guy Verhofstadt, *Les États-Unis d'Europe*, Bruxelles, Luc Pire, 2006. Verhofstadt reprend en fait un vieil appel de Winston Churchill à l'édification de « quelque chose comme les États-Unis d'Europe », dans son discours du 19 septembre 1946 à l'Université de Zurich.

¹⁸⁷ Jacques Derrida, *op. cit.*

¹⁸⁸ Justine Lacroix, « Esprit européen, es-tu là ? », 3 mars 2005, disponible sur le site d'EuropePlus, www.europeplusnet.info/article_555.html.

truction d'une identité européenne basée sur l'opposition aux Etats-Unis unifiera l'Europe. La guerre en Iraq a dévoilé, par contre, le profond désaccord qui divise l'Europe, division que les Américains n'ont pas tardé à exploiter (assez cyniquement) : Donald Rumsfeld, secrétaire à la Défense aux Etats-Unis, taxe les pays opposés à la guerre de « vieille Europe », et les alliés de George W. Bush de « nouvelle Europe ». Qui plus est, en désignant l'Europe comme une avant-garde susceptible d'équilibrer la politique mondiale, et puis la France et l'Allemagne comme animateurs de ce processus, Derrida et Habermas accomplissent un double geste d'exclusion : non seulement les autres continents (l'Afrique, l'Asie et l'Océanie) n'entrent pas en ligne de compte, mais encore il semble qu'uniquement le « noyau dur » européen serait capable de s'engager dans la nouvelle voie. L'Europe se replie sur elle-même et s'identifie donc à nouveau à un centre, comme elle l'a toujours fait dans son discours traditionnel. Si l'objectif des deux auteurs était de contrebalancer l'hégémonie américaine, impératif contraignant en effet, ils auraient dû le faire *avec* les autres peuples, au lieu d'*en leur nom*. Certes, l'Europe devrait faire prévaloir son autorité politique – l'invasion américaine en Iraq a clairement démontré son rôle accessoire et son impuissance aujourd'hui sur le plan mondial –, mais n'y a-t-il pas pour elle une voie *autre* que celle de l'opposition ou celle du transfuge ? La prise de position radicale de Habermas et de Derrida rappelle les paroles de Bush du 6 novembre 2001 : « You're either with us or against us »... Pourquoi Derrida ne cherche-t-il pas, comme il l'a fait tant de fois, une troisième voie ? une voie qui ne relève pas du simple « either/or » ? La signature de Derrida en bas de l'article soulève donc de graves questions. Il est difficile à croire qu'il a changé d'avis quant au futur et à la responsabilité de l'Europe pendant les douze ans qui séparent *L'autre cap* du « Plaidoyer ». Les affirmations de 2003 ne concordent pas, voire sont en contradiction flagrante, avec l'éthique derridienne. Est-ce que Derrida a mal mesuré la portée du texte de Habermas avant de le signer ? C'est peu probable. Faut-il alors interpréter le geste de Derrida comme une tentative de réconciliation avec Habermas ?¹⁸⁹ Peut-être, mais cela signifierait que l'importance du texte ne relèverait pas de sa teneur politique. Ou Derrida s'est-il senti en quelque sorte forcé de prendre position plus catégoriquement au sujet de l'Europe ? Mais d'où alors cette urgence ? L'hypothèse la plus probable présume que Derrida a accordé son discours sur l'Europe avec le projet du mouvement altermondialiste qui l'occupe pendant ces années-là. La question reste en suspens pour le moment, et rend l'engagement derridien pour l'Europe profondément problématique. Il semble qu'ici, Derrida est avant tout « en guerre contre soi-même »¹⁹⁰.

¹⁸⁹ Nous devons cette idée à un échange avec Michel Lisse sur ce sujet. Il est vrai que, pendant les années quatre-vingt surtout, Habermas et Derrida (en tant que représentant du « postmodernisme ») se sont brouillés plus d'une fois. L'on pourrait reconstruire la discussion à travers une lecture du *Philosophische Diskurs der Moderne : Zwölf Vorlesungen* (Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1986) où Habermas s'attaque à Derrida et à la déconstruction, et de la réaction de Derrida dans par exemple « Y a-t-il une langue philosophique ? » (dans *Points de suspension. Entretiens*, Élisabeth Weber (éd.), Paris, Galilée, 1990, pp. 229-240). En 2002, les deux penseurs ont établi une solidarité politique, « mettant de côté les différends qui ont pu les opposer par le passé », comme le note Derrida lui-même dans la remarque préliminaire au texte sur l'Europe. Ils accordent ensemble un entretien à Giovanna Borradori suite aux attentats du 11 septembre 2001 (*Philosophy in a Time of Terror : Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*, Chicago, University of Chicago Press, 2003) et, quelques mois plus tard, appellent donc à la renaissance de l'Europe.

¹⁹⁰ Cf. Jacques DERRIDA, *Apprendre à vivre enfin*, p. 47 sq. Nous rappelons encore le titre original de l'entretien, « Je suis en guerre contre moi-même ».

Chapitre quatrième : Marx

1. « Je ne suis pas marxiste »

« Saluer Marx, c'est bien le moment ! » (SM 145) Première question : pourquoi Derrida se met-il à parler sur Marx si tard, en 1993 ? Comment justifier le long silence quant au marxisme ? Quelles en étaient les raisons ? Tout d'abord, Derrida souligne qu'il n'a jamais été marxiste ni communiste – du moins si cela veut dire qu'il n'a pas été affilié à un parti marxiste ou communiste. Au moment où une grande partie de l'avant-garde intellectuelle célèbre un certain « retour à Marx », Derrida hésite. À partir des années cinquante-soixante déjà, le monde occidental est au courant des crimes terrifiants commis par le régime stalinien¹⁹¹ – bien que, à ce moment-là, ces révélations n'aient pas encore l'impact qu'elles auront deux décennies plus tard. Ce savoir, affirme Derrida, a contribué à son hésitation envers le marxisme orthodoxe (de parti) : « Why didn't I join [the Party] ? What history later made more obvious and notorious than ever in France, what was already known and accessible to anyone who was not sleeping or pretending to sleep, what in the end will have caused the degeneration of the Party [...] were things that I was sensitive to [...]. » (PF 198) En fait, c'est surtout le poids du Parti qui a fait écran entre Derrida et le communisme. Parmi les réserves qui l'ont tenu à l'écart de l'engagement communiste, Derrida mentionne également des désaccords « théoriques » en ce qui concerne la question de l'histoire et de l'historicité, et l'ontologie matérialiste. Dans « Politics and Friendship », il confie à Michael Sprinker : « I constantly felt, not like raising objections, but like saying : 'You have to slow down. What is an object ? What is a scientific object ?' » (PF 188). Derrida prend l'exemple d'Althusser qui, selon lui, ne pose pas de questions « fondamentales » ou « généalogiques », c'est-à-dire qu'il s'installe dans l'évidence de son objet sans interroger les prémisses de sa recherche. Derrida interprète cette attitude comme un manque de radicalité et une relation trop dogmatique face au propre discours. Derrida est donc comme paralysé devant quelque chose qui ressemblait à une sorte de « théorétisme avec un T majuscule » (PF 188). Néanmoins, malgré les allusions fragmentaires, même lacunaires et marginales, au marxisme dans le travail de Jacques Derrida, on est frappé d'une certaine insistance. Même s'il n'a « pas été marxiste » au sens stricte du terme, Derrida reconnaît que, « comme tous les gens de ma génération, sans être marxiste, j'ai naturellement été nourri de l'héritage marxiste »¹⁹². Il s'en tient à renoncer au simple rejet du marxisme : son silence constitue « un blanc qui [signifie] que le marxisme n'[est] pas attaqué comme tel ou tel autre confort théorique »¹⁹³. Le blanc n'est donc pas neutre, bien au contraire : Derrida choisit délibérément de ne pas participer à un « concert antimarxiste »¹⁹⁴.

¹⁹¹ On se souvient, par exemple, des événements en Hongrie en 1956 – et du rapport sur Staline présenté par Kroutchev la même année lors de la séance du XX^e congrès du Parti communiste d'Union soviétique.

¹⁹² Jacques Derrida, « Du marxisme. Dialogue avec Daniel Bensaïd » [entretien], dans Idem, *Sur Parole. Instantanés philosophiques*, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube, 2005, p. 118.

¹⁹³ Derrida lors d'une discussion suivant l'intervention de Jacob Rogozinski, « Déconstruire – la révolution », dans *Les fins de l'homme : à partir du travail de Jacques Derrida*, Colloque de Cérisy (23 juillet – 2 août 1980), Idem et Jean-Luc Nancy (éds), Paris, Galilée, 1981, p. 527.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 526.

Sa fascination pour le texte marxiste et surtout pour son élan révolutionnaire l'empêche à ce moment d'entamer la déconstruction.

Le silence de Derrida vis-à-vis de ce nom propre, « Marx », est donc très ambigu, dans ce sens qu'il est inspiré par deux intuitions contradictoires. Cette hésitation marque toujours l'engagement derridien, et influence donc aussi sa prise de position face au marxisme. Ce que Derrida appelle « responsabilité », c'est ici défendre et là déconstruire le texte marxiste – on peut le dire sans relativisme – selon la singularité des contextes et des enjeux. « Vous le savez, confie-t-il à Elisabeth Roudinesco, les choix politiques sont souvent déterminés par des accentuations plutôt que par des oppositions nettement définies : je suis ceci *ou* cela. Non, je suis ceci *et* cela ; et je suis *plutôt* ceci que cela, selon les situations et les urgences. » (DQD 45 ; Derrida souligne) Dans les années cinquante-soixante, toutefois, en pleine Guerre Froide, il n'y a pas de place pour de telles évaluations sophistiquées ; très peu d'intellectuels ont pu ou su résister à l'extrême polarisation idéologique¹⁹⁵. Le témoignage de Derrida dans *Moscou aller-retour* rappelle l'atmosphère intellectuelle dans ces années-là et la « terrifiante intimidation politico-théorique du type stalinien ou néo-stalinien » (MA 46). On se souvient à ce propos de l'entretien que Derrida a accordé à Jean-Louis Houbedine et à Guy Scarpetta, tous les deux associés à *Tel Quel*¹⁹⁶. Les intervieweurs poussent Derrida à choisir son camp et signalent très explicitement la nécessité d'une rencontre entre la déconstruction et le texte marxiste. Ils demandent même des comptes à Derrida pour les « lacunes » dans son œuvre à cet égard. Derrida, de sa part, souligne à plusieurs reprises que « les choses ne sont pas si simples »¹⁹⁷. Il appelle à la prudence et surtout à la patience : une élaboration théorique serait « *encore à venir* »¹⁹⁸. L'annonce d'un ajointement entre déconstruction et marxisme date donc déjà du début des années soixante-dix (mais Derrida est sollicité de le faire déjà depuis les années soixante) et a engagé des critiques à constamment rappeler Derrida à sa promesse. Plusieurs d'entre eux n'ont même pas attendu la réponse et ont entamé la « (ré)conciliation » entre déconstruction et marxisme¹⁹⁹, effectuant ainsi une politisation extrême de la pensée derridienne – d'ailleurs à l'exaspération de Derrida lui-même²⁰⁰. D'autres ont vivement reproché à Derrida son silence : « where was Jacques Derrida when we needed him, in the long

¹⁹⁵ Cf. Koenraad Geldof, *Le littéraire et le social : fonctions et modalités de la littérature chez Michel Foucault*, cours de critique littéraire à la KUL, 2005-2006.

¹⁹⁶ Jacques Derrida, « Positions » [entretien], dans Idem, *Positions*, Paris, Minuit, 1972, pp. 51-133.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 87.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 85 ; Derrida souligne.

¹⁹⁹ Cf. le travail de Gayatri Chakravorty Spivak : « Revolutions That As Yet Have No Model : Derrida's 'Limited Inc' », dans *Diacritics*, vol. 10 (1980), n° 4 ; « Il faut s'y prendre en s'en prenant à elles », dans *Les fins de l'homme*, *op. cit.*, pp. 505-515 ; « Marx After Derrida », dans *Diacritics*, vol. 15 (1985), n° 4 ; « Speculations on Reading Marx : After Reading Derrida », dans *Post-Structuralism and the Question of History*, Derek Attridge et al. (éds.), Cambridge, Cambridge University Press, 1987, pp. 30-62 ; *In Other Worlds : Essays in Cultural Politics*, New York, Routledge, 1988. Spivak insiste surtout sur la récurrence de termes de l'économie politique dans les textes derridiens (« argent », « valeur », « don ») et tente de relier certains concepts déconstructionnistes tels que celui de « supplémentarité » à la théorie marxiste. Voir aussi l'issue de *Diacritics* consacrée à la même problématique (« Marx after Derrida », *Diacritics* vol. 15 (1985), n°4) et la tentative de Michael Ryan (*Marxism and Deconstruction : A Critical Articulation*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1986), qui mentionne le mouvement féministe radical et le mouvement autonomiste en Italie comme deux exemples d'une politique socialiste « déconstruite ». Plus récemment, on a vu Aijaz Ahmad, « Reconciling Derrida : 'Specters of Marx' and Deconstructive Politics », dans *Ghostly Demarcations. A Symposium on Jacques Derrida's Specters of Marx*, Michael Sprinker (éd.), London, Verso, 1999, pp. 88-109.

²⁰⁰ Derrida s'en prend surtout à ladite « réconciliation » ou « affiliation », geste que l'on pourrait seulement effectuer si l'on n'a pas bien lu son texte : « The effects of thus skimming through my text on the fly are not limited to the hastily formed impression that it is a gesture of 'reconciliation' (my book is obviously anything but that [...]). » (« Marx & Sons », dans *Ghostly Demarcations*, *op. cit.*, p. 228) ; « Had my major concern been 'reconciliation', [...] I would have written a very different book. » (p. 225)

dark night of Reagan-Thatcher ? »²⁰¹ « Le silence était conjoncturel » (PF 197), confirme Derrida. « I don't say that silence was *right* or in general *the only possibility*. It was the one that *I believed* right and the only one of which I myself at that place and time was *capable*. » (PF 197-198 ; Derrida souligne) Choix un peu ambigu donc, en partie regretté aussi, mais certainement compréhensible. Seulement en 1993, après l'effondrement du mur de Berlin, Derrida croit finalement pouvoir « faire ce geste » qu'il a voulu faire depuis si longtemps :

[J]'ai pu faire, enfin, dans *Spectres de Marx*, un geste dont j'avais cru devoir m'abstenir auparavant. Pendant des années, [...] je ne pouvais ni souscrire au geste althussérien (un certain retour à Marx), ni le dénoncer ou le critiquer depuis un lieu qui eût été celui de l'anticommunisme, de l'antimarxisme ou même celui du parti communiste. J'ai donc été longtemps comme réduit au silence, un silence assumé aussi, presque choisi, mais un peu douloureux devant ce qui se passait tout près de moi. (DQD 113)

Spectres de Marx constitue ainsi la réponse après une longue attente (« *Specters of Marx* was already meant to be, after its fashion, a kind of 'response', and only a response – as much to a direct invitation as to an urgent injunction, but also to a longstanding demand », MS 213) – mais non pas nécessairement la réponse attendue (« ce que nous disons ici ne fera plaisir à personne », SM 144). Le temps est venu pour Derrida d'entamer une déconstruction raffinée du marxisme – ou, mieux, d'un *certain* marxisme –, toujours avec le même goût du paradoxe et de l'aporie :

Specters of Marx is not only a text which, no more than any other, cannot efface or deny all filiation and affiliation. On the contrary: it assumes more than one, and explains why. This multiplicity changes everything. The book also does something else that can seem contradictory, explaining and justifying the contradiction [sic]. Yes, it is possible to articulate several apparently contradictory gestures, simultaneously or successively, in one and the same book. For example, I invoke the authority of Marx [...], but it can also happen that, having spoken 'for him', I also speak 'against him': in the *same* book, without suspecting that this was against the rules! Or that one had to choose: to be 'for' or 'against' Marx, as in a polling booth! (MS 230-231)

La déconstruction est possible en 1993, et urgente : « Ce sera toujours une faute de ne pas lire et relire et discuter Marx. [...] Ce sera de plus en plus une faute, un manquement à la responsabilité théorique, philosophique, politique. » (SM 35) Il n'y aura pas d'avenir donc, sans la mémoire et l'héritage de Marx. Derrida déclare que « [n]ous habitons un monde, certains diraient une culture, qui garde, de façon directement visible ou non, à une profondeur incalculable, la marque de cet héritage. » (SM 36)

²⁰¹ Terry Eagleton, « Marxism without Marxism », dans *Ghostly Demarcations*, *op. cit.*, p. 83.

2. « Le monde va mal »

« Saluer Marx, c'est bien le moment ! » Deuxième question : pourquoi parler *maintenant* ? à un moment où le monde entier signe l'arrêt de mort de Marx et du communisme ? Derrida pressentit la critique et anticipe : c'est qu'il « [croit] à la vertu politique du contretemps » (SM 145). Après l'effondrement du mur de Berlin en 1989, la soi-disant victoire du néocapitalisme est devenue un motif très puissant de la rhétorique politicienne : « Marx est mort, le communisme est mort, bien mort, avec ses espoirs, son discours, ses théories et ses pratiques, vive le capitalisme, vive le marché, survive le libéralisme économique et politique ! » (SM 90) Le succès du livre de Francis Fukuyama, *La Fin de l'histoire et le Dernier Homme*²⁰², et la thèse de la fin de l'histoire ne font que confirmer cet élan optimiste. Derrida s'en prend toutefois à ladite « fin » (la fin de l'homme, fin de la philosophie, la fin de l'histoire, et, évidemment, la fin du communisme et du marxisme) et déclame contre le « ton apocalyptique »²⁰³ de l'ouvrage de Fukuyama : le monde précipiterait tout droit vers la fin de l'Histoire, c'est-à-dire vers la démocratie libérale comme *telos* ultime. Le discours apocalyptique présente clairement des fissures, ce que Derrida ne tarde pas à révéler :

Mais que penser aujourd'hui de l'imperturbable légèreté qui consiste à chanter le triomphe de [...] « l'universalisation de la démocratie libérale occidentale comme point final du gouvernement humain », la « fin du problème des classes sociales » ? Quel cynisme de la bonne conscience, quelle dénégation maniaque peut faire écrire, sinon croire que « tout ce qui faisait obstacle à la reconnaissance réciproque de la dignité des hommes, toujours et partout, a été réfuté et enterré par l'histoire ! » ? (SM 130-131)

1. Allan Bloom, cité dans *Lignes*, « Logiques du capitalisme », n° 18, janvier 1993, p. 30 par Michel Surya qui rappelle justement que Bloom fut le « maître et laudateur » de Fukuyama.

Quelle hypocrisie, dit Derrida, de prétendre que l'humanité serait arrivée à son aboutissement, à sa « destination » : c'est minimiser « les deux guerres mondiales, les horreurs du totalitarisme – nazi, fasciste et stalinien –, les massacres de Pol Pot, etc. » (SM 99). Derrida y ajoute dix autres « plaies » qui permettent à douter de la « bonne nouvelle » de Fukuyama : le chômage, la politique d'immigration, la guerre économique, les contradictions du marché libéral, l'aggravation de la dette extérieure, l'industrie et le commerce de l'armement, l'extension de l'armement atomique, les guerres interethniques, les « États-fantômes » tels que la mafia et le consortium de la drogue, et l'état du droit international et de ses institutions (cf. SM 134-139). Il accuse Fukuyama de négliger une « évidence macroscopique, faite d'innombrables souffrances singulières » : « jamais la violence, l'inégalité, l'exclusion, la famine et donc l'oppression économique n'ont affecté autant d'êtres humains, dans l'histoire de la terre et de l'humanité. » (SM 141) Ladite mondialisation est, apparemment, déjà en crise. Le « tableau noir » du monde qu'esquisse Derrida dans *Spectres de Marx* rappelle *La*

²⁰² Francis Fukuyama, *La Fin de l'histoire et le Dernier Homme*, D. A. Canal (trad.), Paris, Flammarion, 1992.

²⁰³ Cf. aussi Jacques Derrida, *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*, Paris, Galilée, déjà en 1983. La fin de l'Histoire est également un thème récurrent dans la philosophie hégélienne et, évidemment, marxiste. Ainsi la principale source d'inspiration pour *La Fin de l'histoire et le Dernier Homme* a-t-elle été la lecture de Hegel par Kojève.

Misère du monde de Pierre Bourdieu. Le sociologue y essaie de déceler les causes de la misère sociale sous ses formes modernes en analysant le fonctionnement de certaines institutions et, évidemment, l'influence des médias. La conclusion des deux auteurs est pareillement pessimiste : « Le monde va mal » (SM 129). Aussi Bourdieu plaide-t-il en faveur d'un nouveau discours politique qui serait capable de répondre aux problèmes modernes. Derrida, quant à lui, propose d'établir une nouvelle Internationale à l'instar de celle fondée par Marx. « Nouvelle », puisqu'il n'y a pas question d'une « organisation », d'un « parti », d'une « nation » ou d'un « État » :

La « nouvelle Internationale », c'est [...] un lien d'affinité, de souffrance et d'espérance, un lien encore discret, presque secret, comme autour de 1848, mais de plus en plus visible – on en a plus d'un signe. C'est un lien intempestif et sans statut, sans titre et sans nom, à peine public même s'il n'est pas clandestin, sans contrat, « *out of joint* », sans coordination, sans parti, sans patrie, sans communauté nationale (Internationale avant, à travers et au-delà de toute détermination nationale), sans cocitoyenneté, sans appartenance commune à une classe. Ce qui s'appelle ici, sous le nom de nouvelle Internationale, c'est ce qui rappelle à l'amitié d'une alliance sans institution entre ceux qui [...] continuent à s'inspirer de l'un au moins des esprits de Marx ou du marxisme [...] et pour s'allier, sur un nouveau mode, concret, réel, même si cette alliance ne prend plus la forme du parti ou de l'internationale ouvrière mais celle d'une sorte de contre-conjuration, dans la critique (théorique et pratique) de l'état du droit international, des concepts d'État et de nation etc. : pour renouveler cette critique et surtout pour la radicaliser. (SM 141-142)

Cette nouvelle forme de communauté, anonyme et dépassant le niveau des États-nations particuliers, fera contrepoids critique à l'organisation politique actuelle.

Selon Derrida, le discours apocalyptique de Fukuyama et des néolibéralistes ressemble à une vieille répétition. Il parle d'un « déjà vu », et même d'un certain « toujours déjà vu » (SM 36). On n'a pas attendu l'effondrement de l'URSS pour proclamer la mort du communisme marxiste. Les thèmes eschatologiques datent déjà du début des années 1950, et se présentent aujourd'hui comme un « ennuyeux anachronisme » : « Quant à ceux qui s'y abandonnent avec la jubilation d'une fraîcheur juvénile, ils font figure d'attardés, un peu comme s'il était possible de prendre encore le dernier train après le dernier train – et d'être encore en retard sur une fin de l'histoire. » (SM 38) Nous assistons donc, aujourd'hui, à l'énième mort de Marx. Et, encore, la conclusion est précipitée. Marx n'est peut-être pas si mort que la rhétorique néolibérale ne le porte à croire. Derrida découvre dans ce discours jubilatoire un signe de deuil, une « mélancolie géopolitique » (MEJ 56) :

Quand on dit « Marx est mort », cette formule si souvent répétée, qu'est-ce qu'on dit ? Quand quelqu'un meurt et que l'on répète l'annonce de sa mort plus d'un jour - normalement quand un journal annonce la mort de quelqu'un, on le dit un jour et puis après on n'en parle plus -, quand on répète encore et encore, c'est qu'il se passe autre chose, c'est que la mort n'est pas si morte. [...] c'est un symptôme, le symptôme d'un travail de deuil en cours, avec tous ses phénomènes de mélancolie, de jubilation maniaque, de ventriloquie [...]. (MEJ 26)

On note déjà le vocabulaire psychanalytique. Derrida relie effectivement le discours jubilant à ce que Freud identifiait comme la phase triomphante dans le travail du deuil. Ainsi l'un des objectifs de *Spectres de Marx* consiste dans la transportation en politique du concept psychanalytique du travail du deuil pour en analyser les symptômes. Afin de comprendre ce qui se passe à l'échelle mondiale, il faut d'abord introduire le thème de la spectralité qui traverse tout le livre de Derrida. Au début, celui-ci associe trois grandes scènes de la culture occidentale : celle de Hamlet où le spectre du père vient réclamer vengeance et fait jurer son fils de « rejoindre le temps » ; puis la publication du *Manifeste du parti communiste* (« Un spectre hante l'Europe : le spectre du communisme ») ; la scène actuelle enfin d'un monde néolibéral une fois de plus hanté par le spectre d'un Marx mort. Le communisme a toujours été un spectre, dès son apparition dans le *Manifeste*. Le spectre, Derrida précise, a un statut intermédiaire entre vie et mort, c'est une figure indécidable et très difficile à nommer. Il s'en suit que le spectre ne peut pas mourir, il reste toujours à (re)venir comme *itération* : « its first coming is already a return, its first appearance already a repetition »²⁰⁴. Marx et Engels, dans le *Manifeste*, annoncent et appellent la présence à venir du spectre, tandis que la Sainte Alliance s'efforce de le *conjur*er, de l'exorciser. Aujourd'hui encore, le monde néolibéral hanté par le spectre de Marx tente de le chasser. Derrida souligne à ce propos que le discours hégémonique et jubilatoire est performatif, et cherche à « rassurer mais d'abord à se rassurer lui-même en s'assurant, car rien n'est moins sûr, que ce dont on voudrait la mort est bien mort. [...] Bref il s'agit [...] de faire semblant de constater la mort là où l'acte de décès est encore le performatif d'un acte de guerre ou la gesticulation impuissante, le rêve agité d'une mise à mort. » (SM 85) C'est la raison pour laquelle Derrida caractérise le discours néolibéral dominant comme « incantatoire » (SM 90). La grande « conjuration » contre le marxisme forme donc « encore une tentative, une nouvelle [...] pour lutter contre lui, contre ce et contre ceux qu'il représente et continuera de représenter » (SM 88).

3. Hériter

Marx n'est pas mort, malgré la rhétorique triomphaliste ; son spectre hante le monde occidental unifié sous la bannière du néocapitalisme. Il n'est pas temps de faire le deuil, mais au contraire d'assumer une responsabilité exceptionnelle. *Spectres de Marx* est aussi un livre sur la mémoire et l'héritage : il faut répondre, analyser et surtout ne pas oublier. « L'héritage, affirme Derrida, n'est pas un bien, une richesse qu'on reçoit et qu'on met à la banque, l'héritage c'est une affirmation active » (MEJ 26) ; ce n'est pas un donné, mais toujours une tâche et une dette. La responsabilité devant l'héritage est extrêmement ambiguë. D'une part, l'héritier doit accepter, réaffirmer et s'approprier un passé. D'autre part, toutefois, il est chargé de trahir l'héritage, de le relancer *autrement*. Il doit choisir, sélectionner et transformer – en somme : être fidèle et infidèle à la fois. Derrida confie à Elisabeth Roudinesco que la déconstruction aurait été inconcevable sans le texte marxiste. Qui plus est, la déconstruction serait la « radicalisation tentée du marxisme », c'est-à-dire « *dans la tradition* d'un certain

²⁰⁴ Warren Montag, « Spirits Armed and Unarmed : Derrida's *Specters of Marx* », dans *Ghostly Demarcations, op. cit.*, p. 70.

marxisme, dans un certain *esprit de marxisme* » (SM 151 ; Derrida souligne). Du coup, Derrida refuse, comme il l'a toujours fait d'ailleurs, un simple « retour à Marx », mais assume la responsabilité d'adopter une attitude critique. Selon la double injonction, nous entamerons d'abord l'analyse de la dimension *affirmative* de l'héritage, avant d'étudier sa dimension *critique* et déconstructrice.

Derrida souligne clairement qu'il souhaite accepter et réaffirmer le legs *révolutionnaire* de Marx, pour éviter justement « l'anesthésie neutralisante d'un nouveau théorétisme » (SM 62). Dans un entretien avec Nadine Eghels à ce sujet, il condamne ce genre d'études marxistes qui « se [pressent] de neutraliser la virulence politique de Marx, l'urgence de ses injonctions révolutionnaires, s'efforçant de le présenter, en un geste de réconciliation, comme un grand classique dont les cendres [doivent] rejoindre le Panthéon dans le canon des 'grands-philosophes'. » (MEJ 54-55) Certes, un certain retour philosophico-philosophique à Marx sera indispensable, mais cette optique ne dominera pas le discours derridien. Le geste de *Spectres de Marx* équivaut en premier lieu à une re-politisation de la pensée marxiste, à la ré-activation de son « esprit ». L'« esprit » s'oppose ici au « spectre » et au « fantôme » : alors que le spectre est « l'apparition charnelle de l'esprit, son corps phénoménal, sa vie déchue et coupable » (SM 217), l'esprit survit au-delà de la chair, donc au-delà de ses formes pratiques et historiques. De même, l'« esprit marxiste » dont s'inspire la déconstruction renvoie à un certain « contenu sans forme », qui survit les formes pratiques qu'a pris le marxisme à travers son histoire. Derrida signale en outre qu'il y a *plus d'un* esprit, que l'héritage de Marx est hétérogène : il n'y a pas *le* marxisme, tout comme il n'y a pas *la* déconstruction. L'héritage est, tout au contraire, marqué d'une transformation et d'une différenciation permanentes. Ici Derrida reprend et développe l'idée de Blanchot d'un marxisme qui inscrit la possibilité de sa propre mutation et qui s'ouvre aux discours d'origine non marxiste²⁰⁵. Marx et Engels ont souligné eux-mêmes leur « vieillissement » (SM 35) possible :

Quel autre penseur a-t-il jamais mis en garde à ce sujet de façon aussi explicite ? Qui a jamais appelé à la *transformation* à venir de ses propres thèses ? Non pas seulement pour quelque enrichissement progressif de la connaissance qui ne changerait rien à l'ordre d'un système mais afin d'y prendre en compte, un compte autre, les effets de rupture ou de restructuration ? Et d'accueillir d'avance, au-delà de toute programmation possible, l'imprévisibilité de nouveaux savoirs, de nouvelles techniques, de nouvelles données politiques ? (SM 35 ; Derrida souligne)

Paradoxalement, la capacité de transformation sera précisément l'« invariant » qui permet de regrouper tous les engagements marxistes singuliers dans des contextes historiques déterminés. Derrida résume : « Continuer à s'inspirer d'un certain esprit du marxisme, ce serait être fidèle à ce qui a toujours fait du marxisme en principe et d'abord une critique *radicale*, à savoir une démarche prête à son autocritique. Cette critique *se veut* en principe et explicitement ouverte sur sa propre transformation, sa réévaluation et son auto-réinterprétation. » (SM 145 ; Derrida souligne) Un certain « retour » au marxisme est donc nécessaire, à condition qu'on le transforme et l'actualise :

²⁰⁵ Cf. Maurice Blanchot, *L'amitié*, Paris, Gallimard, 1971. Nous renvoyons le lecteur à « Sur une approche du communisme » (pp. 109-114) et aux « Trois paroles de Marx » (pp. 115-117).

If today it were possible to produce a new reading of Marx that would be necessary in order to « understand and transform » [modern economics, geopolitics, literature and science], I would subscribe to it with open arms. If I could participate in such a project, I would do so with no reservations. Is it, moreover, certain that I am doing none of that now ? [...] I state that I consider myself Marxist to the extent that I think that Marx's text is not an immobile given, and that we must continue to work [...]. (PF 220-221)

Cette transformation et ouverture constituent l'esprit du marxisme duquel la déconstruction s'inspire. L'esprit « ouvert » du marxisme sera assez rigoureusement (plus rigoureusement que l'on n'espérait) distingué de son aspect plus dogmatique, c'est-à-dire du système philosophique ontologique²⁰⁶. Ce qui caractérise « la » critique marxiste et qui relie les marxismes entre eux, c'est donc selon Derrida une certaine force messianique²⁰⁷. Le marxisme comporte une affirmation émancipatoire et l'expérience d'une *promesse*. Il appelle notamment la venue d'un spectre : un nouveau monde *à venir*. Il faut cependant ajouter que le messianisme dont parle Derrida est détaché de toute figure religieuse ou métaphysique – un messianisme « sans messianisme » :

Eh bien, ce qui reste aussi irréductible à toute déconstruction, ce qui demeure aussi indéconstructible que la possibilité même de la déconstruction, c'est peut-être une certaine expérience de la promesse émancipatoire ; c'est peut-être même la formalité d'un messianisme structurel, un messianisme sans religion, un messianisme, même, sans messianisme [...]. (SM 102)

L'esprit du marxisme est nécessairement (vu la possibilité de transformation) la formalité absolument abstraite de la promesse. Nous formulerons deux remarques à ce propos. Premièrement, le messianisme, n'est-il pas synonyme d'utopisme ? Derrida est très catégorique : « Messianicity [...] is anything but Utopian : it refers, in every here-now, to the coming of an eminently real, concrete event, that is, to the most irreducibly heterogeneous otherness. Nothing is more 'realistic' or 'immediate' than this messianic apprehension, straining forward toward the event of him who/that is coming. » (MS 248) Et même s'il s'agit d'une attente – même d'une attente sans attente, une limite passive d'anticipation et d'« exposition » à l'événement qui ne viendra pas (qui n'existe pas *comme tel*) –, celle-ci sera inséparable d'une promesse et d'une injonction qui appellent un engagement *sans attendre* (cf. MS 249). La promesse révolutionnaire du marxisme nous invite à agir, à faire quelque chose, ici maintenant. Il y va d'une urgence concrète, d'une affirmation de l'altérité ici-maintenant :

²⁰⁶ Ici Derrida rejoint une tradition critique assez répandue en Occident. Karl Korsch, Georg Lukács, ou l'École de Francfort essayaient aussi de revivifier les aspects culturels et idéologiques du marxisme en le distinguant du matérialisme banal. Nous reconnaissons le même geste dans certaines contributions à *Whither Marxism (Whither Marxism ? Global Crises in International Perspective*, Bern Magnus et Stephen Cullenberg (éds), New York, Routledge, 1995), notamment celle de Douglas Kellner (« The Obsolescence of Marxism ? », pp. 3-30) qui appelle pour un marxisme renouvelé et critique, ouvert et non dogmatique ; ou celle de Spivak (« Supplementing Marxism », pp. 109-120) qui souhaite « compléter » le marxisme afin de le transformer profondément.

²⁰⁷ Formulé à l'instar de Benjamin qui associa le matérialisme historique à l'héritage d'une « faible force messianique » [*eine schwache messianische Kraft*] (cf. SM 96).

Au-delà même de l'idée régulatrice dans sa forme classique, l'idée, si c'en est encore une, de la démocratie à venir, son « idée » comme événement d'une injonction gagée qui commande de faire venir cela même qui ne se présentera jamais dans la forme de la présence pleine, c'est l'ouverture de cet écart entre une promesse infinie (toujours intenable au moins parce qu'elle appelle le respect infini de la singularité *et* de l'altérité infinie de l'autre tout autant que de l'égalité comptable, calculable et subjectable entre les singularités anonymes) et les formes déterminées, nécessaires mais nécessairement inadéquates de ce qui doit se mesurer à cette promesse. Dans cette mesure, l'effectivité de la promesse démocratique, comme celle de la promesse communiste, gardera toujours en elle, et devra le faire, cette espérance messianique absolument indéterminée en son cœur, ce rapport eschatologique à l'à-venir d'un événement *et* d'une singularité, d'une altérité inanticipable. Attente sans horizon d'attente, attente de ce qu'on n'attend pas encore ou de ce qu'on n'attend plus, hospitalité sans réserve, salut de bienvenue d'avance accordé à la surprise absolue de l'*arrivant* auquel on ne demandera aucune contrepartie, ni de s'engager selon les contrats domestiques d'aucune puissance d'accueil (famille, État, nation, territoire, sol ou sang, langue, culture en général, humanité même), *juste* ouverture qu'on ne saurait attendre *comme tel*, ni donc reconnaître d'avance, à l'événement comme l'étranger même, à celle ou à celui pour qui on doit laisser une place vide, toujours, en mémoire de l'espérance – et c'est le lieu même de la spectralité. (SM 111 ; Derrida souligne)

Cette injonction politique résonne aussi dans « Les trois paroles de Marx » de Maurice Blanchot, cité dans *Spectres de Marx*. La parole de Marx est brève et directe ; elle « ne dit rien à proprement parler, elle est l'urgence de ce qu'elle annonce, liée à une exigence impatiente et toujours excessive »²⁰⁸. Toutefois, une telle interprétation du marxisme, ne témoigne-t-elle pas d'une attitude anhistorique ? C'est du moins ce que Terry Eagleton reproche à Derrida : « Derrida's indifference to almost all of the *actual* historical or theoretical manifestations of Marxism is a kind of empty transcendence – a typically deconstructive trumping of some alternative position which leaves one's own case invulnerable only in proportion to its contentlessness. »²⁰⁹ Remarque qui témoigne d'une compréhension erronée de la spectralité, et montre en même temps qu'Eagleton se cramponne à une conception foncièrement datée de l'histoire – celle, justement, que Derrida s'est efforcé de déconstruire. « Marx & Sons » contient une critique assez acerbe adressée à Eagleton, « heureusement le dernier 'marxiste dogmatique' ». Derrida l'accuse de ne pas assez faire entrer en ligne de compte les désastres théoriques et politiques du marxisme : « One can only rub one's eyes in disbelief and wonder where he finds the inspiration, the haughtiness, the right. Has he learned nothing at all ? » (MS 222) Derrida a souligné à différents endroits dans son œuvre qu'un « effort de connaissance historique et de formalisation interprétative est la condition minimale d'une écriture 'responsable' : quant à l'histoire et à l'historiographie, pour ne pas parler d'autres responsabilités. » (MA 97) L'hésitation envers le marxisme est précisément due, au moins en partie, à son histoire douloureuse. Ainsi Derrida se presse-t-il d'assurer que l'« indifférence » au contenu de la promesse émancipatoire ne trahit en rien un désintérêt de l'histoire mais rend possible précisément l'événement imprévisible – un véritable *à-venir*. La promesse formelle s'oppose au programme et au dessin onto-théologiques, et laisse le futur radicalement indé-

²⁰⁸ Maurice Blanchot, « Les trois paroles de Marx », *op. cit.*, p. 116.

²⁰⁹ Terry Eagleton, « Marxism without Marxism », *op. cit.*, p. 87 ; Eagleton souligne.

terminé – « nothing predictable, nothing to be read in the signs of the times, in the first few swallow or shoots, the freshening of the air »²¹⁰. Voilà pour Derrida l'historicité de l'histoire : une futurité toujours ouverte à l'*autre* (« For what would the futur be if it could not be something other than the future ? »²¹¹).

Cette indifférence au contenu n'est pas une indifférence, ce n'est pas une *attitude* d'indifférence, au contraire. Marquant toute ouverture à l'événement et à l'avenir comme tels, elle conditionne donc l'intérêt et la non-indifférence à quoi que ce soit, à tout contenu en général. [...] Apparemment formaliste, cette indifférence au contenu a peut-être le mérite de donner à penser la forme nécessairement pure et purement nécessaire de l'avenir comme tel, dans son être-nécessairement-promis, prescrit, assigné, enjoint, dans la nécessité nécessairement formelle de sa possibilité, bref dans sa loi. C'est elle qui disloque tout présent hors de sa contemporanéité à soi. Que la promesse soit de ceci ou de cela, qu'elle soit ou non tenue ou qu'elle reste intenable, il y a nécessairement de la promesse et donc de l'historicité à-venir. C'est ce que nous surnommons le messianique sans messianisme. (SM 123-124 ; Derrida souligne)

Derrida introduit une nouvelle conception de l'histoire comme événementialité qui conteste l'interprétation traditionnelle métaphysique. La « fin de l'histoire » déclarée par Fukuyama serait alors seulement la fin d'un certain concept de l'histoire. Au-delà d'une « temporalité historique faite de l'enchaînement *successif* de présents identiques à eux-mêmes et d'eux-mêmes contemporains » (SM 119 ; Derrida souligne) s'annonce l'*historicité* de l'histoire. C'est ici que Derrida réussit à relier le spectre à une modalité particulière du temps. Au-delà du présent vivant, celui-ci annonce une présence non contemporaine à soi. Provenant du passé, le spectre reste toutefois à venir et représente, en tant que porteur d'une promesse émancipatoire, une injonction dans le futur. Ainsi, l'apparition à contretemps change profondément la relation entre présent, passé et futur. Rien n'est plus prévisible, le temps est événement. « *The time is out of joint* », dit Hamlet, « le temps est *désarticulé*, démis, déboîté, disloqué, le temps est détraqué, traqué et détraqué, *dérangé*, à la fois déréglé et fou. Le temps est hors de ses gonds, le temps est déporté, hors de lui-même, désajusté. » (SM 42) Le « disjointement » du temps forme en même temps la condition de possibilité d'une justice à venir. *Spectres de Marx* est aussi un livre sur la justice, comme l'affirme Jacques Derrida dans l'exorde :

Si je m'apprête à parler longuement de fantômes, d'héritage et de générations, de générations de fantômes, c'est-à-dire de certains *autres* qui ne sont pas présents, ni présentement vivants, ni à nous ni en nous ni hors de nous, c'est au nom de la *justice*. [...] aucune éthique, aucune politique, révolutionnaire ou non, ne paraît possible et pensable et *juste*, qui ne reconnaisse à son principe le respect pour ces autres qui ne sont plus ou pour ces autres qui ne sont pas encore *là, présentement vivants*, qu'ils soient déjà morts ou qu'ils ne soient pas encore nés. Aucune justice [...] ne paraît possible ou pensable sans le principe de quelque *responsabilité*, au-delà de tout *présent vivant* [...]. (SM 15-16 ; Derrida souligne)

²¹⁰ Frederic Jameson, « Marx's Purloined Letter », dans *Ghostly Demarcations*, op. cit., p. 62.

²¹¹ Werner Hamacher, « Lingua Amissa : The Messianism of Commodity-Language and Derrida's *Specters of Marx* », dans *Ibid.*, p. 199.

La déconstruction du principe de justice tel qu'on le rencontre chez Heidegger, est entamée dans « Force of Law, 'The mystical foundation of authority' »²¹² et poursuivie dans *Spectres de Marx*. Derrida met en cause l'interprétation heideggérienne de la *Diké*, de la justice comme « jointure, ajointement, ajustement, articulation de l'accord ou de l'harmonie » (SM 49). La justice serait le réajointement (*der fugend-fügende Fug*) d'une injustice (*Adikia*) qui serait désajointée (*aus den Fugen, Unfug*)²¹³. Hamlet doit venger son père d'une injustice en rejoinant le temps – « *The time is out of ioynt : Oh cursed spight, / That ever I was borne to set it right* ». La justice représente, dans la pensée de Heidegger, une sorte de correction, une réparation, une vengeance. Derrida subvertit cette logique : « ne faut-il pas cette disjointure, ce désajustement du 'ça va mal' pour que le bien s'annonce, ou du moins le juste ? La disjointure, n'est-ce pas la possibilité même de l'autre ? » (SM 48) La justice, dans l'œuvre de Derrida, désigne la relation avec l'autre. C'est un événement imprévisible et dès lors incalculable, un impossible excès où l'on donne ce qu'on n'a pas, et qui reste donc toujours à venir. Du coup, la justice ne peut être une entité présente, mais interrompt l'incantation du présent pour l'ouvrir aux spectres (c'est-à-dire aux *revenants* et aux *arrivants*) :

Justice is never found in the present order, is never present to itself, is never gathered unto itself. Justice is rather the relation to the other, the dis-juncture that opens the space for the incoming of the other. The essence of justice, thus, is to have no essence, to be in disequilibrium, perpetually disproportionate with itself, never to be adequate to itself, never identical with itself. Justice never exists, and that is essential to justice, for justice [...] is the impossible, our passion, which we desire with a desire beyond desire, what we love like mad [à la folie]. Justice calls, justice is to come, but justice does not exist²¹⁴.

La justice trouble les distinctions entre le présent et l'absent, « *to be and not to be* ». Elle est la *passion* de la déconstruction : ce qui l'inspire et l'allume. Ainsi, dans une période d'hégémonie néolibérale, Derrida croit encore aux revenants et relance l'héritage de Marx. Doublement engagé, dans deux camps à la fois, il assume une responsabilité ambiguë mais urgente. Il se réclame de la pensée Marx, d'un certain « esprit » de Marx qui fait signe vers une ouverture radicale de l'histoire, une possibilité de transformation et une affirmation de l'altérité et de justice.

4. Apprendre à vivre

Dans les deux derniers chapitres de *Spectres de Marx*, Derrida entame une critique du texte marxiste. Après avoir réaffirmé sa dimension messianique, il substitue maintenant une « han-

²¹² Jacques Derrida, « Force of Law, 'The mystical foundation of authority' » [1990], M. Quaintance (trad.), dans *Deconstruction and the Possibility of Justice*, Drucilla Cornell et al. (éds), New York, Routledge, 1992. L'essai sera republié en français : *Force de loi : le fondement mystique de l'autorité*, Paris, Galilée, 1994.

²¹³ La *Diké* heideggérienne équivaut pour Derrida non pas à la justice (l'incalculabilité et l'imprévisible) mais au droit et à la loi (la calculabilité, le prévisible). Voir *Force de loi*, *op. cit.*

²¹⁴ John D. Caputo, « Justice. If Such a Thing Exists », dans Idem, *Deconstruction in a Nutshell : A Conversation with Jacques Derrida*, New York, Fordham University Press, 1998, p. 154.

tologie » à l'ontologie marxiste. Il semble en effet que le nouveau monde néolibéral n'est pas le seul à trembler devant les spectres. Le double génitif du titre *Spectres de Marx* indique que Derrida ne fait pas uniquement allusion au spectre du communisme, mais aussi aux spectres que Marx lui-même craint : « Marx n'aime pas plus les fantômes que ses adversaires. Il ne veut pas y croire. Mais il ne pense qu'à ça. » (SM 83) Marx – ou plutôt « quelqu'un en lui » (SM 71) – a aussi voulu conjurer les fantômes. Dans son débat avec Stirner dans *L'idéologie allemande*, Marx reproduit la peur panique devant la spectralité. Il tente désespérément de dissocier le spectre (*Gespensst*) de l'esprit (*Geist*) et d'instaurer une frontière très nette entre les deux. Pour Derrida, soyons clair, il ne s'agit là pas d'une différence, mais d'une *différance* susceptible de la « contamination » :

On a donc le sentiment que, dans la critique de Stirner en tout cas, Marx s'en prend avant tout au spectre et non à l'esprit, comme s'il croyait encore à quelque purification décontaminante à cet égard, comme si le fantôme ne guettait pas l'esprit, comme s'il ne le hantait pas, précisément, dès le seuil de la spiritualisation, comme si l'itérabilité même, qui conditionne et l'idéalisation et la spiritualisation de l'« idée », ne levait pas alors toute assurance critique quant au discernement entre ces deux concepts. Mais Marx tient à discerner. Le *krinein* de la critique est à ce prix. (SM 200)

Marx désire chasser les fantômes en les *réalisant*, en les donnant un corps et une réalité effectifs et vivants. Ainsi remplace-t-il la spectralité par « le principe hyper-phénoménologique de la présence en chair et en os de la personne vivante, de l'étant lui-même, de sa présence effective et non fantomatique » (SM 230). Le *Manifeste* annonce et, comme on a vu, appelle la venue du communisme (c'est la force performative de la promesse). Au moment de la publication, le communisme n'est qu'un spectre qui hante l'Europe. Ce spectre est cependant tenu de se réaliser et se présentera dans la dimension de l'Internationale. Derrida dénonce un tel traitement *ontologique* de la spectralité²¹⁵ ; le dernier chapitre de *Spectres de Marx* n'est pas sans raison intitulé « l'«escamotage» phénoménologique ». L'effort de conjuration est très manifeste dans l'analyse marxiste de la marchandise. Marx appelle « fétichisme » la « hantise » de la chose par la marchandise : la chose s'autonomise et s'idéalise dès que celle-ci entre sur la scène du marché, de manière qu'elle devient une sorte d'incorporation spectrale. C'est l'homme qui « *inspire* les marchandises », y « souffle l'esprit » (SM 250). Il autonomise une représentation (*Vorstellung*, la marchandise) et en oublie la genèse et le fondement réel (*reale Grundlage*, la chose). Le caractère artificiel de la représentation est complètement oublié, si bien qu'on réussit à *naturaliser* la spectralité : « les produits du cerveau humain semblent être des figures autonomes, douées d'une vie propre »²¹⁶. C'est précisément contre ce processus de « fantomalisation » que Marx va protester. Il croit pouvoir y remédier par le biais de la pratique sociale : il faut « travailler – pratiquement, effectivement » (SM 208-209). Marx fonde donc son exorcisme du spectral sur une ontologie de la présence comme objectivité, qui dissipe la conscience représentative du sujet (le cerveau produisant des repré-

²¹⁵ En outre, comme le remarque Beardsworth, Marx accorde un statut matériel (ontologique) au *Pöbel* (la populace) de Hegel, qui est connu sous le nom de prolétariat (cf. *Derrida and the Political*, London, Routledge, 1996, p. 94-95).

²¹⁶ Karl Marx, *Le Capital*, Paris, Presses universitaires françaises, 1993 [1867], Jean-Pierre Lefebvre (trad.), p. 83. Cité sous forme légèrement modifiée dans SM 263.

sentations) et la ramène à des conditions effectives de la production et de l'échange (la chose réalisée par le travail). Les réserves de Derrida concernent donc cette dimension ontologique dans la pensée de Marx. Il interprète même l'héritage totalitaire du marxisme comme une réaction de peur devant le fantôme. Le communisme a précipité « la réalisation monstrueuse, l'effectuation magique, l'incorporation animiste d'une eschatologie émancipatoire *qui aurait dû respecter la promesse, l'être-promesse d'une promesse* » (SM 173 ; nous soulignons)²¹⁷. Derrida propose une « hantologie » au lieu d'une ontologie : tandis que l'ontologie est un phénomène de conjuration, l'hantologie embrasse la spectralité et l'indétermination de la promesse. Toutes les limites rassurantes que Marx a introduites se voient déconstruites : elles ne se laissent plus contrôler par de simples oppositions (objectivité/subjectivité, absence/présence, spectre/esprit, chose/marchandise). Le vocabulaire de l'ontologie paraît insuffisant pour parler des spectres, il ne discerne que le présent et l'absent, et non pas l'au-delà – la *survie*. « *Apprendre à vivre enfin* », cela ne peut se passer qu'entre vie et mort.

²¹⁷ Cf. le chapitre sur la démocratie, notamment les observations de Claude Lefort concernant le totalitarisme et le « lieu vide » du pouvoir.

Chapitre cinquième : La démocratie à venir

1. Le paradoxe démocratique

Depuis sa naissance dans la Grèce antique, la démocratie est placée sous le signe de l'ambivalence et constitue, pour cette raison, un sujet de discussion et de polémique continues. Située au bas de l'échelle platonicienne des constitutions, redécouverte mais fort discutée aux XVI^e et XVII^e siècles, la démocratie ne cesse de provoquer des débats aujourd'hui, et cela malgré son avancée « irrésistible » prophétisée par Tocqueville²¹⁸. Si elle est restée toujours en-deçà de ses promesses, c'est parce que ses deux principes fondamentaux, à savoir l'égalité et la liberté, ne riment pas tout à fait. Nombre d'auteurs, parmi lesquels Tocqueville, parlent du « paradoxe démocratique »²¹⁹. Etymologiquement, le mot *démocratie* signifie le pouvoir du peuple. Même si l'histoire a donné lieu à de nouvelles théories et à des innovations institutionnelles, l'idée du peuple est toujours restée centrale au sein du concept de démocratie : dans une démocratie, le peuple dit souverain intervient activement dans le gouvernement. Toutefois, la notion du *peuple* a été, dès le début, entourée de pénombre. Objet d'intenses débats théoriques et pratiques, la clarification conceptuelle de la notion n'est toujours pas suffisante. Cela dit, il est néanmoins possible de dégager quelques traits pertinents sous-tendant l'idée du peuple, des traits qui nous permettront d'explicitier le paradoxe inhérent à la démocratie. Tout d'abord, pour participer au gouvernement, le peuple doit être reconnu en tant que corps unique et souverain. Il incarne la volonté générale dont l'expression détermine les décisions politiques, et qui est raisonnablement axée sur le bien commun. La volonté générale comme la voix du peuple qui dépasse la somme des parties s'oppose alors à la volonté de tous, qui reflète l'ensemble des opinions particulières des citoyens. La volonté générale, dit Rousseau dans *Du contrat social*, « ne regarde qu'à l'intérêt commun »²²⁰, là où la volonté de tous « regarde à l'intérêt privé »²²¹. Il poursuit : « mais ôtez de ces mêmes volontés [particulières] les plus et les moins qui s'entre-détruisent, reste pour somme des différences la volonté générale »²²². En d'autres termes, le peuple est perçu comme un corps homogène ou du moins homogénéisé. Locke affirme dans *Two Treatises of Government* : « For when any number of Men have, by the consent of every individual, made a *Community*, they have thereby made that *Community* one Body, with a Power to Act as one Body, which is only by the will and determination of the *majority*. »²²³ On peut relier alors, sans vouloir les assimiler pour autant, les notions de peuple, de volonté générale, de majorité, d'identité et également celle d'égalité, puisque, selon Rousseau, la volonté générale tend « par sa nature »²²⁴ à l'égalité.

²¹⁸ Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, Bruxelles, Hauman, 1835.

²¹⁹ Vincent Valentin, « Tocqueville ou le paradoxe démocratique », dans *Label France* 58 (2^e trimestre 2005). Le texte intégral se trouve sur le site du ministère des Affaires étrangères, www.diplomatie.gouv.fr/label_France/.

²²⁰ Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes*, III, Paris, Gallimard, 1964 [1762], p. 371.

²²¹ *Ibid.*

²²² *Ibid.*

²²³ John Locke, *Two Treatises of Government*, livre 2, Cambridge, Cambridge University Press, 1988 [1690], p. 331. Locke souligne.

²²⁴ Jean-Jacques Rousseau, *op. cit.*, p. 368.

Dans *Politiques de l'amitié*, Derrida décèle à l'intérieur même du concept de la démocratie une double déficience qui découle précisément du paradoxe démocratique. Premièrement, comme l'indique le titre de l'ouvrage, Derrida relie la démocratie (et la politique en général) à une certaine idée de l'amitié. À partir d'une analyse critique du concept canonique de l'amitié, hérité de l'Antiquité grecque, il examine les exclusions sur lesquelles celui-ci repose. En effet, l'amitié n'est possible qu'entre des hommes, et s'accompagne dès lors d'un double geste d'exclusion : celle de l'amitié entre femmes d'une part et entre un homme et une femme de l'autre. C'est la raison pour laquelle Derrida qualifie cette conception traditionnelle de « phallogcentrique » : l'amitié est devenue, dans les discours éthique, politique et philosophique, « la figure essentielle et essentiellement sublime de l'homosexualité virile » (PA 310) et donc interprétée comme fraternité. La question du rapport entre amitié et démocratie est thématifiée en détail à travers la lecture d'auteurs comme Platon, Aristote, Montaigne, Rousseau, Kant et Blanchot. L'idée de la démocratie est liée au concept canonique de l'amitié-fraternité dans la mesure où le principe d'égalité constitue l'un des piliers fondamentaux de la démocratie. Dès lors, l'égalité se referme sur « le même, sur les frères-amissemblables, et exclut ainsi de son concept, de sa pratique – et de la démocratie – tous ceux et celles qui ne sont pas, ou pas encore, dignes ou capables d'amitié, de fraternité, de démocratie »²²⁵. Le repli sur le même et le mouvement d'homogénéisation traduit en effet la volonté des citoyens de former un peuple, c'est-à-dire un corps uniforme. Derrida remarque pourtant que l'ancien concept d'amitié a subi des transformations profondes aujourd'hui – *il est en déconstruction*. La révision du modèle canonique de la fraternité est placée sous le signe de la dissymétrie et de l'hétérogénéité ; elle dépasse, en fait et en droit, l'amitié et concerne également – et nécessairement – le champ politique. Plus précisément, le concept s'ouvre de nos jours, à pas comptés, à l'autre exclu : à la femme, en premier lieu (pensons au droit de vote accordé aux femmes seulement au milieu du XX^e siècle en France et en Belgique), mais aussi à celui à qui l'État refuse le statut de citoyen (par exemple les sans-papiers²²⁶). L'on découvre l'affinité entre Derrida et Blanchot sur ce point en comparant *Politiques de l'amitié* avec *L'amitié*²²⁷ (paru 23 ans avant) : les deux livres sont tissés autour de la thématique de l'amitié comme hétéronomie. Derrida, à l'instar de Blanchot²²⁸ et de Jean-Luc Nancy²²⁹, refuse la compulsion identitaire pour éviter les risques du totalitarisme, et considère la communauté comme une perpétuelle mise en question de la possibilité même d'une communauté – « La communauté n'est jamais communauté que d'une impossible communauté. »²³⁰ Derrida souligne les risques d'une clôture et d'une politique protectionniste, et préconise l'idée d'une communauté radicalement ouverte²³¹. Une telle communauté, par la force des choses, sera soumise à une auto-analyse et à une autocritique permanentes, interrogeant ses propres limi-

²²⁵ Paola Marrati, « Une autre pensée de la vie. Ou de la démocratie à venir au-delà de l'amitié », dans *L'Herne. Derrida*, Paris, Éditions de l'Herne, 2004, p. 241.

²²⁶ Cf. le chapitre sur l'hospitalité.

²²⁷ Maurice Blanchot, *L'amitié*, Paris, Gallimard, 1971.

²²⁸ Maurice Blanchot, *La communauté inavouable*, *op. cit.*

²²⁹ Jean-Luc Nancy, *La communauté désœuvrée*, *op. cit.*

²³⁰ Christophe Bident, *Maurice Blanchot, partenaire invisible : essai biographique*, Seyssel, Champ Vallon, 1998, p. 551.

²³¹ Cette remarque vaut également pour la communauté européenne : « Le propre d'une culture, dit-il, c'est de n'être pas identique à elle-même » (AC 16). Cf. le chapitre sur l'Europe.

tes et ses conditions de possibilité. Communauté « sans communauté »²³², selon le mot de Blanchot, elle accueille ceux qui n'ont pas de communauté, « cela » qui n'a pas de droit de représentation. Blanchot, comme Derrida, a œuvré pour porter la « parole des hommes déshérités »²³³.

Ensuite, à côté du geste d'exclusion élançant le principe d'égalité, Derrida indique une autre faille dans le concept démocratique. *Politiques de l'amitié* est entièrement tissé autour de la question du nombre. L'égalité démocratique, selon Derrida, implique une certaine comptabilité : on compte le nombre d'unités (d'électeurs ou de citoyens).

Ce qui compte « en vérité », ce n'est pas le nom mais la chose ou le concept : l'aristocratie, le pouvoir des meilleurs (les plus vertueux ou les plus sages) avec l'« approbation » de la multitude (*plêthos*), la bonne opinion (*eudoxía*) de la foule, comme on traduit parfois, la masse, du peuple, on pourrait aussi dire de la majorité. Disons *du nombre*, c'est-à-dire du plus grand nombre. (PA 123)

Cette citation en rappelle une autre, qui précède même le préambule du projet de traité constitutionnel de l'Union européenne : « Notre constitution ... est appelée démocratie parce que le pouvoir est entre les mains non d'une minorité, mais du plus grand nombre. » Les paroles sont celles de Périclès, rapportées par Thucydide. Dans la démocratie, ce qui compte est en effet plus le nombre abstrait que le peuple individué. Le paradoxe se manifeste très nettement dans le procédé démocratique par excellence : le suffrage universel. Le principe *un homme, un vote* implique que nous sommes, au moment même où nous essayons de retrouver la volonté du peuple, réduits à une simple unité numérique, à une « unité de compte » : « le nombre se substitue à la substance »²³⁴. Il est évident que la volonté générale ne coïncide pas avec la volonté de tous. Ici apparaît le paradoxe dont nous parlions : comment réconcilier l'égalité (la majorité, le peuple homogène, la volonté générale, l'amitié comme celle-ci a été interprétée par Derrida) et la liberté (la différence, le pluralisme, la liberté de chaque individu d'avoir une propre opinion et d'organiser sa vie comme il veut) ? Y a-t-il une chance que la démocratie s'ouvre au singulier ? qu'elle cesse de calculer, et commence à compter avec (ou depuis) l'incomptable ?

[La démocratie à venir] garde peut-être aussi le pouvoir d'universaliser, au-delà de l'État et de la nation, la prise en compte des singularités anonymes et irréductibles, des singularités infiniment différentes et dès lors indifférentes à la différence particulière, à la rage identitaire qui corrompt les désirs les plus indestructibles de l'idiome. (PA 129)

La question que se pose Derrida est pertinente et certainement actuelle. Les dernières années, nombre de penseurs ont mis en question la possibilité de penser ensemble les deux prémisses

²³² Cf. John D. Caputo, « Community without Community », dans Idem, *Deconstruction in a Nutshell : A Conversation with Jacques Derrida*, New York, Fordham University Press, 1998, pp. 108-124. Derrida définit le Collège International de Philosophie de la même façon, cf. le chapitre sur la philosophie et l'institution.

²³³ Philippe Mesnard, *Maurice Blanchot. Le sujet de l'engagement*, Paris/Montréal, L'Harmattan, 1996, p. 282. C'est dans cette perspective (donner la parole à ceux qui n'ont pas de voix) qu'il faut interpréter l'engagement derridien dans le Parlement international des écrivains, cf. le chapitre sur l'hospitalité.

²³⁴ Claude Lefort, « La question de la démocratie », dans *Le retrait du politique*, Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy (éds), Paris, Galilée, 1983, p. 84.

de la démocratie. Les uns soulignent le danger du nivellement démocratique, donc l'excès d'égalité ; d'autres, en revanche, dénoncent l'individualisme démocratique, ou l'excès de liberté. Ainsi, Simone Goyard-Fabre prétend que l'égalitarisme abaisse le niveau général dans tous les champs de la société : la consommation, l'habillement, l'habitat, les voyages, etc. Elle ajoute que ce processus d'inflation s'est intensifié par la « machine égalitaire » de la publicité, de la technologie et de la mode²³⁵. L'homme a dégénéré en un être de « consommation » (Marcuse), il est dépersonnalisé (Finkelkraut), il vit dans l'ère du vide (Lipovetsky). L'autre courant de pensée se montre, par contre, extrêmement critique face aux tendances individualistes qui saperaient les bases de la vie civile. L'attention excessive pour la liberté de chaque individu détruirait les valeurs collectives et les liens sociaux, et mènerait même vers un nouveau totalitarisme. Derrida intervient dans ce débat en reconnaissant la tâche *impossible* de la démocratie aujourd'hui : elle doit à la fois respecter la singularité et compter avec la majorité.

Pas de démocratie sans respect de la singularité ou de l'altérité irréductible, mais pas de démocratie sans 'communauté des amis' (*koina ta philon*), sans calcul des majorités, sans sujets identifiables, stabilisables, représentables et égaux entre eux. Ces deux lois sont irréductibles l'une à l'autre. Tragiquement irréconciliables et à jamais blessantes. (PA 40)

2. La démocratie radicale

Comment sortir de ce débat apparemment sans issue ? Est-ce que le paradoxe démocratique conduit inévitablement à la crise et même à l'éclatement de la démocratie ? Ou y a-t-il peut-être une chance de transformer l'antinomie en une ressource ? Derrida, pour sa part, croit en la possibilité de transgresser le conflit entre l'égalité et la liberté. La démocratie se meut entre ces impératifs contradictoires et trouve son lieu (qui n'est pas un lieu fixe) dans l'aporie. C'est précisément de la négociation continue, estime Derrida, que relève sa force. La dimension de l'Autre, c'est-à-dire l'ouverture à l'incalculable différence interne (la volonté de tous) et externe (la femme et le non-citoyen exclus), déclôt le concept de la démocratie. Quand elle refuse de se replier sur elle-même, elle se complexifie et s'enrichit, le propre d'un régime non démocratique étant précisément sa fermeture. John D. Caputo affirme que l'accueil du singulier permet des « changements de paradigme », « des innovations et des transformations imprévisibles qu'un système trop rigide et trop régulier empêcherait et exclurait »²³⁶. L'autre constitue donc, selon Derrida, la chance de la démocratie et la condition de la démocratie *à venir* :

[O]utre le fait qu'elle trace son lieu (un lieu qui pourtant n'en est pas un) de renaissance et son allure, cette insondable, cette implacable, incomptable et incomparable loi *de* l'autre [...] est aussi ce qui fait la mouvance même de cette autre démocratie.

²³⁵ Simone Goyard-Fabre, *Qu'est-ce que la démocratie ? La généalogie philosophique d'une grande aventure humaine*, Paris, Armand Colin, 1998, pp. 220-221.

²³⁶ John D. Caputo, « L'idée même de l'à venir », dans *La démocratie à venir. Autour de Jacques Derrida*, Marie-Louise Mallet (éd.), Paris, Galilée, 2004, p. 298.

C'est une loi qui tient la démocratie en vie, c'est-à-dire ouverte à l'autre, à l'arrivant absolu, à l'avenir, à la mort, à la vie...²³⁷

Avec de telles considérations, Derrida semble insister sur l'importance du dynamisme dans la politique, aujourd'hui plus que jamais. Une telle ouverture permet de formuler des réponses à des questions changeantes, et changeantes à une vitesse toujours plus rapide. C'est une *stratégie* pour garder l'esprit ouvert, et qui se réinventera chaque fois afin de « faire face à la diversité historique et politique ainsi qu'à toute une série de situations nouvelles, encore inédites »²³⁸. Le paradoxe démocratique n'implique pas forcément la fin de la démocratie ; il constitue, au contraire, une chance d'ouverture et de dynamisme. La question est de savoir comment *saisir* cette chance. Derrida lui-même ne donne aucune indication concrète pour surmonter l'aporie ; dans son discours, nulle trace de conseils ou de projets effectifs qui vont dans la direction d'une alliance des deux piliers démocratiques. Derrida souligne l'indécidabilité et l'indétermination inhérentes à la démocratie, et ne semble donc viser ni une réconciliation dialectique qui mènerait à l'annulation de la corrélation productive, ni un antagonisme radical qui aboutirait à l'éclatement du régime. Cela dit, le lecteur se heurte à une impasse. Bien que Derrida signale que l'aporie démocratique appelle à l'invention de gestes, de discours et de pratiques autres et nouveaux, il n'indique en rien comment entamer un tel projet. Il est désormais très difficile de comprendre en quoi consiste précisément la force de la démocratie, et comment la dimension de l'indécidabilité est présente dans ses pratiques. Certes, nous ne nous attendons pas à ce que Derrida élabore un programme à suivre, mais il serait néanmoins possible de dessiner les contours du prochain pas à franchir. Chantal Mouffe développe plus concrètement les prémisses déconstructionnistes. Elle aussi reconnaît le paradoxe qui anime la tension entre le discours démocratique et le discours libéral et, comme Derrida, elle refuse toute forme de « relève » (*Aufhebung*). En même temps, la vision contraire lui paraît au moins aussi redoutable, puisque l'opposition totale des deux principes conduirait fatalement à une crise profonde, à la fin même de l'aventure démocratique. Mouffe propose une troisième voie, ce que Derrida justement manque de faire. Elle élabore une théorie de la « démocratie radicale »²³⁹ qui valorise le conflit entre égalité et liberté et qui met en vedette la force qui naît de leur affrontement²⁴⁰, comme l'a déjà indiqué Derrida. Mouffe a fréquemment insisté sur l'apport de la déconstruction à sa propre théorie. La notion d'« extérieur constitutif »²⁴¹ par exemple, lui semble indispensable pour penser à fond

²³⁷ Fernanda Bernardo, « Pas de démocratie sans déconstruction », dans *Ibid.*, p. 292 ; nous soulignons.

²³⁸ Cristina de Peretti et Paco Vidarte, « L'auto-délimitation déconstructive : la démocratie indéconstructible ? » dans *Ibid.*, p. 137.

²³⁹ Chantal Mouffe et Ernesto Laclau, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, London, Verso, 1985. Voir aussi : Chantal Mouffe, *The Democratic Paradox*, London, Verso, 2000, pp. 1-16; 135-137. Pour un approfondissement sociologique de la « démocratie à venir » et de la théorie « radicale » de Mouffe et Laclau, voir Rudi Laermans, « Populisme, démocratie en politiek systeem », dans *De Witte Raaf*, n° 116 (juin 2005).

²⁴⁰ « Indeed, I suggest that acknowledging this paradox permits us to grasp what is the real strength of liberal democracy. By constantly challenging the relations of inclusion-exclusion implied by the political constitution of 'the people', – required by the exercise of democracy – the liberal discourse of universal human rights plays an important role in maintaining the democratic contestation alive. On the other side, it is only thanks to the democratic logics of equivalence that frontiers can be created and a demos established without which no real exercise of rights could be possible. » (Chantal MOUFFE, *The Democratic Paradox*, *op. cit.*, p. 9-10)

²⁴¹ « The work of Jacques Derrida is also relevant for my project. In his case, it is the notion of the 'constitutive outside' which helps me to emphasize the usefulness of a deconstructive approach in grasping the antagonism inherent in all objectivity and the centrality of the us/them distinction in the constitution of collective political identities. » Plus loin : « In this case, antagonism is irreducible to a simple process of dialectical reversal : the 'them' is not the constitutive opposite of a

les rapports antagonistes dans la démocratie. Si toute identité est construite comme différence, intégrant à soi quelque chose autre que soi-même, la présence pure apparaît comme une illusion. Il s'en suit qu'il ne peut être question d'antagonisme dans une démocratie, c'est-à-dire de plusieurs groupes qui s'opposent diamétralement et qui discutent le pouvoir. Ainsi naît un espace de négociation où les différents champs sont dans un rapport d'*agonisme* (au lieu d'*antagonisme*). L'*adversaire* excède l'ancienne opposition ami/ennemi et désigne l'*opposant légitime*. Certes, dans une démocratie, les citoyens peuvent (et doivent) procéder par consensus, mais seulement à condition que celui-ci reste légitimement discutable. Tout consensus quant aux principes démocratiques est temporel, et, partant, ouvert à la réinterprétation et à la réarticulation. Le système parlementaire de partis gouvernants et oppositionnels illustre parfaitement la légitimité d'un tel espace de négociation et le dynamisme qui en est le résultat. L'opposition rappelle que la revendication du pouvoir par la majorité doit être examinée, critiquée et réarticulée. Les décisions politiques ne sont alors que des compromis temporaires. Mouffe estime donc capitaux dans une démocratie le conflit, le différend et la contestation *légitimes*. En ceci, sa vision diffère du pluralisme extrême de John Rawls qui, selon Mouffe, ne serait pas assez attentif aux relations de pouvoir et à la nécessité de créer néanmoins une communauté : le pluralisme *agonique* implique inévitablement, à un moment donné, un certain décisionnisme (pragmatique), en principe toujours révoquant.

L'idée de l'extérieur constitutif ne permet pas seulement de comprendre les agonismes au cœur de la démocratie, elle rend également problématique la démarcation du *nous*, du peuple souverain, qui est cependant supposé de détenir le pouvoir. Dans « Democracy, Power, and the 'Political' », Mouffe signale que c'est l'approche « non essentialiste »²⁴² de Derrida (et, bien sûr, de tant d'autres penseurs dits postmodernes) qui l'a menée à récuser le fantasme du « peuple-un »²⁴³ et à penser le « lieu vide »²⁴⁴ du pouvoir dans la démocratie. Ici Mouffe se rapproche de la pensée de Claude Lefort : du fait que le peuple, « contaminé » par l'extérieur constitutif, n'a pas d'essence pure, son autonomie est restreinte et personne ne peut prétendre assumer le pouvoir en son nom. Par conséquent, le peuple souverain acquiert le statut d'un point de repère symbolique (« spectral » dirait Derrida). Rudi Laermans y ajoute que l'impossibilité de représentation directe du « peuple » ouvre à chaque fois un nouvel espace de représentation dans lequel on pourrait, « au nom du peuple », formuler de nouvelles revendications, de nouveaux intérêts et de nouvelles identités²⁴⁵. Étant donné qu'aucun discours n'est la source unique du pouvoir, la démocratie signifie une contestation continue de ce lieu vide :

L'essentiel est qu'il [le dispositif institutionnel démocratique] interdit aux gouvernants de s'approprier, de s'incorporer le pouvoir. Son exercice est soumis à la procédure d'une remise en jeu périodique. [...] Vide, inoccupable – tel qu'aucun individu

concrete 'us', but the symbol of what makes any 'us' impossible. Understood in that way, the constitutive outside allows us to tackle the conditions of emergence of an antagonism. » (*Ibid.*, 12-13)

²⁴² *Ibid.*, p. 245.

²⁴³ Claude Lefort, « La question de la démocratie », *op. cit.*, p. 83.

²⁴⁴ Cf. Claude Lefort, *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Paris, Livre de Poche (Biblio essais), 1983 et Idem, *Essais sur le politique. XIX^e –XX^e siècles*, Paris, Seuil, 1986.

²⁴⁵ Rudi Laermans, « Populisme, democratie en politiek systeem », *op. cit.*

ni aucun groupe ne peut lui être consubstantiel –, le lieu du pouvoir s'avère infigurable. [...] elle se fait tacitement reconnaître comme purement symbolique.²⁴⁶

Le pouvoir n'est pas représentable, seulement à exercer. Et même l'exercice du pouvoir est régulièrement reconsidéré : le système parlementaire prévoit des élections périodiques pour rajuster la politique en fonction des nouvelles problématiques.

Évidemment, la loi de l'indécidabilité qui gouverne la démocratie ne constitue pas seulement sa chance, mais aussi un facteur de risque. La crise actuelle du projet démocratique est due précisément à une ambivalence inhérente à son concept. Selon Goyard-Fabre, la démocratie est en même temps désirable et redoutable : « les vertus de la démocratie sont aussi ses faiblesses, sa force et ce qui fait aussi son impuissance »²⁴⁷. En tant que consensus éphémère et précaire, ouvert à la discussion et à la contestation, la démocratie engendre un sentiment d'incertitude et d'hésitation auprès des citoyens. « It is to give up on the dream of a place called home, a place free of power, conflict, and struggle, a place – an identity, a form of life, a group vision – unmarked or unriven by difference and untouched by the power brought to bear upon in by the identities that strive to ground themselves in its place. »²⁴⁸ Claude Lefort, lui aussi, signale les risques liés au « vide symbolique »²⁴⁹ de la démocratie. Les ambivalences d'un lieu de pouvoir vide sont difficiles à supporter. Précisément parce que la démocratie institutionnalise de cette manière le conflit et le désaccord, elle s'expose à des tendances désintégrant qui sapent l'unité sociale :

Dans une société où les fondements de l'ordre politique et l'ordre social se dérobent, où l'acquis ne porte jamais le sceau de la pleine légitimité, où la différence des statuts cesse d'être irrécusable, où le droit s'avère suspendu au discours qui l'énonce, où le pouvoir s'exerce dans la dépendance du conflit, la possibilité d'un dérèglement de la logique démocratique reste ouverte²⁵⁰.

Le totalitarisme, estime Lefort, est la réponse à la faillite de la démocratie et signifie une mutation d'ordre symbolique, c'est-à-dire un changement du statut du pouvoir. Au lieu vide du pouvoir se substitue un pouvoir « incorporé »²⁵¹ qui porte les aspirations du peuple entier et qui représente « une société homogène et transparente à elle-même »²⁵². Lefort parle d'une « logique de l'identification »²⁵³ qui vise à annuler l'antagonisme et la discordance. Alors que la démocratie se profile dans l'effondrement des certitudes, le totalitarisme a toujours des réponses. La sphère du pouvoir, de la loi et du savoir se condensent : « La connaissance des fins dernières de la société, des normes qui régissent les pratiques sociales, devient la propriété du pouvoir tandis que celui-ci s'avère lui-même l'organe d'un discours qui énonce le

²⁴⁶ Claude Lefort, « La question de la démocratie », *op. cit.*, p. 82.

²⁴⁷ Simone Goyard-Fabre, *op. cit.*, p. 220.

²⁴⁸ Bonnie Honig, « Difference, Dilemmas, and the Politics of Home », dans *Democracy and Difference : Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton, Princeton University Press, 1996, p. 258.

²⁴⁹ Claude Lefort, « Het democratisch tekort. Over de noodzakelijke onbepaaldheid van de democratie », Henk van der Waal (trad.), Meppel, Boom, 1992, p. 21.

²⁵⁰ Claude Lefort, « La question de la démocratie », *op. cit.*, p. 85.

²⁵¹ *Ibid.*, p. 76.

²⁵² *Ibid.*, p. 77.

²⁵³ *Ibid.*

réel comme tel. »²⁵⁴ Nous comprenons de la même façon l'attrait de certains pour les mouvements d'extrême droite s'appuyant sur des valeurs intransigeantes. Derrida souligne encore la précarité du régime démocratique. La démocratie n'est pas sacro-sainte et intouchable ; bien au contraire, à chaque instant, elle doit être protégée contre elle-même. Le peuple, donc le pouvoir (symbolique), n'est pas infallible, de sorte que la démocratie risque parfois de devenir *anti-démocratique*. Dans « La force d'une plume »²⁵⁵, Michel Lisse soulève à juste titre cette question épineuse. Quand une démocratie risque de donner le pouvoir à un parti non démocrate mais élu démocratiquement, faut-il intervenir et suspendre cette démocratie ?²⁵⁶ Effectivement, Derrida défend un concept du politique qui inclut la dimension du *pire*. « On écrit toujours en rusant avec le pire », avoue-t-il dans *Le Nouvel observateur*²⁵⁷. Dans le cas de la démocratie, la promesse est toujours trahie, pervertie, et toujours aussi promesse du mal : difficile à tenir, elle donne lieu à l'inadéquation et à l'insuffisance. Même si la démocratie est en quelque sorte une promesse du mal, il nous faut ce mal pour résister au pire. Derrida confirme dans *Spectres de Marx* que « sans l'ouverture de cette possibilité, il ne reste, peut-être, au-delà du bien et du mal, que la nécessité du pire » (SM 54).

3. La démocratie à venir

Mouffe tente de penser l'« indécidabilité » (elle adopte le terme de Derrida) fondamentale de la démocratie et, plus particulièrement, l'indétermination du consensus et du pouvoir. Quoique la démocratie moderne renvoie inévitablement à l'universalité, celle-ci est conçue comme un horizon hors d'atteinte (et d'attente, peut-être). L'indétermination est la condition même de la démocratie: « Every pretension to occupy the place of the universal, to fix its final meaning through rationality must be rejected since the recognition of undecidability is the condition of existence of democratic politics. »²⁵⁸ L'indécidabilité et l'ouverture sont constitutives du politique : un état de stabilité permanente mènerait tout simplement à la mort même du politique. Derrida comprend cette contestation continue sur le mode d'un *droit à la déconstruction* : à chaque moment, la démocratie peut s'interroger sur elle-même, ses décisions et ses pratiques. La démocratie « garde son droit infini à la question, à la critique, à la déconstruction » (PA 128). Elle se place ainsi sous le signe de l'ambivalence et de l'indécidabilité, et ne vient à soi « qu'à partir ou à se dire adieu »²⁵⁹. Elle n'a pas de sens propre (*eidos*) et ne peut donc être définie que de manière « tropique »²⁶⁰, comme le note Michel Lisse. À cause de sa dislocation continue, la démocratie n'arrive jamais à être contemporaine d'elle-même. Elle vient toujours à contretemps, *out of joint*, intempestive²⁶¹. Une question

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 76.

²⁵⁵ Michel Lisse, « La force d'une plume : entre démocratie, littérature et université », dans *L'Herne. Jacques Derrida*, *op. cit.*, p. 280.

²⁵⁶ Dans *Voyous*, Derrida traite en détail cette pratique d'autodéfense (cf. *Voyous. Deux essais sur la raison*, Paris, Galilée, 2003).

²⁵⁷ Jacques Derrida, « Derrida l'insoumis » [entretien], dans *Le Nouvel observateur* du 9-15 septembre 1983. L'entretien est repris dans Idem, *Points de suspension. Entretiens*, Élisabeth Weber (éd.), Paris, Galilée, 1990, p. 123-140.

²⁵⁸ Chantal Mouffe, « Democracy, Power, and the 'Political' », *op. cit.*, p. 254.

²⁵⁹ Fernanda Bernardo, « Pas de démocratie sans déconstruction », *op. cit.*, p. 291.

²⁶⁰ Michel Lisse, « La force d'une plume : entre démocratie, littérature et université », *op. cit.*, p. 281.

²⁶¹ Cristina De Peretti et Paco Vidarte associent pour la raison d'intempestivité la démocratie à l'*Unheimliche*. Ils soutiennent que « la démocratie est, par définition, l'*Unheimlichkeit* du politique, la politique de l'*Unheimlichkeit* » (« L'auto-

s'impose alors : si la démocratie s'altère constamment, pourquoi Derrida (et nous avec lui) se réfère aujourd'hui encore à une *démocratie* ? Pourquoi maintient-il le vieux nom si le concept a déjà irréversiblement changé (et même étriqué²⁶²) ? Il formule le problème comme suit : « Si entre le nom d'une part, le concept ou la chose d'autre part, le jeu d'un écart donne lieu à des effets de rhétorique qui sont aussi des stratégies politiques, quelles leçons pouvons-nous en tirer aujourd'hui ? » (PA 126). De quel droit déconstruisons-nous donc le concept de la démocratie au nom d'une *démocratie* à venir ?

Qu'est-ce qui reste ou résiste encore dans le concept déconstruit (ou déconstructible) de la démocratie pour nous orienter sans fin ? Pour nous ordonner non seulement d'engager une déconstruction mais de garder le vieux nom ? et de déconstruire encore au nom d'une *démocratie* à venir ? [...] Y a-t-il une autre pensée du calcul et du nombre, une autre façon d'appréhender l'universalité du singulier qui, sans vouer la politique à l'incalculable, justifie encore le vieux nom de démocratie ? (PA 127 ; Derrida souligne)

Il est clair que, même si Derrida place sa pensée sous le signe de la démocratie, ce n'est pas à un régime politique spécifique qu'il pense. Il veut au contraire sauvegarder une promesse d'ouverture et d'altérité (de non-identité). Derrida plaide néanmoins en faveur du mot grec, ne fût-ce que pour garder le droit infini à la question (et donc aussi à la déconstruction) – « droits garantis, en principe par toute démocratie » (PA 128). C'est là que se rejoignent à nouveau déconstruction et démocratie. Le nom de démocratie est le « meilleur »²⁶³, précisément parce qu'il contient une chance d'ouverture et de transformation. La démocratie reste une œuvre humaine et donc, par définition, toujours à repenser et à recommencer. Elle est fatalement précaire et imparfaite :

What is specific and valuable about modern liberal democracy is that, when properly understood, it creates a space in which this confrontation is kept open, power relations are always being put into question and no victory can be final. However, such an « agonistic » democracy requires accepting that *conflict and division are inherent to politics* and that there is no place where reconciliation could be definitively achieved as the full actualization of the unity of « the people ». To imagine that pluralist democracy could ever be perfectly instantiated is to transform it into a self-

délimitation déconstructive : la démocratie indéconstructible ? », *op. cit.*, pp. 142-143). C'est une chose étrange à la domestication, à la domesticité parce qu'elle est toujours en suspension et en déplacement. La démocratie ne pourrait jamais devenir une demeure tranquille. Et pourtant, « nous avons voulu faire de la démocratie notre demeure, notre habitat, un chez-nous absolument familier et confortable » (p. 143). On remarque maintenant la corrélation entre la pensée derridienne de l'intempestivité, le marxisme avec sa promesse émancipatoire et la Nouvelle Internationale, et les réflexions sur la démocratie.

²⁶² Cristina de Peretti et Paco Vidarte rappellent que la démocratie (« la soi-disant démocratie occidentale », p. 136) se montre incapable de trouver des solutions aux problèmes de graves et urgents qui ravagent le monde. Ce concept de la démocratie, qui est aujourd'hui le nôtre, ne pourrait jamais être cette exigence inconditionnelle de démocratie. John D. Caputo parle même d'une corruption totale (« jusqu'à l'os » ; « L'idée même de l'à venir », *op. cit.*, p. 296). Il fournit l'exemple de la politique américaine qui, sous prétexte d'aider les « amis » de la démocratie, met en place des régimes extrêmement sanglants et anti-démocratiques.

²⁶³ Derrida insiste sur le fait que le « meilleur » nom n'est pas un « bon » nom, mais seulement le « moins mauvais » des noms. « Rien ne compte plus gravement, rien ne pèse plus lourd que les guillemets dont en entoure ici le mot 'meilleur', le meilleur mot. » La démocratie n'est pas bonne, « elle reste un pis-aller ». Toutefois, Derrida ajoute, c'est un pis-aller « vers lequel *il faut* aller, il ne faut pas manquer d'aller » (AEL 194 ; Derrida souligne). La question du « meilleur nom » renferme toute une problématique de la langue : les mots que nous avons hérités (comme celui de *démocratie*) ne suffisent plus. Il nous faut une « autre langue »...

refuting ideal, since *the condition of possibility of a pluralist democracy is at the same time the condition of impossibility of its perfect implementation*²⁶⁴.

Avec le syntagme *à venir*, Derrida souligne cette instabilité. Il constate que la démocratie est frappée d'une double aporie : elle implique d'abord un déplacement, une dislocation permanente vu l'état éternel de négociation dans lequel elle se trouve. Puis elle est aussi suspendue, et même à l'infini. La *démocratie à venir* telle que Derrida l'envisage, ne viendra pas. En effet, la démocratie ne sera jamais achevée parce qu'elle ne saurait répondre parfaitement au *double bind* et par là dissiper son propre paradoxe.

Car la démocratie reste à venir, c'est là son essence en tant qu'elle reste : non seulement elle restera indéfiniment perfectible, donc toujours insuffisante et future mais, appartenant au temps de la promesse, elle restera toujours, en chacun de ses temps futurs, à venir : même quand il y a la démocratie, celle-ci n'existe jamais, elle n'est jamais présente, elle reste le thème d'un concept *non présentable*. (PA 339 ; nous soulignons)

Sans conclure à un consensus total, il est néanmoins possible d'indiquer les corrélations entre d'une part l'idée de la démocratie radicale élaborée par Chantal Mouffe et, de l'autre, celle de la démocratie à venir dans l'œuvre de Jacques Derrida. Jamais la démocratie ne sera un régime stable ; la différence et le conflit sont vitaux pour le politique en général. Une réconciliation des valeurs antinomiques de la démocratie signifierait dès lors sa fin. La démocratie est donc, d'après Derrida, intimement liée à l'histoire : inspirées par l'idée de la démocratie à venir, les démocraties de fait tentent à chaque moment de rapprocher la perfection. La démocratie à venir fonctionne comme une promesse, une espérance de liberté, comme le note également Simone Goyard-Fabre²⁶⁵. Pour cette raison, plusieurs auteurs considèrent la démocratie moins comme un régime politique que comme une « mentalité »²⁶⁶. Lors d'une conférence à l'université de Sussex²⁶⁷, Derrida affirme :

The idea of a promise is inscribed in the idea of a democracy : equality, freedom, freedom of speech, freedom of the press – all these things are inscribed as promises within democracy. Democracy is a promise. That is why it is a more historical concept of the political – it's the only concept of a regime or a political organisation in which history, that is the endless process of improvement and perfectibility, is inscribed in the concept.

Derrida relie la démocratie à l'histoire, à un processus historique *infini* d'« amélioration » et de « perfection ». La promesse qui mijote dans la démocratie excède le mot, puisque aucune démocratie (présente ou future) ne saurait y répondre congrûment. Malgré cette incapacité, il faut cependant penser leur rapport. Derrida nous rappelle l'urgence du moment : même si la

²⁶⁴ Chantal Mouffe, *The Democratic Paradox*, *op. cit.*, p. 15-16 ; c'est nous qui soulignons.

²⁶⁵ Simone Goyard-Fabre, *Qu'est-ce que la démocratie ?*, *op. cit.*, p. 224.

²⁶⁶ Cf. Idem, *op. cit.*, p. 130 et Sheldon S. Wolin, « Fugitive Democracy », dans *Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political*, *op. cit.*, p. 43.

²⁶⁷ Nous nous référons à l'exposition que Derrida a tenue, à l'invitation de Geoffrey Bennington, le 1^{er} décembre 1997 à l'Université de Sussex, « Politics and Friendship. A discussion with Jacques Derrida ». On retrouve le texte intégral sur le site de l'Université, www.sussex.ac.uk/Units/frenchthought/derrida.htm.

démocratie à venir ne fait pas signe vers une présence future, du moins elle nous invite du futur absolu, elle nous appelle: « *Viens* ». La démocratie ne peut attendre ; « il nous la faut maintenant, même en attendant, avant qu'elle arrive. Elle est impossible mais nécessaire de façon urgente et immédiate. »²⁶⁸ L'ici maintenant nous oblige donc à réagir, à instaurer une forme imparfaite de la démocratie, *dans l'entre-temps* (qui durera). Il y a besoin d'interventions concrètes, d'un *engagement* personnel – nous reconnaissons la structure de la promesse révolutionnaire de Marx. Dans une réaction à Simon Critchley et à Richard Rorty, qui avaient qualifié la démocratie à venir d'*utopique*, Derrida objecte:

I would not call this attitude utopian. The messianic experience of which I spoke takes place here and now [...]. This happens in the singular event of engagement, and when I speak of democracy to come (*démocratie à venir*) this does not mean that tomorrow democracy will be realized, and it does not refer to a future democracy, rather it means that there is an engagement with regard to democracy [...].²⁶⁹

Le politique réside donc pour Derrida dans un éternel engagement. Nous devons instaurer la démocratie maintenant (fût-ce sous une forme imparfaite), tout en reconnaissant l'impossibilité de représenter de façon appropriée les principes démocratiques et les « conditions concrètes de leur mise en œuvre, [...] les détournements ou les inégalités de leur application » (AC 53).

There is a constant and concrete renewal of the democratic promise as there is of the relation to the other as such [...]. It is a matter, then, of a negotiation between that thinking which resembles something messianic [...] and the present given of democracy which are unsatisfactory, but which remains (by using the same word, the same paleonym) « mindful » of the promise of democracy to come. (PF 214)

Faire de la politique signifie « gouverner cette inadéquation » (AC 53) et consiste dans une négociation continuelle. La double injonction détermine le lieu instable où il faut inventer des stratégies, et la démocratie ne prend forme que par son déplacement permanent (son *itérabilité*). Voilà la raison pour laquelle la démocratie équivaut, pour Derrida, à « l'expérience politique de l'impossible » (PF 227).

²⁶⁸ John D. Caputo, « L'idée même de l'à venir », dans *La démocratie à venir. Autour de Jacques Derrida, op. cit.*, p. 300. Il est cependant crucial d'annoter la notion d'*ici maintenant* chez Derrida. Derrida dissocie l'événement singulier qui arrive *ici maintenant* d'une quelconque *présence* : « the event of [the] promise takes place *here, now* in the singularity of a here-now which, as paradoxical as it might seem, I believe I must dissociate from the value of presence. Everything is at play in this paradox [...] : singularity is never *present*. It *presents itself* only in losing or undoubling itself in iterability, thus in the mark and the generality or ideality which, moreover (threat or luck), will allow later for a calculated negotiation between the presentable and the nonpresentable, the subject and a subjective singularity, rights and justice beyond rights and ethics, and perhaps even beyond politics [...]. » (PF 214)

²⁶⁹ *Ibid.* ; nous soulignons.

Chapitre sixième : L'hospitalité

1. Toute la misère du monde

On se souvient certainement de l'énoncé redoutable de Michel Rocard qui déclarait en 1990 en tant que Premier Ministre que « la France ne peut accueillir toute la misère du monde ». Certes, on ne peut pas prétendre le contraire (d'ailleurs, qui l'a jamais demandé ?), mais la boutade risquait de justifier des mesures restrictives. Six ans plus tard, Rocard a regretté cette phrase malheureuse et y a ajouté que pourtant, la France « doit savoir en prendre fidèlement sa part »²⁷⁰. Toutefois, la tradition juridique française en matière d'immigration est toujours qualifiée par Derrida de « mesquine » (CTP 31). Le rigorisme des mesures répressives culmine dans les lois Pasqua, la énième réforme d'une ordonnance de 1945 sur l'entrée et le séjour des étrangers. Celle-ci définit comme « acte de délinquance » toute aide à des étrangers en situation irrégulière. Au fil des années, cette loi n'a cessé d'être renforcée par des peines et des conditions particulières. Les amendements raffermissent encore les dispositifs de contrôle et de répression non seulement envers les étrangers, mais également envers les Français qui ouvrent leur maison. Ainsi, la convention de Schengen (19 juin 1990) prévoit-elle des sanctions pour les personnes offrant l'aide à un étranger à des fins lucratives. Les lois Pasqua de 27 décembre 1994 mettent le droit français en conformité avec la résolution de Schengen. La loi française supprime cependant la stipulation supplémentaire de cette dernière : alors que la convention ne vise que l'aide à *des fins lucratives*, les lois Pasqua ne prennent pas en considération les motifs qui animent les hôtes, et proclament toute aide à un étranger illégal « délit d'hospitalité ». Les lois seront légèrement retouchées, mais jamais abolies. Au contraire, elles sont encore aggravées par après, par la loi Debré renforçant les lois Pasqua (malgré l'avis négatif de la Commission consultative des droits de l'homme) et, plus récemment, par la loi Sarkozy. Derrida s'indigne de cette évolution et médite sur les conséquences de telles mesures : « Que devient un pays, on se le demande, que devient une culture, que devient une langue quand on peut y parler de 'délict d'hospitalité', quand l'hospitalité peut devenir, aux yeux de la loi et de ses représentants, un crime ? » (MEJ 74) Lors d'une manifestation de soutien aux sans-papiers dans le Théâtre des Amandiers, Derrida accuse le droit français d'un « manquement à la justice » (cf. MEJ 78). Dans une lettre au *Monde*, cosignée avec Pierre Bourdieu, il prend l'offensive contre les nouvelles mesures répressives des lois Pasqua-Debré. Bourdieu et Derrida frondent les arrêtés politiques discriminatoires, sans pour autant préconiser une « ouverture sans limite des frontières »²⁷¹. Afin de dissiper tout malentendu, ils font comprendre qu'ils comptent seulement protester contre la « rigueur nouvelle (cette rigueur pour laquelle nous n'avons en effet aucun goût) d'une certaine police de l'immigration, celle dont les récents décrets montrent le vrai visage »²⁷². La gestion de l'immigration n'est pourtant pas le seul problème de la France. Derrida déplore la

²⁷⁰ Michel Rocard, « La part de la France », dans *Le Monde* du 24 août 1996.

²⁷¹ Pierre Bourdieu et Jacques Derrida, « M. Pasqua, son conseiller & les étrangers », dans *Le Monde* du 10 juin 1995. Repris dans Pierre Bourdieu, *Interventions, 1961-2001. Science sociale et action politique*, Marseille, Agone, 2002, pp. 317-318.

²⁷² *Ibid.*

récente tendance à la fermeture partout en Europe : « Les États-nations d'Europe transforment leurs frontières en nouveaux rideaux de fer. Les frontières ne sont plus des lieux de passages, ce sont des lieux d'interdiction. » (MEJ 74)

En 1996, le débat sur le droit d'asile et l'expulsion des immigrés éclate en France. Le 18 mars, trois cent sans-papiers africains, parmi lesquels une centaine d'enfants, occupent l'église Sainte-Ambroise à Paris pour réclamer la régularisation de leurs papiers. Un collège de médiateurs, formé de personnalités françaises éminentes telles que Stéphane Hessel, Edgar Morin, Pierre Vidal-Naquet et Paul Ricoeur, commence à négocier avec le gouvernement Juppé et le président, Jacques Chirac. Après avoir examiné les cas un à un, le gouvernement rend les résultats publics le 26 juin. Sur 205 dossiers réouverts, il n'en retient que 22 pour lesquels il octroie une carte de séjour d'un an ; les autres Africains doivent quitter le pays. Indignés, les sans-papiers occupent respectivement l'église de Saint-Bernard et celle de Saint-Hippolyte. L'affaire met toute la France sous les drapeaux. Manifestations, déclarations, interpellations, lettres et communiqués de presse se succèdent. Plusieurs Africains entament une grève de la faim. Les interventions souvent agressives du gouvernement excitent un torrent d'indignation générale. Jacques Derrida, très sensible au sort de ceux qui ne sont pas les bienvenus, fait également entendre sa voix. Le 9 juin, il signe une déclaration rédigée par un groupe d'intellectuels, parmi lesquels Ariane Mnouchkine, l'amiral Sanguinetti, Laurent Schwartz, Pierre Vidal-Naquet et Michel Surya :

Nous, soussignés, déclarons offrir l'hospitalité à quelqu'un du groupe de Sainte-Ambroise et lui proposer notre aide ou l'héberger sous notre toit, jusqu'au moment où tous auront obtenu leurs papiers, comme nous le ferons à l'avenir pour toute personne en situation similaire²⁷³.

Derrida interprète ce texte comme une déclaration de désobéissance civique, où il annonce « *au nom d'une loi plus élevée* » qu'il n'obéira pas aux ordres juridiques, « préférant ainsi la délinquance à la honte, et le prétendu délit à l'injustice » (MEJ 90 ; Derrida souligne). Quelques jours plus tard, Derrida s'associe à une lettre au Président de la République, qui reprend la déclaration précédente. Les signataires (Jacques Derrida, Pierre Bourdieu, Jacques Le Goff, Jean-Claude Pecker et plus de 500 autres) expriment leur inquiétude devant l'évolution de la législature française sur l'immigration :

Inquiète (resp. inquiet) et indigné(e) devant l'annonce de mesures aggravant la répression contre les étrangers et ceux qui les aident, je déclare avoir hébergé des étrangers sans leur avoir demandé s'ils étaient en situation régulière ou pas, et affirme mon intention de continuer à le faire. Ce sont nos propres libertés de citoyens français que je défends ici²⁷⁴.

Le 25 juillet, les sans-papiers donnent une conférence de presse en la présence de Derrida. Trois mois plus tard, la lutte continue : un groupe d'intellectuels et d'artistes, parmi lesquels Jacques Derrida, lance un appel à la manifestation du 28 septembre pour exiger l'abrogation

²⁷³ Les déclarations et pétitions sont disponibles sur le site de Pajol, www.bok.net/pajol/signataires.html

²⁷⁴ *Ibid.*

des lois Pasqua. Le texte affirme que « grâce à la lutte des sans-papiers, le peuple français a pris conscience que les lois sur l'immigration étaient indignes de notre pays »²⁷⁵. En effet, pour Derrida, l'hospitalité consiste à « tout faire pour s'adresser à l'autre, à lui accorder, voire à lui demander son nom, tout en évitant que cette question ne devienne une 'condition', une inquisition policière, un fichage ou un simple contrôle des frontières »²⁷⁶. Il termine son discours au Théâtre des Amandiers en faisant appel à une autre politique :

Dans le temps qui nous sépare des prochaines élections législatives, exerçons des pressions, posons des questions, exigeons des réponses précises, et que des engagements soient pris pour une autre politique, une politique véritablement autre, à la fois intelligente et généreuse, qui lave la honte et l'infamie des lois actuelles, une politique de l'étranger, un droit des étrangers qui ne soit pas un manquement à la justice. (MEJ 91)

2. L'éthique de l'hospitalité

La problématique de l'immigration tient directement au thème de l'hospitalité si cher à Derrida. Si le droit français est un manquement à la justice, c'est parce qu'elle n'est pas guidée par une éthique de l'hospitalité. Derrida, déconstruit le concept de l'hospitalité et tente ainsi de relier deux pensées, à savoir Kant et Lévinas. Le rapprochement de Kant et de Lévinas nous aidera à penser le rapport entre « une *éthique* de l'hospitalité » et « un *droit* ou une *politique* de l'hospitalité » (AEL 45 ; Derrida souligne). À première vue, Derrida se sent plus proche de la pensée lévinasienne de l'hospitalité inconditionnelle, qui englobe et même dépasse la pure éthique, qui est « l'éthicité elle-même » (AEL 94). Dans cette optique, il est impossible de *cultiver* une éthique de l'hospitalité, puisque l'hospitalité, « c'est la culture même » (CTP 42) :

En tant qu'elle touche à l'*éthos*, à savoir à la demeure, au chez-soi, au lieu du séjour familial autant qu'à la manière d'y être, à la manière de se rapporter à soi et aux autres, aux autres comme siens ou comme à des étrangers, *l'éthique est hospitalité*, elle est de part en part co-extensive à l'expérience de l'hospitalité, de quelque façon qu'on l'ouvre ou la limite. (CTP 42 ; Derrida souligne)

L'hospitalité pure, l'éthique de l'hospitalité ou l'éthique comme hospitalité, est dans la pratique toujours violée. Premièrement, pour la raison du lieu justement, de l'*ethos* qui relie l'hospitalité à l'éthique, elle risque de se pervertir. Afin d'accueillir l'étranger, l'*autre* dans son altérité, il faut y avoir un *même*, un chez-soi, un demeure, « l'ipséité même » (DH 51). Si l'hospitalité consiste dans un don d'espace, il ne s'agit pourtant pas de donner à l'étranger un espace à *lui* mais de l'accueillir dans un espace à *soi*. Celui qui offre l'hospitalité doit être un propriétaire, un maître chez soi, qui a la capacité et le pouvoir d'héberger l'étranger. Une certaine tension est donc liée à l'idée d'hospitalité : vu que l'hospitalité suppose indéniable-

²⁷⁵ « Cent six personnalités appellent à manifester samedi », dans *L'Humanité* du 26 septembre 1996.

²⁷⁶ Jacques Derrida, « Il n'y a pas de culture ni de lien social sans un principe d'hospitalité » [entretien], dans *Le Monde* du 2 décembre 1997.

ment la souveraineté du pouvoir et la possession de l'hôte (*host*), elle risque de prendre l'hôte (*guest*)²⁷⁷ pour un ennemi.

Je veux être maître chez moi [...] pour pouvoir y recevoir qui je veux. Je commence à tenir pour un étranger indésirable, et virtuellement pour un ennemi, quiconque empiète sur mon « chez-moi », sur mon ipséité, sur mon pouvoir d'hospitalité, sur ma souveraineté d'hôte. (DH 53)

Tenir l'étranger pour un ennemi, voilà justement ce qui est devenu un grand problème de société aujourd'hui.

Ensuite, Derrida touche au problème « dramatique » (dH 73) de l'hospitalité : la langue est profondément inhospitalière. L'étranger est d'abord étranger à la langue que lui impose le maître de la maison. C'est dans la langue de l'autre que l'étranger doit demander l'hospitalité. « La question de l'hospitalité commence là, affirme Derrida, devons-nous demander à l'étranger de nous comprendre, de parler notre langue, à tous les sens de ce terme, dans toutes ses extensions possibles, avant et afin de pouvoir l'accueillir chez nous ? » (DH 21) Qui plus est, la langue ne cesse de ramener l'inconnu au connu, d'approprier l'autre – de le nommer. L'autre absolu est ainsi réduit à un « étranger » par la langue même. Derrida se demande alors :

L'hospitalité consiste-t-elle à interroger l'arrivant ? Commence-t-elle par la question adressée à qui vient [...] : comment t'appelles-tu ? dis-moi ton nom, comment dois-je t'appeler, moi qui t'appelle, moi qui désire t'appeler par ton nom ? comment vais-je t'appeler ? [...] l'hospitalité commence-t-elle par l'accueil sans question, sans un double effacement, l'effacement de la question *et* du nom ? (DH 31)

L'hospitalité implique donc toujours un geste de violence face à l'étranger. Pourrait-il en être autrement ? Y aurait-il une hospitalité qui soit sans demeure, sans langue ? qui accueille l'étranger à partir d'un non-lieu et qui efface le nom propre ? qui dit « viens », « oui », « entre », « qui que tu sois et quels que soient ton nom, ta langue, ton sexe, ton espèce, que tu sois humain, animal ou divin » (DH 121) ? Quant à la problématique de la langue, Derrida reconnaît l'embarras et propose une fois de plus une solution qui s'élève au-delà d'un « ni/ni ».

La décision juste doit se trouver, là encore, entre l'excès du modèle intégrationniste [dominant en France aujourd'hui] qui aboutirait simplement à effacer toute altérité, à demander à l'autre dès qu'il arrive toute sa mémoire, toute sa langue, toute sa culture, et le modèle opposé qui consisterait à renoncer à exiger que l'arrivant apprenne notre langue. (dH 73)

L'hospitalité est alors une expérience fondamentalement contradictoire qui n'est possible qu'à la condition de son impossibilité. Elle s'auto-déconstruit et s'auto-immunise dès qu'elle est mise en pratique ; elle « se limite dès le seuil sur le seuil d'elle-même, elle reste toujours

²⁷⁷ Afin d'éviter tout malentendu, nous débrouillent l'écheveau du double sémantisme de *hôte* en ajoutant chaque fois la traduction anglaise : *host* vs. *guest*. Derrida enchaîne sur cette ambiguïté en suggérant que les rôles parfois se débrouillent, au point que l'hôte (*host*) devienne l'otage de son invité. L'hospitalité inconditionnelle présuppose en quelque sorte l'emmêlement entre les deux « hôtes » (*host* et *guest*).

au seuil d'elle-même »²⁷⁸. On pourrait dire qu'il n'y a hospitalité que quand il y a aporie, « only when the way is blocked, only if we have run up against a stone wall »²⁷⁹. « Hospitality really starts to happen when I push against this limit, this treshold, this paralysis, inviting hospitality to cross its own treshold and limit, its own self-limitation, to become a gift *beyond hospitality*. »²⁸⁰ L'hospitalité *se donne* donc, ce qui signifie que l'hôte (*host*) devrait, dans un moment de « folie », faire don absolu de sa propriété dans un geste gratuit. Un tel geste excessif est impossible, évidemment. Toutefois, cela ne signifie pas qu'il n'y a pas d'hospitalité, mais que l'hospitalité est quelque chose qui doit être dépassée. C'est un événement, une « expérience » dans le sens le plus énigmatique du mot, qui excède la chose même et qui ne relève pas du savoir.

3. Vers une nouvelle cosmopolitique

Dans la perspective de contrebalancer l'hospitalité hyperbolique proposée par Lévinas, Derrida la rattache à l'idée kantienne du droit cosmopolitique. Pour réduire les risques liés à une hospitalité inconditionnelle, l'éthique doit être circonscrite par le droit. Le cosmopolitisme dont parle Kant connaît une très longue histoire – des stoïciens à Cicéron, en passant par Saint Paul – pour trouver sa formulation éclairée dans l'esprit des Lumières. Kant y assigne toutefois des limites considérables. Le titre de l'article auquel Derrida se réfère fréquemment fournit déjà une première indication : « Troisième article définitif en vue de la paix perpétuelle : 'Le droit cosmopolitique doit se restreindre aux conditions de l'hospitalité universelle' ». En effet, le cosmopolitisme kantien ne correspond en rien à la notion lévinasienne de l'hospitalité inconditionnelle. Le droit cosmopolitique, ou le droit de l'hospitalité, même s'il est étendu à l'hospitalité universelle, est soumis à des conditions strictes. Tout d'abord, l'hospitalité comme un *droit* se limite à un concept juridico-politique, et non pas éthique. En tant que droit *naturel*, de plus, elle est réduite à un droit de visite ; Kant précise effectivement que « l'étranger ne peut pas prétendre à un *droit de résidence* [...] mais à un *droit de visite* » (CTP 54 ; l'auteur souligne). Le droit de l'hospitalité universelle s'applique uniquement à la « commune possession de la *surface* de la terre » et non pas à ce qui « *s'élève, s'édifie ou s'érige au-dessus* du sol : habitat, culture, institution, État, etc. » (CTP 53 ; Derrida souligne). Seulement la *superficie* de la terre est en commun ; tout ce qui est *construction* n'appartient pas à cette propriété commune et, par conséquent, ne doit pas être inconditionnellement accessible à l'arrivant. L'étranger restera toujours étranger, dans ce sens qu'il ne sera jamais reçu dans une société en tant que co-citoyen. En définissant l'hospitalité ainsi comme un droit naturel, Kant la fait également dépendre de la souveraineté étatique. Associer le droit de l'hospitalité de cette manière à la *citoyenneté* soulève d'énormes problèmes dans l'Europe de l'après-guerre. Aujourd'hui, on doit faire face à une arrivée massive de réfugiés, de « sans État », de « *Heimatlosen* », d'« apatrides », de personnes « déplacées » (CTP 19), ce qui mène Derrida à militer pour un renouvellement du droit international, donc

²⁷⁸ Jacques Derrida, « Hostipitality », dans *Angelaki*, vol. 5, n° 3 (décembre 2000), p. 14.

²⁷⁹ John D. Caputo, « Justice. If Such a Thing Exists », dans Idem, *Deconstruction in a Nutshell : A Conversation with Jacques Derrida*, New York, Fordham University Press, 1998, p. 135.

²⁸⁰ John D. Caputo, « Community without Community », dans *Ibid.*, p. 111 ; Caputo souligne.

pour une nouvelle cosmopolitique. Le titre de sa conférence, *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort !* (qui constitue d'ailleurs un clin d'œil tant à Marx qu'au Marquis de Sade), signale que nous ne sommes toujours pas assez cosmopolites et que nous devons ouvrir les frontières à l'arrivant ; mais il indique en même temps que le cosmopolitisme ne suffit pas. Il faut être *plus* cosmopolite et, surtout, *plus que* cosmopolite.

De cette problématique naît le projet des villes-refuges mis sur pied par le Parlement International des Écrivains et qui, pour Derrida, représente « l'appel audacieux à une véritable innovation dans l'histoire du droit d'asile ou du devoir d'hospitalité » (CTP 12-13). Le Parlement a été imaginé en juillet 1993, à la suite de l'assassinat de l'écrivain algérien Tahar Djaout, et voit finalement le jour en novembre de la même année. Sceptiques sur l'engagement idéologique du XX^e siècle (la bête noire Sartre), ses membres tentent d'inventer de nouvelles formes d'intervention : « des 'actes d'écoute' plutôt que des discours moralisateurs »²⁸¹. Plus concrètement, le Parlement développe un concept inédit d'hospitalité, qui répond à « des contraintes, à des tragédies et à des injonctions sans précédent » (CTP 15). Un réseau de villes-refuges a été élaboré pour accueillir, protéger et soutenir des écrivains persécutés. Le Parlement protège l'espace de la création et défend le « droit à la fiction »²⁸² au moyen de deux instruments de diffusion garantissant dès lors la circulation des textes de l'écrivain accueilli : une revue internationale, *Autodafé*, éditée en huit langues, et un site internet. Le Parlement International des Écrivains est certainement un parlement très particulier, étant donné qu'il est « sans pouvoir, sans palais et sans greffier »²⁸³. Espace d'écoute et de rencontre, les gens arrivent et s'éloignent à leur guise. Parmi les intervenants, Salman Rushdie, Wole Soyinka et Russel Banks (les trois présidents successifs), Adonis, Edouard Glissant, Christian Salmon, Pierre Bourdieu et Jacques Derrida. En tant qu'institution internationale, le Parlement se situe au-delà de l'intérêt des États-nations²⁸⁴. Les villes-refuges se détachent de l'autorité étatique pour constituer des entités autonomes, non seulement indépendantes de l'État mais également entre elles. Ainsi chaque ville rédige et vote sa propre Charte et prend des décisions individuellement. Les villes-refuges forment un réseau dans la mesure où elles sont alliées entre elles « selon des formes de solidarité encore à inventer » (CTP 13). Le Parlement International des Écrivains s'autodissout en printemps 2003, les villes-refuges existent toujours.

L'hospitalité, comme se l'imagine Derrida, balance donc entre deux lois irréconciliables (entre deux *conceptions* de la loi), celle de Lévinas et celle de Kant. Comment (re)penser le rapport ambigu entre l'éthique de l'hospitalité et la politique de l'hospitalité ? « [C]ette hospitalité infinie, donc inconditionnelle, cette hospitalité à l'ouverture de l'éthique, comment la règlera-t-on dans une pratique politique ou juridique déterminée ? » (AEL 91) Quoique les deux lois soient irréductibles l'une à l'autre, elles requièrent une conjonction.

²⁸¹ Christian Salmon, « Persister dans le récit » [entretien], à relire sur www.autodafe.org/fr (indisponible pour le moment) et sur www.remue.net.

²⁸² Pierre Bourdieu, lors de son discours au Parlement européen à Bruxelles (qui a consenti à financer le réseau des villes-refuges) le 25 avril 1996, affirme que la défense de la libre création et de la libre pensée est indissociable du combat pour la démocratie : « la liberté d'écrire et de créer n'est pas une tolérance concédée aux écrivains et aux artistes, mais l'oxygène même de la démocratie ». Ces paroles évoquent évidemment les idées de Derrida sur les liens entre littérature et démocratie. La littérature n'est que possible dans un contexte démocratique de non censure : elle a le droit de tout écrire et de ne pas tout écrire. Par conséquent, défendre la littérature implique automatiquement défendre la démocratie contre tout ce qui pourrait la limiter.

²⁸³ Christian Salmon, *op. cit.*

²⁸⁴ La preuve de l'internationalité du Parlement en est que, suite à l'accession de Haider au pouvoir, on a rompu tous les liens avec le ministère autrichien, alors que Salzbourg est toujours une ville refuge.

Il s'agit de savoir comment transformer et faire progresser le droit. Et de savoir si ce progrès est possible dans un espace historique qui se tient *entre La loi* d'une hospitalité inconditionnelle, offerte *a priori* à tout autre, à tout arrivant, *quel qu'il soit*, et les lois conditionnelles d'un droit à l'hospitalité [...]. (CTP 57 ; Derrida souligne)

Derrida indique que *La loi*, celle de l'hospitalité pure, celle de la justice, « est au-dessus *des lois* » (DH 73). Cela veut dire qu'elle est donc « illégale, transgressive, hors la loi, comme une loi anomique, *nomos-a-nomos*, loi au-dessus des lois et hors la loi [...] » (idem). La législation conditionnelle ne saurait jamais oublier l'impératif de l'hospitalité inconditionnelle auquel elle se réfère. L'éthique la doit guider à chaque instant, l'appeler comme motif et comme source d'inspiration, comme *passion* : « c'est toujours au nom de l'hospitalité pure et hyperbolique qu'il faut, pour la rendre la plus effective possible, inventer les meilleurs dispositions, les moins mauvaises contions, la législation la plus juste »²⁸⁵. Il faut donc réinventer, dans une situation concrète, la France aujourd'hui par exemple, « la meilleure législation pour que l'hospitalité soit respectée de la meilleure façon possible » (DH 71). Toutefois, *la loi* a aussi toujours besoins *des lois*, elle les requiert. Effectivement, sans *les lois*, l'hospitalité inconditionnelle risquerait de « rester un désir pieux, irresponsable, sans forme et sans efficacité » ou, pire encore, « de se pervertir à chaque instant » (CTP 57). Une éthique de l'hospitalité ne peut être efficace que quand elle se concrétise dans un ensemble de mesures pratiques, de lois, de pactes et de conditions. Ainsi est-il nécessaire de contrôler et de réglementer l'accueil des immigrés, et néfaste de prôner une ouverture illimitée des frontières. D'autre part, la politique actuelle en France témoigne d'un « manquement à la justice » : on a perdu de vue l'éthique de l'hospitalité sur laquelle doit être fondée toute mesure législative. Il importe de « calculer les risques, ou, mais de ne pas fermer la porte à l'incalculable, c'est-à-dire à l'avenir et à l'étranger »²⁸⁶.

²⁸⁵ Jacques DERRIDA, « Il n'y pas de culture ni de lien social sans un principe d'hospitalité », *op. cit.*

²⁸⁶ *Ibid.*

CONCLUSIONS ET PERSPECTIVES

C'est que nous sommes au terme d'un discours et que, passant à un autre, nous continuons de nous exprimer par la commodité d'un vieux langage sans convenance.

(Maurice Blanchot)

Au début de notre recherche, nous nous sommes posé deux questions. D'abord : comment Derrida se positionne-t-il dans la tradition que la France connaît sous le nom d'« intellectuel » ? La deuxième question en est suivie logiquement : en quoi consiste la particularité de l'engagement derridien ? En d'autres termes, comment l'approche de Derrida nous aidera-t-elle à penser le politique du XXI^e siècle ? Nous avons remarqué, en premier lieu, que Derrida est très conscient de ses devoirs et de ses responsabilités en tant qu'« intellectuel ». Il se place dans cette tradition française qui est inaugurée par l'affaire Dreyfus et accepte l'engagement comme mot d'ordre. Toutefois, il exprime à maintes reprises sa méfiance à l'égard d'une série de « vieilles notions » : « intellectuel », « engagement », « responsabilité », « histoire ». Une déconstruction de chacun de ces concepts classiques lui paraît indispensable pour parler du politique aujourd'hui et dans l'avenir. Le *close-reading* nous a permis de préciser l'inventivité de Derrida dans la façon dont il conçoit l'engagement et le politique, et d'éclaircir son attitude indécise.

Derrida considère le « politique » comme un philosophème, un problème soumis à la critique et au questionnement. Il éprouve la nécessité de changer notre conception du politique, précisément parce que le phénomène est « en cours de déconstruction ». Le concept même du politique dans ses traits essentiels, et même dans les traits spécifiques de la modernité (l'État-nation, la souveraineté, la forme-parti), est sujet à une transformation radicale (cf. DQD 132). Premièrement, Derrida constate la *dislocation* du politique. Le politique, étymologiquement lié à la *polis*, dépasse aujourd'hui le niveau des États-nations. La mondialisation, Derrida remarque-t-il dans un entretien au sujet du « 11 septembre », a des effets inquiétants sur le rapport entre le territoire et le politique, et dès lors sur la dynamique de la guerre et du terrorisme. Un nouveau concept du politique est clairement en train de se forger. Il faut, par conséquent, penser autrement le *lieu* du politique : au-delà de l'État-nation particulier, au-delà même du cosmopolitisme. On devine cette préoccupation dans presque tous les textes lus. Dans « Le dernier mot du racisme », Derrida insiste déjà sur la nécessité d'un nouveau droit international, après qu'il a constaté la faillite du discours habituel sur l'homme (l'humanisme et les droits de l'homme). Puis, pour l'Europe confiante mais ouverte à son autre, Derrida réserve la tâche d'introduire le monde dans une nouvelle phase politique d'altermondialisme. La nouvelle Internationale imaginée dans *Spectres de Marx* est une alliance anonyme, sans parti ni patrie. Cette « communauté sans communauté » aspire à une forme inédite de lutte politique et à un nouveau rapport entre le politique et l'État. Elle prêche également, et c'est clairement une thématique qui tient à cœur à Derrida, des mutations importantes dans le droit international et ses organisations (FMI, OMC, G8, ONU, les multinationales, etc.). L'idée d'une telle communauté supranationale est partiellement réalisée avec la fondation du Parlement international des écrivains, qui plaide pour une plus grande

hospitalité et, encore, un nouveau droit international. Le Parlement signifie également un changement substantiel dans le mode d'expression de l'intellectuel : désormais, celui-ci fera entendre sa voix par le biais d'une écriture collective et internationale. L'initiative fait écho – dans son intention du moins – de la *Revue Internationale* dont Blanchot a préparé la création dans les années soixante (mais qui ne paraîtra jamais), et du projet de l'Internationale des intellectuels ou de l'intellectuel collectif de Bourdieu.

Non seulement faut-il penser autrement le *lieu* du politique, son *temps* s'est aussi radicalement modifié. Richard Beardsworth a déjà souligné la conception aporétique du temps et de l'histoire, développée par Derrida. Les textes en témoignent, Derrida insiste à ce qu'on sépare le temps et la singularité de la détermination logique pour penser le temps en termes d'événement, d'incalculabilité, d'imprévisibilité – d'*à venir*. Ainsi le politique mondial est-il, dans *Spectres de Marx*, placé sous le signe de la spectralité. Internationalisation, mondialisation, technicisation, virtualisation, accélération : autant de motifs qui traversent l'œuvre de Derrida. Le temps spectral du politique peut être pensé seulement à partir de l'événement et de l'aporie. La promesse démocratique, la promesse intenable d'une démocratie à venir, constitue ainsi la passion de la déconstruction. Elle guide toute prise de position singulière. Inspiré par cette expérience de *l'impossible*, chaque engagement ne peut être qu'une intervention *stratégique* : non le déroulement d'un programme préconçu, mais une négociation continue entre l'état imparfait des choses et une certaine « idée » de perfection. Ainsi s'expliquent les hésitations de Derrida et ses jugements parfois contradictoires. Derrida semble avoir du mal à simplifier son langage pour en faire une arme, et revendique formellement le droit au paradoxe : « qu'on me laisse la possibilité de dire plus d'une phrase, qu'on ne m'enferme pas dans un dilemme »²⁸⁷.

Comme le politique se transforme et se disloque, l'intellectuel doit en tirer les conséquences nécessaires : « C'est une autre situation, un autre champ, une autre histoire qui commence. Il faut inventer *d'autres mots*, prendre conscience *d'autres structures*. »²⁸⁸ Derrida signale ainsi le besoin d'un nouveau langage et d'un nouveau discours, qui n'existent pas encore comme tels mais qui se cherchent. Il est, aujourd'hui, obligé à réemployer les vieux noms ou paléonymes (les « meilleurs » mais non pas les bons), les noms hérités (donc appropriés et transformés), pour thématiser les événements géopolitiques. Notre travail de lecture nous a révélé l'importance qu'accorde Derrida au langage, à l'héritage et à la mémoire. Puis, Derrida estime avoir trouvé les « autres structures » nécessaires dans le mouvement altermondialiste. La proposition d'une nouvelle Internationale dans *Spectres de Marx* anticipe les urgences altermondialistes auxquelles Derrida croit. Même si l'engagement dans ce mouvement n'a jamais été militant, Derrida soutient les « faibles forces » qui osent aujourd'hui se débattre contre les organisations hégémoniques du monde. Il avoue l'hétérogénéité actuelle et la multiplicité des associations altermondialistes, mais il est convaincu qu'une « nouvelle forme d'alliance, un nouveau style de la 'pratique' se cherche » (DQD 159). Cet engagement altermondialiste s'intensifie à la fin de sa vie²⁸⁹ mais court comme un fil conducteur à travers les

²⁸⁷ Jacques Derrida, « Si je peux faire plus qu'une phrase » [entretien], dans *Les Inrockuptibles*, n° 435 (31 mars – 6 avril 2004), p. 32.

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 31 ; c'est nous qui soulignons.

²⁸⁹ Cf. le discours « altermondialiste » prononcé par Jacques Derrida lors du 50^{ième} anniversaire du *Monde diplomatique*, le 8 mai 2004 au Palais des Sports à Paris (« Une Europe de l'espoir », dans *Le Monde diplomatique* de novembre 2004) ; il met son espoir dans les nouveaux rassemblements altermondialistes qui représentent selon lui « la seule force fiable et digne de

écrits « engagés » depuis les années 1990. On constate ainsi immédiatement l'évolution dans l'œuvre de Derrida. Tout en admettant que la réflexion sur la philosophie et l'institution dépasse en fait les frontières nationales, force est de constater que les travaux du Greph se limitent à la seule situation de la France. En 1983, pourtant, dans « Le dernier mot du racisme », on retrouve déjà une préoccupation naissante quant à la situation de la politique mondiale. Cette thématique devient de plus en plus dominante dans les textes sur l'Europe, Marx, la démocratie et l'hospitalité. Les interventions des années quatre-vingt-dix et après se fondent visiblement en un plaidoyer pour l'altermondialisme : « Voilà ce dont je rêve, dit Derrida aux amis du *Monde diplomatique*, qu'un autre monde est possible. »²⁹⁰

Les limites de notre recherche ont évidemment été déterminées par le cadre du mémoire de licence. En matière de la « dislocation » du politique, une analyse de deux autres articles de Derrida aurait été tout à fait intéressante. Nous pensons en particulier à « No apocalypse, not now (à toute vitesse, sept missives, sept missiles) »²⁹¹, article qui date des années quatre-vingt et qui présente une réflexion sur les armes nucléaires, et sur la vitesse et le lieu du politique. Nous avons déjà évoqué l'entretien de Derrida et de Habermas au sujet du 11 septembre.²⁹² Derrida y étudie les effets de la mondialisation et du développement de la technoscience sur l'avoir-lieu politique. Le livre contient des séquences remarquables sur le concept du « terrorisme » et sur la démocratie. Nous signalons aussi quelques entretiens dans *De quoi demain* où Derrida reprend le sujet de la technique et de la dislocation du politique : « Familles désordonnées » (DQD 63-82), « Imprévisible liberté » (DQD 83-104) et « L'esprit de la révolution » (DQD 129-173).

Même si nous avons réussi à évaluer l'importance de la déconstruction pour penser le politique à l'avenir, il reste néanmoins très difficile aujourd'hui d'en estimer la portée réelle. Reposant sur l'enchevêtrement de l'éthique et du politique, l'engagement ultérieur de Derrida consiste en un plaidoyer pour un autre monde, et un appel à un discours et à une pratique assez inventifs pour répondre à la réalité changeante du politique aujourd'hui et dans l'avenir. Soyons inventifs, donc, mais c'est facile à dire. Derrida ne donne pas de conseils concrets, du fait que le contenu de l'engagement doit être déterminé par les circonstances singulières. L'intellectuel est ainsi à chaque fois brusquement confronté avec ses propres limites, et doit assumer la tâche douloureuse de négocier à l'infini. Nous ne savons pas très bien comment *hériter de Derrida*. Comment affirmer et renouveler *l'héritage qu'est la déconstruction*. Comment être assez fidèle pour être infidèle à Derrida. Peut-être est-il encore trop tôt pour poser ainsi la question. Derrida a exprimé son inquiétude plus d'une fois : « on n'a pas commencé à me lire »²⁹³ ...

l'avenir », et lance le slogan altermondialiste « un autre monde est possible ». Voir aussi Jacques Derrida, *Apprendre à vivre enfin. Entretien avec Jean Birnbaum*, Paris, Galilée, 2005, où Derrida parle du rôle de l'Europe dans la politique altermondialiste. On constate néanmoins que, déjà à la fin des années quatre-vingt, la situation du droit international préoccupe Derrida. Voir, par exemple, les textes sur l'apartheid et la faillite des droits de l'homme.

²⁹⁰ Jacques Derrida, « Une Europe de l'espoir », *op. cit.* ; Derrida souligne..

²⁹¹ Jacques Derrida, « No apocalypse, not now (à toute vitesse, sept missives, sept missiles) », dans Idem, *Psyché. Inventions de l'autre*, *op. cit.*, pp. 395-418.

²⁹² Giovanna Borradori, *Philosophy in a Time of Terror : Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*, *op. cit.*

²⁹³ Jacques Derrida, *Apprendre à vivre enfin*, *op. cit.*

LISTE DES ABREVIATIONS

- AC *L'Autre cap suivi de La démocratie ajournée*, Paris, Minuit, 1991.
- AEL *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Paris, Galilée, 1997.
- BB « But beyond... (Open Letter to Anne McClintock and Rob Nixon) », dans *Critical Inquiry*, n° 13 (1986-1987), pp. 155-170 .
- CTP *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort !*, Paris, Galilée, 1997.
- dH « De l'hospitalité », dans Jacques Derrida, *Sur parole. Instantanés philosophiques*, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube, 2005, pp. 63-74.
- DH *De l'hospitalité. Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à répondre* (avec Anne Dufourmantelle), Paris, Calmann-Lévy, 1997.
- DMR « Le dernier mot du racisme » [1983], dans *Psyche. Invention de l'autre*, Paris, Galilée, 1987, pp. 353-362.
- DP *Du droit à la philosophie*, Paris, Galilée, 1990.
- DQD *De quoi demain... : dialogue*, Paris, Fayard, 2001.
- EP « Europe : Plaidoyer pour une politique extérieure commune » [« Nach dem Krieg : Die Wiedergeburt Europas »], dans *Libération* du 31 mai 2003. Repris dans *Old Europe, new Europe, core Europe : Transatlantic Relations after the Iraq War*, Daniel Lévy et Jürgen Habermas (éds), London, Verso, 2005.
- ICM « 'Il courait mort' : salut, salut. Notes pour un courrier aux Temps Modernes », dans *Les Temps Modernes*, n° 587 (printemps 1996). Repris dans Jacques Derrida, *Papier machine. Le ruban de machine à écrire et autres réponses*, Paris, Galilée, 2001, pp. 167-213.
- LI « 'Mais..., non mais..., jamais... et pourtant..., quant aux médias'. *Les intellectuels. Tentative de définition par eux-mêmes. Enquête* », dans *Lignes*, n° 32 (octobre 1997). Repris dans Jacques DERRIDA, *Papier machine. Le ruban de machine à écrire et autres réponses*, Paris, Galilée, 2001, pp. 229-238.
- MA *Moscou aller-retour*, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube, 1995.
- MEJ *Marx en jeu* (avec Marc Guillaume et Jean-Pierre Vincent), Paris, Descartes, 1997.
- MS « Marx & Sons », dans *Ghostly Demarcations : A Symposium on Jacques Derrida's Specters of Marx*, Michael Sprinker (éd.), London, Verso, 1999, pp. 213-269.
- PA *Politiques de l'amitié suivi de L'Oreille de Heidegger*, Paris, Galilée, 1994.
- PF « Politics and Friendship : An Interview with Jacques Derrida », dans E. Ann Kaplan et Michael Sprinker, *The Althusserian Legacy*, London/New York, Verso, 1993, pp. 183-231.
- SM *Spectres de Marx. L'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Paris, Galilée, 1993.
- UC *L'Université sans condition*, Paris, Galilée, 2001.

BIBLIOGRAPHIE SELECTIVE ET ANNOTEE

L'intellectuel

CHEBEL D'APPOLLONIA, Ariane, *Histoire politique des intellectuels en France (1944-1954)*, Bruxelles, Complexe, 1991.

Dans un volume en deux tomes, l'auteur affirme l'impératif de l'engagement entre 1944 et 1954. Citant Sartre, Camus et Mounier, elle montre comment l'écrivain est forcément engagé et « en situation dans son époque ». La définition adoptée de l'intellectuel est la suivante : « l'écrivain, l'universitaire, le philosophe ou l'artiste qui se prononcent publiquement sur les problèmes du temps, qui mettent leur notoriété et/ou leur savoir au service d'une cause ».

DENIS, Benoît, *Littérature et engagement: de Pascal à Sartre*, Paris, Seuil, 2000.

L'auteur aborde la thématique de l'engagement à partir d'une analyse étymologique et généalogique approfondie. Il décèle les caractéristiques de l'engagement classique, se concentrant avant tout sur le statut de la littérature chez différents intellectuels. Une place centrale dans l'ouvrage est accordée à Sartre et ses contemporains.

JENNINGS, Jeremy et KEMP-WELCH, Antony (éds), *Intellectuals in politics : From the Dreyfus Affair to Salman Rushdie*, London, Routledge, 1997.

Le volume contient plusieurs contributions sur le rôle, la responsabilité et les embarras de l'intellectuel. Jeremy Jennings (« Of Treason, Blindness and Silence. Dilemmas of the Intellectual in Modern France ») estime que l'intellectuel n'a pas le droit de parler de choses qui dépassent clairement sa compétence. Il évalue le « silence » des intellectuels et la nécessité aujourd'hui d'adopter une attitude plus modeste et humble. À ce propos, les engagements de Raymond Aron, de Michel Foucault et de Pierre Bourdieu sont étudiés. La question de la légitimité et de l'autonomie est reprise dans « The Century of the Intellectual. From the Dreyfus Affair to Salman Rushdie », où Jennings et Tony Kemp-Welch situent l'intellectuel dans les marges de la société. L'intellectuel prend le parti de ceux qui n'ont pas le droit de représentation, et sa fonction consiste en une intervention critique. Il ne peut plus prétendre à l'universalité et se rend compte qu'il doit travailler localement. La contribution de Martin Hollis (« 'What Truth ? For Whom and Where ?' ») évoque la question que se posait Edward Said (*Representations of the Intellectual*) : « Quelles sont les sources de l'autorité et de la légitimation de l'intellectuel ? » Said est convaincu que l'intellectuel doit prendre position sur la base de « principes universels ». De plus, l'intellectuel est un « amateur » qui prend des responsabilités excédant ses capacités. L'auteur note que la réflexivité postmoderne a rendu cette position intenable, et que l'intellectuel ne peut plus se fier à des valeurs universelles. Dans « Are Intellectuals a Dying Species ? *War and the Ivory Tower in the Postmodern Age* », David Schalk nuance ledit « silence » des intellectuels et montre comment l'enterrement de Sartre en 1980 a ouvert de nouvelles perspectives pour l'intellectuel. Il croit notamment que les intellectuels agiront à l'avenir en groupes locaux, s'engageant pour une cause déterminée. L'article d'Alan Scott, « Between Autonomy and Responsibility. Max Weber on Scholars, Academics and Intellectuals », traite également de la légitimité des déclarations de l'intellectuel. L'auteur rappelle que Weber s'en est déjà inquiété : l'intellectuel doit négocier entre la dépendance, le devoir et l'autonomie, et questionner incessamment sa relation avec le pouvoir.

JUDT, Tony, *Un passé imparfait : les intellectuels en France 1944-1956*, Pierre-Emmanuel Dauzat (trad.), Paris, Favard, 1992.

L'auteur présente une analyse de la « crise » des intellectuels. Il désigne comme origine les erreurs de la génération de Sartre à l'époque du stalinisme, et l'incapacité des intellectuels de prendre acte de ce passé. Après 1977, Judt parle d'un « changement de perspective » : les « nouveaux philosophes » condamnent tous les maîtres penseurs du passé sans essayer de les comprendre. Il conclut que « le refus d'occuper le poste d'intellectuel (engagé) est sans doute la décision la plus positive que puissent prendre les penseurs modernes sérieusement soucieux d'assumer leur part de responsabilité dans notre histoire commune ».

LEYMARIE, Michel, *Les intellectuels et la politique en France*, Paris, PUF, 2001.

L'ouvrage offre un aperçu historique de la conception de l'engagement et de la fonction de l'intellectuel. L'auteur définit l'intellectuel comme « un homme [...], maître de la parole et familier à l'écrit, qui a pour métier de penser et qui, extérieur au monde politique, intervient au nom de valeurs dans le débat public, en formule les termes et les enjeux, et a vocation – ou prétention – à l'universel ». La légitimité et l'autorité de l'intellectuel sont également contestées. L'auteur esquisse la situation jusqu'à la fin des années soixante-dix où l'engagement domine, et prête pourtant beaucoup d'attention aux résistances à l'engagement sartrien. Ainsi sont passés en revue Julien Gracq, Jean Wahl, Étiemble, Lévi-Strauss et l'équipe de *Critique*. Une section est dédiée à Michel Foucault et sa conception de l'intellectuel « spécifique ». L'auteur étudie l'achèvement de cette période dans les années quatre-vingt, quand l'intérêt pour l'éthique, le droit et l'esthétique refleurit.

ORY, Pascal et SIRINELLI, Jean-François, *Les Intellectuels en France : de l'Affaire Dreyfus à nos jours*, Paris, Colin, 1985.

Ory et Sirinelli présentent une synthèse historique en 10 chapitres de l'intellectuel, de son statut, de son rôle et de ses errements au cours du XX^e siècle. La recherche est délimitée dans l'espace (la culture française) et dans le temps (depuis l'affaire Dreyfus). Les auteurs commentent la première apparence du mot et esquissent le milieu natal de l'intellectuel. L'intellectuel est caractérisé par le goût de l'action et par son engagement au nom de valeurs universelles. La définition proposée est la suivante : l'intellectuel est « un homme du culturel, créateur ou médiateur, mis en situation d'homme politi-

que, producteur ou consommateur d'idéologie ». Ory et Sirinelli analysent et nuancent ledit « silence » des intellectuels, et mentionnent l'actuel scepticisme de la société à leur égard.

WEBER, Max, *Le savant et le politique*, Julien Freund (trad.), Paris, Plon, 1969.

Weber distingue trois caractéristiques fondamentales de l'homme politique : la passion, le sens de la responsabilité et le discernement. La passion renvoie à l'action par conviction éthique (« l'éthique de la conviction ») qui finit souvent par justifier les fins par les moyens. L'autre pôle est formé par « l'éthique de la responsabilité » qui répond également des conséquences de l'action entreprise. Le discernement est indispensable pour trouver le juste équilibre entre la passion et la responsabilité.

Derrida et l'engagement

BEARDSWORTH, Richard, *Derrida and the political*, London, Routledge, 1996.

L'auteur replace le travail « théorique » de Derrida dans une tradition linguistique et philosophique (Saussure, Kafka, Kant, Hegel, Heidegger et Lévinas), de sorte qu'il ressortit une continuité entre les écrits des années soixante et les plus récents. La dimension politique de l'œuvre entière de Derrida est soulignée et l'auteur indique où se situe l'innovation de la déconstruction à se sujet par rapport à d'autres pensées modernes. De cette façon, l'ouvrage montre clairement l'actualité et la pertinence de la déconstruction : Derrida se sert d'une nouvelle conception, aporétique, du temps et de l'histoire, qui a des répercussions sur nos réflexions sur le politique.

BENNINGTON, Geoffrey et DERRIDA Jacques, *Jacques Derrida*, Paris, Seuil, 1991.

Jacques Derrida se présente comme une série de textes traitant les principaux motifs de la pensée derridienne (la traduction, l'institution, le don, la littérature, la signature, la clôture, la trace, etc.). Le premier texte, celui de Geoffrey Bennington (appelé « Derridabase ») est accompagné de « Circonfession », un texte biographique de Derrida lui-même. Renouant avec *Glas*, « Circonfession » est composé de 59 périodes développant la mort de la mère et la circoncision. La contribution de Derrida, qui est imprimée en bas de page, excède ainsi le texte de Bennington, qui couvre les deux tiers supérieurs. L'ouvrage contient une bibliographie particulièrement intéressante sur Derrida et la déconstruction.

BERNSTEIN, Richard J., « Serious Play : The Ethical-Political Horizon of Jacques Derrida », dans *Journal of Speculative Philosophy*, n° 1 (1987), pp. 93-117.

L'auteur reconnaît le potentiel politique de la déconstruction et évoque les réflexions de Derrida sur la communauté et l'institution. Même si Derrida interroge constamment les codes éthiques et politiques hérités, la réception a été presque entièrement apolitique. En fin de compte, l'auteur se montre lui-même assez sceptique de la possibilité de garantir et de justifier (« warrant ») les positions éthiques et politiques que Derrida prend.

CAPUTO, John D., « Justice, If Such A Thing Exists », dans Idem, *Deconstruction in A Nutshell : A Conversation with Jacques Derrida*, New York, Fordham University Press, 1998.

Dans un long entretien avec Caputo, Derrida développe la thématique de la justice, source et inspiration de la déconstruction. Il expose ses idées sur les apories qui rendent la justice impossible, mais urgente. La décision juste est hantée par l'indécidabilité, de sorte que la justice doit à chaque fois être inventée. La structure de la justice ressemble à celle du don : elle est incalculable et imprévisible, et rompt le cercle de l'économie. « Il y a » justice, comme Derrida l'affirme dans *Spectres de Marx*, quand le temps est disloqué.

DERRIDA, Jacques, « Une 'folie' doit veiller sur la pensée » [entretien], dans *Magazine littéraire* 286 (numéro consacré à Jacques Derrida), mars 1991. Repris dans Idem et Elisabeth WEBER (éd.), *Points de suspension. Entretiens*, Paris, Galilée, 1992, pp. 349-376.

Derrida développe le motif de la « folie » dans la pensée de Kierkegaard. Il fonde la responsabilité excessive sur une expérience de l'impossible et de l'aporie, de sorte qu'il faut toujours « inventer » des stratégies singulières pour prendre une décision juste.

DERRIDA, Jacques, *Passions*, Paris, Galilée, 1993.

Derrida se méfie de notions traditionnelles telles que « l'éthique », « la responsabilité », « la moralité » et signale l'urgence d'un questionnement persistant. Il parle également de l'aporie de la décision, qui empêche le fondement de la décision sur un programme préétabli. Le rapport entre littérature et démocratie est abordé, et la question corrélatrice de la responsabilité de l'auteur.

DERRIDA, Jacques, *Force de loi : le fondement mystique de l'autorité*, Paris, Galilée, 1994.

Derrida déconstruit la notion heideggérienne de justice (comme calcul) et l'oppose au droit. « Le droit est essentiellement déconstructible », ce qui rend possible la transformation et le progrès historique. Derrida affirme que « la déconstruction est la justice », qu'elle a lieu dans l'intervalle entre la justice indéconstructible et le droit déconstructible. « Il y a » justice dans la relation singulière avec l'autre ; du coup, la justice forme la source d'inspiration de la déconstruction. Derrida rappelle encore que chaque décision doit être un « jugement à nouveaux frais », et qu'elle est – follement – prise dans l'endurance de l'indécidable.

DERRIDA, Jacques, *Papier machine. Le ruban de machine à écrire et autres réponses*, Paris, Galilée, 2001.

Le volume contient deux textes qui traitent explicitement de l'intellectuel et de l'engagement. Le premier, « Il courait mort' : salut, salut. *Notes pour un courrier aux Temps Modernes* », paraît pour la première fois dans *Les Temps Modernes*, (n° 587, printemps 1996). Il est rédigé à l'occasion du 50^{ème} anniversaire de la revue. Derrida exprime son admiration mais, en même temps, ses réserves face à Sartre et sa conception de l'engagement : « Rien n'est plus instable, divisé, partagé, antinomique que mon amitié pour quoi que ce soit qu'on appelle Sartre et *Les Temps Modernes*. » Pourtant, Derrida veut garder le mot « engagement », lié au langage, à la responsabilité et à la liberté critique. Il rejette les « valeurs d'éternité » pour lesquelles Sartre s'engage, et insiste sur la disjonction du temps. À l'instar de Blanchot, il dénonce la vision instrumentaliste de la littérature qui sous-tend les interventions de Sartre : « ce don pur revient pour l'écrivain à se sauver, à se justifier de la gratuité [de la littérature] ». Le deuxième texte, « 'Mais..., non mais..., jamais... et pourtant..., quant aux médias' ». *Les intellectuels. Tentative de définition par eux-mêmes. Enquête* », constitue la réponse de Derrida à une enquête réalisée par la revue *Lignes* (n° 32, octobre 1997). Derrida déclare que « quelqu'un en lui » résiste à être un intellectuel, mais qu'il accepte néanmoins, sous réserve, les charges et les responsabilités qui lui sont assignées en tant qu'« intellectuel » – ne fût-ce pour lutter contre un « anti-intellectualisme de plus en plus menaçant ». Il croit indispensable et urgente une déconstruction des principes classiques étayant notre conception de l'intellectuel et de l'engagement. Le seul engagement envisageable dans l'avenir sera un engagement « inventif » sans horizons ou critères assurés.

DERRIDA, Jacques, « Si je peux faire plus qu'une phrase », dans *Les Inrockuptibles*, n° 435 (31 mars – 6 avril 2004), pp. 25-34.

Derrida s'exprime sur les « intellectuels médiatiques » et leur importance pour la démocratie aujourd'hui. Il condamne toutefois les intellectuels qui se laissent séduire par les « vulgaires appétits éditoriaux » ou les « petits narcissismes promotionnels ». Il accuse les médias d'une offensive contre l'intelligence, parce qu'elles imposent la vitesse et obligent ainsi l'intellectuel à simplifier son discours. Derrida revient sur son silence face au marxisme à l'époque, et sur ses propres convictions politiques. Il affirme sa confiance en le mouvement altermondialiste qui déterminera la politique dans l'avenir, processus dans lequel l'Europe devra jouer un rôle essentiel. La dislocation du politique exige un autre discours et d'autres structures politiques.

DERRIDA, Jacques, « À voix nue », dans Idem, *Sur parole. Instantanés philosophiques*, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube, 2005, pp. 9-62.

Le texte constitue la transcription d'un entretien radiophonique avec Catherine Paoletti émise sur RadioFrance. Jacques Derrida y parle du caractère textuel de ses interventions et médite sur « l'accélération » de la chose politique. Il insiste encore sur l'inventivité de l'engagement, la singularité de la résistance, et dès lors la nécessité d'adopter une stratégie à chaque fois changeante.

DERRIDA, Jacques et ROUDINESCO, Élisabeth, *De quoi demain... : dialogue*, Paris, Fayard, 2001.

L'ouvrage est composé d'une série de dialogues entre Derrida et Élisabeth Roudinesco qui traitent souvent de thématiques politiques. Dans « De l'antisémitisme à venir », Derrida parle de ses propres expériences en tant que juif et maghrébin en France et exprime son attitude hésitante envers la communauté juive. Il avertit contre la logique antisémite tout en nuancant ses jugements. Derrida évoque encore le rapport entre littérature et démocratie (la littérature a « le droit de tout dire ») et souligne l'importance d'un engagement inventif et non programmé. « Imprévisible liberté » présente la conception derridienne de la liberté, qui équivaut à « un excès de complexité par rapport à un état machinal déterminé ». La liberté est événement, incalculable et imprévisible, et appelle la responsabilité. Les problématiques de l'hospitalité (les sans-papiers) et du clonage sont effleurées. Dans « Politiques de la différence », Derrida insiste sur les limites de son engagement, qui est toujours momentané et conforme à la situation singulière. Il parle également sur les relations entre le droit, la censure et la littérature en évoquant l'affaire Renaud Camus.

GASCHE, Rodolphe, « L'étrange concept de responsabilité », dans *La démocratie à venir. Autour de Jacques Derrida*, Marie-Louise MALLET (éd.), coll. « Cahiers du Centre de recherches philosophique sur le politique », Paris, Galilée, 2004, pp. 361-374.

L'article offre une analyse détaillée du motif déconstructionniste de la responsabilité. La responsabilité en tant que réponse à l'appel de l'autre, réponse *de* ses propres actions et réponse *devant* un tribunal, est intimement liée avec la problématique de l'héritage et de la mémoire. Gasché souligne la singularité et le caractère aporétique de toute décision responsable. Cette impossibilité de fonder la décision dans un savoir préalable, au lieu d'empêcher la responsabilité, la rend possible. L'auteur met en rapport le concept déconstruit de la responsabilité et l'identité européenne.

HOY, Terry, « Derrida : Postmodernism and Political Theory », dans *Philosophy and Social Criticism*, vol. 19, nos 3-4 (1993), pp. 243-260.

L'auteur liste un nombre d'interventions de Derrida et les commente brièvement. Ainsi est abordée la question de la démocratie, des armes nucléaires et de l'apartheid (l'attitude de Mandela face à la démocratie parlementaire). Les engagements de Derrida sont mis en rapport avec l'éthique de la justice et de la responsabilité aporétique. L'auteur conclut que la déconstruction constitue un défi critique pour les codes politiques traditionnels, mais que Derrida est trop vague sur la possibilité d'une alternative.

LISSE, Michel, « Le motif de la déconstruction et ses portées politiques », dans *Tijdschrift voor Filosofie*, n° 2 (juin 1990), pp. 230-250.

L'article est un fragment tiré du mémoire de licence (en philosophie) de Michel Lisse, *Portées politiques de la déconstruction. Matériaux pour une analyse de la pensée de Jacques Derrida*. L'auteur insiste sur la dimension affirmative de la dé-

construction, définissant la pensée derridienne d'une « expérience de l'autre comme invention de l'impossible ». L'ouverture à l'autre implique une nouvelle pensée de la responsabilité, élaborée à partir du motif heideggérien de la *Zu-sage*. Il résulte de l'analyse que la déconstruction est intimement liée à l'engagement.

MORAG, Patrick, *Derrida, Responsibility and Politics*, Aldershot, Ashgate, 1997.

Morag mentionne les critiques de Derrida qui, même s'ils reconnaissent l'existence d'une éthique déconstructionniste, ne croient pas en la possibilité d'une prise de position politique. Le motif de l'indécidabilité est analysé de plus près : Morag éclaircit l'aporie de la décision et l'absence de programme éthique. Il souligne l'excès de responsabilité à laquelle appelle la déconstruction. Le politique est une préoccupation permanente pour Derrida, dans le sens que le phénomène reste un objet de recherche et d'interrogation. Ainsi ses interventions sont des « évaluations stratégiques », réglées sur les exigences précises de la situation. Si Derrida a souvent été mal compris, c'est à cause de sa nouvelle conception du politique.

MOUFFE, Chantal (éd.), *Deconstruction and Pragmatism*, London, Routledge, 1996.

Le volume réalise une confrontation critique entre la déconstruction derridienne et le pragmatisme de Rorty, basée sur un débat entre Derrida et Rorty au Collège International de Philosophie. Simon Critchley et Ernesto Laclau écrivent deux articles introductifs. Critchley (« Deconstruction and Pragmatism – Is Derrida a Private Ironist or a Public Liberal ? ») situe l'évolution dans l'œuvre derridienne au niveau du langage. Il s'agirait en effet d'un passage du langage constatatif au langage performatif. Ce côté performatif est encore dépassé par la thématique de la responsabilité, et bascule dans un style quasi-phénoménologique. Critchley, récapitulant les conclusions de son ouvrage *The Ethics of Deconstruction : Derrida and Levinas*, affirme l'existence d'une éthique déconstructionniste. Derrida définit la justice de façon aporétique (« the 'experience' of the undecidable »), et la fait surgir seulement dans la relation avec l'autre. Par le biais de la justice, l'éthique garde une possibilité de transformation politique. Critchley essaie d'expliquer le « saut » que fait Derrida de l'indécidabilité (l'éthique) à la décision (le politique). Critchley critique pourtant la déconstruction parce qu'elle signale le besoin de la décision, mais n'indique pas comment celle-ci doit être prise et quelle en devrait être le contenu. La réponse de Derrida sur la critique de Rorty, « Remarks on Deconstruction and Pragmatism », paraît particulièrement intéressante. Rorty étant extrêmement sceptique sur les portées politiques de la déconstruction, Derrida se justifie et dénie que sa vision du politique serait utopique. Il souligne en outre que sa trajectoire est marquée par une préoccupation politique constante, et que son apparente neutralité signifie en fait une hyper-politisation. Derrida rappelle l'infinitude de la responsabilité envers l'autre, qui est toujours doublée d'une indécidabilité structurale. Mouffe clôt le débat avec un résumé des arguments principaux.

L'enseignement philosophique

États généraux de la philosophie (16 et 17 juin 1979), Paris, Flammarion, 1979.

L'ouvrage présente les actes des deux journées des États Généraux de la Philosophie. Plus de 1200 personnes se rassemblent les 16 et 17 juin 1979 dans le Grand Amphithéâtre de la Sorbonne pour y débattre de la situation de la philosophie en France. Le volume contient d'une part l'Appel pour la réunion, le programme et les enjeux. D'autre part, les travaux et les discussions sont publiés. Certains textes, ceux auxquels Derrida a collaboré, paraissent également dans *Du droit à la philosophie*.

La grève des philosophes, Rencontres Ecole et philosophie, Paris X-Nanterre, les 20 et 21 octobre 1984, Paris, Osiris, 1986.

Le volume regroupe un nombre de textes et de discussions dans le cadre des rencontres « École et Philosophie » à Nanterre. Il s'agit de penser le rapport entre l'institution (l'école) et la philosophie, tant sur le niveau secondaire qu'universitaire. Derrida, regrettant de ne pas pouvoir assister aux travaux, écrit une lettre préface où il s'exprime plus clairement sur la position qu'il prend dans la lutte du Greph, ayant déconstruit le concept même de philosophie.

Table ronde. Avec Roland Brunet, Guy Coq, Jacques Derrida, Vladimir Jankélévitch et Olivier Mongin, dans *Esprit*, n° 38 (février 1980), pp. 60-75.

La Table ronde discute sur les enjeux et les effets des États Généraux de la philosophie et du travail du Greph. Les débats abordent la question de l'enseignement, le rapport entre l'école et la philosophie, et la place de la philosophie dans le curriculum des élèves. Quelques remarques sur les médias clorent le débat.

CHATELET, François, DERRIDA, Jacques, FAYE, Jean-Pierre et LECOURT, Dominique. *Le Rapport bleu. Les sources historiques et théoriques du Collège International de Philosophie*, Paris, PUF, 1998.

Le Rapport bleu a été conçu en 1982 à la demande de Jean-Pierre Chevènement, ministre de la Recherche et de l'Industrie. Il contient les projets élaborés par François Châtelet, Jacques Derrida, Jean-Pierre Faye et Dominique Lecourt en vue de la création du Collège International de Philosophie. Le rapport présente l'idée régulatrice du Collège et quelques « projections » ou propositions concrètes. Ainsi le Collège sera un « centre de recherche et de formation à la recherche interscientifique, propre à favoriser les initiatives novatrices, ouvert à l'accueil des recherches et des expériences pédagogiques inédites, apte à nouer des relations organiques avec des entreprises analogues à l'étranger ». La nouvelle institution réveillera la pensée sur la philosophie et instaurera un rapport inédit entre la philosophie et les autres sciences.

DERRIDA, Jacques, *Du droit à la philosophie*, Paris, Galilée, 1990.

Le volume rassemble des textes jalonnant les quinze années d'action et de réflexion sur l'enseignement philosophique : des premières méditations de Derrida dans « Où commence et comment finit un corps enseignant » (1976) jusqu'au « Rapport

de la Commission de Philosophie et d'Épistémologie », présidée par Derrida et Jacques Bouveresse, en 1990. *Du droit à la philosophie* ne contient pas uniquement des documents sur le Greph, les États Généraux de la Philosophie et la fondation du Collège International de Philosophie. Le volume comprend également une série d'analyses des textes de Kant, de Descartes et de Hegel, où Derrida réfléchit sur l'accès (le droit) à la philosophie.

DERRIDA, Jacques et WEBER, Élisabeth (éd.), *Points de suspension : entretiens*, Paris, Galilée, 1992.

Dans deux entretiens, Derrida revient explicitement sur la question de l'engagement et le projet du Greph. En 1983, il accorde un entretien à Jean-Loup Thébaud juste après la fondation du Collège International de Philosophie. Derrida en précise les principes fondateurs, tels que « l'interscience » et la structure légère du Collège. Il explique que le Collège est destiné à être « un instrument supplémentaire à la disposition d'autres institutions ». Un autre entretien, « Derechef, du droit à la philosophie », date de 1990 et suit le rapport de Derrida et de Bouveresse sur le contenu de l'enseignement de la philosophie, remis à Lionel Jospin en 1989. Derrida parle de la place de la philosophie dans l'institution, et précise les revendications du Greph.

DERRIDA, Jacques, *Le droit à la philosophie du point de vue cosmopolitique*, Paris, Verdier, 1997.

Le texte constitue l'introduction de Derrida à une conférence organisée par M. Sinaceur sous les auspices de l'Unesco le 23 mai 1991. Derrida étudie les rapports interinstitutionnels et interdisciplinaires, et s'interroge sur la place de la philosophie à l'intérieur de l'institution. Il souligne l'internationalisation inévitable de ce questionnement : tout le monde a droit à la philosophie, donc il faut garantir l'accès à des lieux et à des événements philosophiques. Derrida réfléchit longuement sur la question de la langue, fondamentale dans une problématique internationale. Il dénonce les réformes dans l'enseignement français favorisant les recherches « utiles » et qui rendent encore plus urgente la revendication du droit à la philosophie.

DERRIDA, Jacques, *L'Université sans condition*, Paris, Galilée, 2001.

Dans cet ouvrage, Derrida bouleverse la topologie kantienne de l'université et met en cause les distinctions entre le dedans et le dehors universitaire. Aussi démontre-t-il que la philosophie n'est pas une simple discipline théorique, mais qu'elle contient une dimension performative. Derrida relie l'acte de professer à une déclaration performative qui engage une responsabilité. L'événement finit par brouiller les catégories accréditées de « performatif » et « constatatif ». La nécessité de dépasser cette distinction exige une nouvelle pensée de la philosophie.

DERRIDA, Jacques et NANCY, Jean-Luc, « Ouverture », dans *Rue Descartes*, n° 45 « Les 20 ans du Collège International de Philosophie » (septembre 2004), pp. 26-57.

À l'occasion du 20^{ème} anniversaire du Collège International de Philosophie, Jacques Derrida et Jean-Luc Nancy ouvrent une série de discussions. Derrida souligne le principe d'hospitalité qui sous-tend le fonctionnement du Collège, « un des lieux d'hospitalité des plus remarquables qui soient », et rappelle le « modèle de démocratie idéal » sur lequel il est basé. Il mentionne également le contrat singulier entre l'institution et l'État. Nancy récapitule encore les objectifs du Greph et s'exprime négativement sur les communications du Collège dans l'espace public.

FOUCAULT, Michel, « Le piège de Vincennes » [interview], dans *Le nouvel observateur* du 9 février 1970. Repris dans *Idem, Dits et écrits*, vol. II, Paris, Gallimard, 1994, pp. 67-73.

Cet entretien est réalisé dans les séquences de l'affaire Guichard. En 1970, le ministre de l'Éducation Nationale Olivier Guichard supprime l'habilitation nationale des diplômes de philosophie à Vincennes, parce que l'engagement philosophique n'y correspond pas au programme « classique ». Michel Foucault, fondateur du département, déclenche une discussion sur la place de la philosophie dans l'institution. Il mentionne, comme Derrida, la « fragile royauté » de la discipline. Foucault explique qu'il a voulu transformer la philosophie et interroger les rapports entre savoir et politique.

GELDOF, Koenraad, « Geen nieuws van het universitaire front ? Kanttekeningen omtrent universiteit, politiek en kritiek », dans *Tmesis*, n° 4 (1993), pp. 16-45.

À partir d'une lecture d'un article de Chris Lorenz (« Van het universitaire front geen nieuws »), l'auteur porte ses critiques sur la topologie kantienne et la « délimitation territoriale » qui conditionnent notre conception de l'université. Geldof insiste sur l'entrelacement du savoir et du pouvoir, taxant la séparation rigoureuse entre le dedans et le dehors d'une « fiction institutionnelle ». Il montre comment certaines pratiques administratives et scientifiques peuvent rompre les structures institutionnelles établies et créer de nouvelles possibilités de recherche et d'enseignement.

LISSE, Michel, *Portées politiques de la déconstruction. Matériaux pour une analyse de la pensée de Jacques Derrida* (mémoire), Louvain-la-Neuve, UCL, 1988, pp. 92-149.

Une partie du mémoire de Michel Lisse est consacrée à l'enseignement philosophique. L'auteur précise la signification du projet de réforme « Haby-Giscard » et étudie les moments philosophiques dans l'histoire de l'enseignement dont Derrida hérite. Ainsi sont analysées Descartes et la problématique du langage naturel, le *Conflit des facultés* de Kant et son analyse des rapports entre université et État, Cousin et l'âge des élèves, et enfin l'étatisation des structures de l'enseignement philosophique chez Hegel.

Apartheid

DERRIDA, Jacques, *Psyche. Invention de l'autre*, Paris, Galilée, 1987.

Psyché contient deux textes relatifs à la problématique de l'apartheid. Le premier est « Le dernier mot du racisme », où Derrida appelle à un effort de mémoire critique et active. Il répète le nom pour ne pas oublier l'histoire, et fait en même temps signe vers un avenir sans apartheid (« APARTHEID – que cela reste le nom désormais »). Ainsi la complicité de l'Europe est-elle dénoncée. Le texte est publié dans le cadre d'une exposition, *Art contre Apartheid*, qui fait le tour du monde pour finalement s'installer en une Afrique du Sud libérée de l'apartheid. Derrida exploite les relations singulières entre passé, présent et avenir que l'Exposition instaure. Le deuxième texte, « Admiration pour Nelson Mandela ou Les lois de la réflexion », parle de Nelson Mandela et son attitude vis-à-vis le système parlementaire britannique. Derrida salue son respect pour la loi et sa « désobéissance civique » : « il se conduit *contre le code dans le code*, en réfléchissant le code, mais en y donnant à voir ce que le code en vigueur rendait illisible ».

DERRIDA, Jacques, « Derrida, Mandela, la politique et le marché » [interview], dans *L'Humanité* du 17 novembre 2000.

En 2000, Derrida est invité par les Amis de *L'Humanité* à La Courneuve pour y réfléchir autour de « La politique n'est pas une marchandise ». Il raconte à Jean-Paul Monferran que l'apartheid a été abolie non pas tellement pour des raisons morales, mais pour des raisons d'économie : « du point de vue du marché, les analyses montraient qu'il y avait un intérêt à ce que l'apartheid finisse ». Derrida dénonce encore les complicités internationales et l'hypocrisie de l'Europe.

DERRIDA, Jacques, *Foi et savoir suivi de Le siècle et le pardon*, Paris, Seuil, 2001.

« Le siècle et le pardon » est initialement publié dans *Le Monde des Débats* de décembre 1999. Derrida y avoue être partagé entre « la vision éthique, 'hyperbolique' du pardon, le pardon pur, et la réalité d'une société au travail dans des processus pragmatiques de réconciliation ». Pour Derrida, ces deux pôles sont indissociables : chaque action concrète doit référer au pardon pur et inconditionnel. Cette conception éthique du pardon se soustrait au langage religieux (abrahamique) et à la logique juridique. Le pardon n'est pas normal ou normatif, mais exceptionnel, à l'épreuve de l'impossible ; il ne pardonne que l'impardonnable. Pour cette raison, Derrida l'oppose à l'amnistie, à l'acquiescement et à la réconciliation. La question du Shoah surgit quand Derrida rappelle la volonté de la France d'effacer les crimes et les dettes du passé en réalisant une « réconciliation nationale ». Il évoque le travail de la Commission Vérité et Réconciliation en Afrique du Sud, créée en 1995 par Desmond Tutu, et discute les effets de la mondialisation sur le concept et les pratiques du pardon.

DERRIDA, Jacques, « Versöhnung, ubuntu, pardon : quel genre ? », dans CASSIN *Vérité, réconciliation, réparation*, Barbara CASSIN, Olivier CAYLA et Philippe-Joseph SALAZAR (éds), Paris, Seuil, 2004, pp. 111-156.

Dans cet essai, Derrida revient sur la question du pardon, et en premier lieu sur la Commission Vérité et Réconciliation en Afrique du Sud. Il examine la signification de la nouvelle Constitution, la problématique de la langue et de la traduction et la pratique du témoignage. Puis il disserte sur le concept même du pardon, qui est encore trop associé à la logique du jugement et à la tradition chrétienne. Le pardon doit être dissocié de la réparation, de la réconciliation et de l'amnistie.

DERRIDA, Jacques, « Justice et Pardon » in Idem., *Sur Parole. Instantanés philosophiques*, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube, 2005, pp. 123-142.

Après son voyage en Afrique du Sud, Derrida a consacré une série d'articles et de conférences au travail de la Commission Vérité et Réconciliation. Pour Derrida, le pardon n'est envisageable que s'il y a de l'impardonnable. Hétérogène à la valeur du jugement juridique, le pardon s'oppose à l'amnistie. « Le pardon n'est pas l'oubli », souligne Derrida, et il avoue ne pas savoir « si le pardon est possible ». Derrida revient également sur l'Exposition *Art contre apartheid*.

FYNSK, Christopher, « Apartheid, het woord en het ding », dans *Restant*, vol. 14, n° 4 (1987), pp. 121-134.

Fynsk met en évidence l'appel que constitue *Le dernier mot du racisme*. Il examine le projet de l'Exposition ambulante et l'étrange relation entre passé, présent et avenir. L'Expositoin est un événement linguistique et historique, elle commémore en annonçant l'avenir. Derrida cherche un langage au-delà de l'apartheid, qui répond aux enjeux de notre temps.

LISSE, Michel, *Portées politiques de la déconstruction. Matériaux pour une analyse de la pensée de Jacques Derrida (mémoire)*, Louvain-la-Neuve, UCL, 1988, pp. 61-69.

Le mémoire présente une analyse de l'engagement derridien contre l'apartheid. L'auteur accorde une attention particulière à la question de la langue et à la complicité de l'Europe.

MCCLINTOCK, Anne et NIXON, Rob, « No Names Apart : The Separation of Word and History in Derrida's 'Le Dernier Mot du Racisme' », dans *Critical Inquiry*, 13 (1986-1987), pp.140-154.

Quelques mois après la parution du « Dernier mot du racisme », McClintock et Nixon s'insurgent dans *Critical Inquiry*. Ils contestent l'emploi du mot « apartheid » tel qu'il figure dans le texte derridien. Ils condamnent en particulier l'aveuglement de Derrida quant au contexte historique du discours racial. Ainsi l'apartheid regroupe-t-il des régimes et des législations différentes à travers les années, et les Nationalistes ont-ils renoncé au nom déjà dans les années cinquante. La réponse de Derrida suit l'article polémique : « But beyond... (Open Letter to Anne McClintock and Rob Nixon) ». Derrida accuse ses critiques de ne pas avoir lu son texte assez attentivement. Il insiste en outre à ce que le mot « apartheid » reste « l'unique appellation » qui garde la mémoire de la réalité à laquelle elle réfère.

L'Europe

DERRIDA, Jacques, *L'Autre cap suivi de La démocratie ajournée*, Paris, Minuit, 1991.

L'Autre cap présente une réflexion profonde sur l'identité européenne. Derrida dénonce le discours traditionnel qui attribue à l'Europe le rôle d'avant-garde, de « cap » spirituel du monde. Il y oppose un discours plus nuancé, plus modeste, qui ouvre l'Europe à son autre, mais aussi aux différents héritages dont elle se compose actuellement. Derrida tente de combattre la compulsion identitaire mais en même temps de penser une Europe plus forte pour l'avenir.

DERRIDA, Jacques, « Une Europe de l'espoir », dans *Le Monde diplomatique* de novembre 2004.

Derrida prononce ce discours « altermondialiste » lors du 50^{ième} anniversaire du *Monde diplomatique*, le 8 mai 2004 au Palais des Sports à Paris (l'une de ses dernières interventions publiques, donc). Derrida y rappelle ses interventions antérieures en faveur du mouvement altermondialiste : *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort !* plaide contre le « détournement idéologique et économiste » du lexique de la mondialisation, le cosmopolitisme appartenant encore « à une ère de la théologie politique de la souveraineté et de l'État territorialisé ». Derrida évoque le projet de la nouvelle Internationale présentée dans *Spectres de Marx* et exprime sa solidarité avec les jeunes mouvements altermondialistes.

DERRIDA, Jacques, *Apprendre à vivre enfin. Entretien avec Jean Birnbaum*, Paris, Galilée, 2005.

Le livre contient un entretien de Derrida (publié dans *Le Monde* du 18 août 2004) introduit par Jean Birnbaum. Il est tissé autour d'une remarque de Derrida dans *Spectres de Marx* : « Quelqu'un, vous ou moi, s'avance et dit : je voudrais apprendre à vivre enfin. » Le thème de la survie et de l'héritage resurgissent fréquemment au cours de l'entretien. Derrida exprime sa confiance en le mouvement altermondialiste et signale la nécessité d'une mutation dans le droit international. Aussi parle-t-il longuement sur l'identité européenne et la responsabilité que l'Europe a à assumer en tant que moteur d'une nouvelle politique altermondialiste.

DERRIDA, Jacques et HABERMAS, Jürgen, « Europe : Plaidoyer pour une politique extérieure commune » [« Nach dem Krieg : Die Wiedergeburt Europas »], dans *Libération* du 31 mai 2003. Repris dans *Old Europe, new Europe, core Europe : Transatlantic Relations after the Iraq War*, Daniel LÉVY et Jürgen HABERMAS (éds), London, Verso, 2005.

Ce texte est écrit par Jürgen Habermas et cosigné par Jacques Derrida. Dans une note précédant le texte même, Derrida explique qu'il n'a pas pu rédiger ce texte en raison de « circonstances personnelles » (à ce moment, un cancer du pancréas a été diagnostiqué). Il partage néanmoins les grands principes étayant le texte qui définit de nouvelles responsabilités politiques pour l'Europe et qui appelle à une transformation du droit international et ses institutions. Le texte plaide pour une Europe transformée, plus forte et prête à contrebalancer la puissance des Etats-Unis. Habermas évoque les événements du 15 février 2003, lorsque l'invasion américaine en Iraq a provoqué une vague de manifestations. C'est à ce moment-là, croit-il, qu'une opinion publique européenne est née.

OBATON, Viviane, *La promotion de l'identité culturelle européenne depuis 1946*, Institut européen de l'université de Genève, 1997.

L'auteur présente un survol historique des projets de « promotion de l'idée culturelle européenne » depuis 1946. La construction européenne est en premier lieu la conséquence des enjeux économiques et politiques, et les hommes politiques ont longtemps négligé l'aspect culturel. Après la deuxième guerre mondiale, les intellectuels et les hommes politiques se sont rendus compte de la nécessité de définir les bases d'un sentiment d'appartenance à une même culture chez les Européens. L'auteur mentionne les efforts du Conseil de l'Europe et du Centre européen de la culture. Elle montre comment l'héritage commun des Européens (la culture grecque, romaine, judéo-chrétienne et barbare) a contribué à une culture multiple, ce qui a mené les penseurs à définir la culture européenne par sa diversité et son caractère contradictoire (« dialogique »).

POULAIN, Jacques et VERMEREN, Patrice (éds), *L'identité philosophique européenne*, Paris, L'Harmattan, 1993.

L'identité philosophique européenne recueille vingt essais traitant de la modernité européenne et des figures politiques, éthiques et esthétiques de l'Europe, dans le but de déceler comment l'Europe tente de s'inventer une identité culturelle. Nous signalons trois textes particulièrement intéressants. « L'Europe comme théorie critique » de Gérard Raulet développe la thématique du « *Sonderweg* » franco-allemand dans l'après-guerre. L'auteur commente la « crise » dans laquelle l'Europe retrouve son identité, thème que nous retrouvons également chez Jacques Rancière (« La désorientation européenne »). « L'Europe entre philosophie et politique » d'Étienne Tassin distingue entre le concept culturel, philosophique et politique de l'Europe et étudie les conditions sous lesquelles une identité européenne est envisageable. Il constate, comme Derrida, que le discours « téléologique » et « exemplariste » européen voue l'Europe spirituelle à l'universalité.

Marx

DERRIDA, Jacques, « Positions » [entretien], dans Idem, *Positions*, Paris, Minuit, 1972, pp. 51-133.

En 1971, Derrida accorde un entretien à Jean-Louis Houbedine et Guy Scarpetta, deux journalistes liés à *Tel Quel*. Houbedine et Scarpetta poussent Derrida à s'exprimer sur Marx et signalent l'inévitabilité d'une rencontre avec le texte marxiste. Il désapprouve le silence à ce sujet dans l'œuvre derridienne. Derrida, de sa part, appelle à la patience : une élaboration théorique reste « encore à venir ». Les lacunes dans son œuvre ne sauraient être interprétées comme des objections.

DERRIDA, Jacques, « Politics and Friendship : An Interview with Jacques Derrida », dans E. Ann KAPLAN et Michael SPRINKER, *The Althusserian Legacy*. London/New York, Verso, 1993, pp. 183-231.

Ce texte constitue la transcription d'un entretien avec Michael Sprinker en avril 1989, à l'Université de Californie (Irvine). La discussion concerne la relation entre l'Althusserianisme et la déconstruction. Derrida parle de ses années d'études et des personnes qu'il a rencontrées. Il raconte ses expériences avec le marxisme et son attitude vis-à-vis le parti communiste. Plus particulièrement, Derrida fait des réserves sur la « Théorie » marxiste et les théories d'Althusser. Sprinker l'interroge également sur son silence quant au marxisme dans les années cinquante-soixante, sur quoi Derrida esquisse l'atmosphère d'intimidation politique et théorique de l'époque. Il disserte longtemps sur la conception « déconstructionniste » du politique et la « démocratie à venir ». Sprinker signale encore les différences entre la situation américaine et française en ce qui concerne les recherches sur le texte marxien.

DERRIDA, Jacques, *Spectres de Marx. L'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*. Paris, Galilée, 1993. Dédié à Chris Hani, héros de l'apartheid, *Spectres de Marx* constitue la réponse de Derrida à une longue demande de confronter Marx et le texte marxiste. Refusant d'adopter le « ton apocalyptique » qui résonne récemment dans le discours néolibéral, Derrida constate la sur-vie du spectre de Marx. Il insiste sur la responsabilité d'assumer son héritage, avec toutes les contradictions que cela implique : fidélité et infidélité, acceptation et transformation profonde. La déconstruction du texte marxien comporte une dimension affirmative : Derrida reste en admiration devant l'ouverture et l'injonction révolutionnaire de la promesse communiste. Elle exige cependant aussi un effort critique, et substitue une « hantologie » à l'ontologie dogmatique du marxisme. « Out of joint », le livre annonce une autre conception de la justice et du politique.

DERRIDA, Jacques, *Moscou aller-retour, La Tour d'Aigues*. Éditions de l'Aube, 1995.

Derrida se place dans la tradition des « récits de voyage », tel que le *Retour de l'URSS* de Gide, de Benjamin ou d'Étiemble. Il évoque l'atmosphère des années cinquante-soixante, où il a été sommé de s'exprimer sur Marx. Malgré les années de silence, Derrida déclare admirer le « pathos révolutionnaire » du marxisme. Soucieux de nuancer et de compliquer cet héritage, il insiste sur l'importance de la connaissance historique à ce sujet : « Cet effort de connaissance historique et de formalisation interprétative est la condition minimale d'une écriture 'responsable'. »

DERRIDA, Jacques, « Du marxisme. Dialogue avec Daniel Bensaïd » [entretien], dans Idem, *Sur Parole. Instantanés philosophiques*. La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube, 2005, pp. 115-122.

Avec la publication de *Spectres de Marx*, Derrida a voulu protester contre une certaine approche académique neutralisant l'injonction révolutionnaire de Marx. Il s'est indigné en outre d'une certaine rhétorique qui affirme la soi-disant victoire du néolibéralisme. Au cours de l'entretien, Derrida reprend le thème de l'imtempérité et de la spectralité, et signale la dislocation du politique.

DERRIDA, Jacques, GUILLAUME, Marc et VINCENT, Jean-Pierre, *Marx en jeu*. Paris, Descartes, 1997.

Marx en jeu rassemble un nombre d'articles et d'entretiens suivant la représentation d'une pièce sur Marx, Shakespeare et Chartreux au théâtre des Américains de Nanterre. Dans « Marx, c'est quelqu'un », Derrida réfléchit sur l'héritage de Marx et sur la spectralité : « qu'est-ce qu'on fait avec l'héritage du mur de Berlin effondré, qu'est-ce qu'on fait de Marx ? » La double injonction qu'implique l'héritage est discutée. Derrida analyse ensuite le discours politique jubilatoire, et y découvre les symptômes d'un travail de deuil en cours. La réflexion sur l'héritage est poursuivie dans un entretien avec Nadine Egghels, « Quelqu'un s'avance et dit ». Derrida explique ses réticences à l'égard du marxisme et explique les raisons de son silence. Aujourd'hui, il y a urgence de réaffirmer l'héritage de Marx (et donc de ne pas neutraliser sa virulence politique) mais aussi de le critiquer.

DERRIDA, Jacques et ROUDINESCO, Élisabeth, *De quoi demain... : dialogue*. Paris, Fayard, 2001.

Le volume contient deux entretiens pertinents au sujet du marxisme. Dans « Choisir son héritage », Derrida explique que l'héritage ne consiste pas simplement à « entretenir des choses mortes », mais à transformer les donnés. La double injonction porte l'héritier à être fidèle et infidèle à la fois. Il insiste sur le côté inventif de l'héritage et la responsabilité que celui-ci appelle. « L'esprit de la révolution » traite principalement du marxisme et la déconstruction de l'héritage marxien dans *Spectres de Marx*. Derrida développe ses idées sur le politique, le communisme et la justice. Il réexamine également la différence entre le spectre, le fantôme et l'esprit pour enfin s'attarder sur l'héritage et la mémoire. Quand Élisabeth Roudinesco rappelle le projet de la nouvelle Internationale, Derrida souligne l'importance du mouvement alterglobaliste. Seulement cette pratique sait répondre à l'actuelle dislocation du politique (Derrida évoque la guerre du Golfe et du Kosovo), et la démocratie « à venir » est nécessaire pour affronter cette transformation de manière positive.

FYNSK, Christopher, « Séminaire politique », dans *Les fins de l'homme : à partir du travail de Jacques Derrida*. Colloque de Cérisy (23 juillet – 2 août 1980), Philippe LACOUÉ-LABARTHE et Jean-Luc NANCY (éds). Paris, Galilée, 1981.

L'ouvrage contient les actes du colloque à Cérisy, organisé par Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy. Le « séminaire politique » est présidé et ouvert par Christopher Fynsk, et traite les thèmes « politiques » du travail de Derrida : l'engagement « en retrait » (Fynsk), le rapport entre philosophie et politique (Lacoue-Labarthe), le marxisme (Spivak) et la révolution (Rogozinski). Chaque intervention est suivie d'une discussion où Derrida est sollicité à prendre position face au marxisme et la pensée révolutionnaire. Il exprime ses hésitations envers l'héritage de Marx et tente de justifier son long silence à ce sujet.

LACLAU, Ernesto, « 'The Time is Out of Joint' », dans *Diacritics*, vol. 25, n° 2 (1995), pp. 86-96.

Le compte rendu de *Spectres de Marx* rappelle le rapport entre déconstruction et marxisme. L'auteur développe les motifs de la justice, de l'indécidabilité, de l'intempestivité et du messianique. Il analyse également l'hantologie que Derrida oppose à l'ontologie marxiste. Une section est consacrée à la thématique de la décision et de l'indécidabilité et offre une explication clarifiante de la « fondation » du jugement déconstructionniste. L'approche derridienne du marxisme est comparée à la tradition Sorel-Gramsci dans ce qu'elle a de « phantasmatique ».

NORRIS, Christopher, « Between Marx and Nietzsche : The Politics of Deconstruction », dans Idem, *Deconstruction : Theory and Practice*, London, Methuen, 1982, pp. 74-89.

Norris rappelle l'entretien que Derrida a accordé à deux journalistes de *Tel Quel* au début des années soixante-dix. Il est appelé à prendre position et à réaliser une conciliation entre la déconstruction et le marxisme. Derrida souligne l'hétérogénéité du texte marxiste et diffère l'élaboration théorique. Norris s'interroge sur les possibilités d'une articulation entre déconstruction et marxisme.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty, « Ghostwriting », dans *Diacritics*, vol. 25, n° 2 (1995), pp. 65-84.

L'article de Spivak présente une lecture de *Spectres de Marx*. L'auteur avoue l'ambiguïté qui marque son jugement de l'approche déconstructionniste du marxisme : « I have always had trouble with Derrida on Marx. [...] And yet, it was good that Derrida wrote *Specters*. » Spivak déclare aimer la lecture de *Hamlet* développant les thèmes du visage du père, de l'intempestivité et de la justice comme relation avec l'autre. Elle exprime cependant son profond désaccord avec l'étude derridienne du *Capital*, et corrige *Spectres de Marx* là où elle le croit nécessaire.

SPRINKER, Michael (éd.), *Ghostly Demarcations : A Symposium on Jacques Derrida's Specters of Marx*, London, Verso, 1999.

Le volume contient dix essais (dont la plupart polémiques) sur la lecture de Marx par Derrida (*Spectres de Marx*). Fredric Jameson, Werner Hamacher, Antonio Negri, Warren Montag, Rastko Mücknik, Terry Eagleton, Pierre Macherey, Tom Lewis et Aijaz Ahmad réfléchissent sur la signification et la portée du geste derridien. Dans l'introduction, Sprinker signale l'insuffisance de la lecture présentée dans *Spectres de Marx* : il lui semble que Derrida a confronté Marx plutôt que le marxisme. La réponse de Derrida, « Marx & Sons », se résume en une défense violente de sa propre démarche et un jugement acerbe des textes les plus polémiques du volume.

La démocratie

L'Herne. Derrida, Paris, Éditions de l'Herne, 2004.

Le recueil volumineux regroupe une série d'essais en mémoire de Derrida : témoignages, correspondances, réflexions sur le politique, la religion et la littérature, et également des textes inédits de Derrida lui-même. Deux contributions sont pertinentes pour la problématique de la démocratie. La première est celle de Paola Marrati, « Une autre pensée de la vie. Ou de la démocratie à venir au-delà de l'amitié ». Marrati insiste sur l'hétéronomie et la dissymétrie de l'amitié, telle que celle-ci a été élaborée dans *Politiques de l'amitié*. L'autre texte, « La force d'une plume : entre démocratie, littérature et université » est de la main de Michel Lisse. L'auteur rappelle la force de la logique auto-immunitaire inhérente à la démocratie : l'indétermination et l'impossibilité de sa parfaite réalisation ouvrent son concept. Lisse associe l'inconditionnalité de la démocratie à celle de la littérature, comme Derrida l'a fait à maintes reprises.

BENHABIB, Seyla (éd.), *Democracy and Difference : Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton, Princeton University Press, 1996.

L'éditeur indique l'enjeu du volume dans une introduction : vu l'émergence d'une nouvelle politique de la différence (féminisme, mouvement des homosexuels et d'immigrants, etc.), le fonctionnement de la démocratie doit être réétudié. La démocratie, est elle assez flexible et ouverte pour gérer cette politique de la différence ? Peut-elle peser la différence et l'égalité (la loi) ? La notion de « *différance* » a été de grande importance pour penser l'altérité et l'hétérogénéité constitutives de la démocratie aujourd'hui. Ainsi Sheldon Wolin (« Fugitive Democracy ») considère-t-il la démocratie moins comme une forme de gouvernement qu'un mode de vivre. La démocratie ne se réalise que temporairement, avant qu'elle ne doive être réinventée. Dans sa contribution, « Toward a Deliberative Model of Democratic Legitimacy », l'éditeur, Seyla Benhabib, développe l'idée d'une démocratie délibérative. La légitimité du pouvoir est réalisée grâce à la possibilité du débat public : « Thus a public sphere of deliberation about matters of mutual concern is essential to the legitimacy of democratic institutions. » L'auteur dissipe quelques malentendus quant à la pratique de cette démocratie, et formule des critiques d'un point de vue féministe. Chantal Mouffe, de sa part, plaide pour une « démocratie radicale », basée sur une critique postmoderne de l'essentialisme. Dans « Democracy, Power, and the 'Political' », elle souligne encore le « paradoxe démocratique », c'est-à-dire l'incompatibilité des deux piliers de la démocratie moderne (libéralisme et souveraineté du peuple). Mouffe valorise le conflit et l'antagonisme dans la démocratie, et critique l'approche de John Rawls. Elle rejoint avec Bonnie Honig (« Difference, Dilemmas, and the Politics of Home ») la pensée derridienne de l'indécidabilité et l'idée d'une démocratie « impossible ».

DERRIDA, Jacques, *Politiques de l'amitié suivi de L'Oreille de Heidegger*, Paris, Galilée, 1994.

Derrida présente une déconstruction de l'ancien concept de communauté politique, basé sur le lien phallogocentrique qu'est l'amitié. Réponse sur *La communauté inavouée* de Blanchot, qui constitue à son tour une réponse à *La communauté désœu-*

vrée de Nancy, *Politiques de l'amitié* introduit une nouvelle conception de l'amitié – hétéronome cette fois-ci – dans le politique. L'ouvrage offre une réflexion approfondie sur le paradoxe ou l'aporie démocratique. Derrida plaide pour une ouverture de la démocratie à l'autre, c'est-à-dire à l'individu singulier et incomptable.

DERRIDA, Jacques, *Voyous. Deux essais sur la raison*, Paris, Galilée, 2003.

Le volume contient deux textes (« La raison du plus fort (Y a-t-il des états voyous) ») et « Le monde des lumières à venir (Exception, calcul et souveraineté) », deux réflexions sur l'État, la démocratie et le pouvoir dans les séquences des attentats du 11 septembre 2001. Derrida étudie les effets de la mondialisation et du droit international sur l'idée de la démocratie. La démocratie a toujours été, nécessairement, liée au principe de souveraineté qui la met en sécurité. Toutefois, Derrida constate une perversion dans cette zone de tension. Il signale à ce propos l'introduction de l'expression « États voyous » (« *rogue states* ») dans la rhétorique politique américaine. La défense de la démocratie devient abusive et justifie la violation des principes démocratiques fondamentaux. Derrida développe ses idées concernant la promesse démocratique et la démocratie « à venir ».

LEFORT, Claude, « La question de la démocratie », dans *Le retrait du politique*, Philippe LACOUE-LABARTHE et Jean-Luc NANCY (éds), Paris, Galilée, 1983, pp. 71-88.

Lefort se propose de « repenser le politique dans notre temps » en étudiant l'essor du totalitarisme en rapport avec la spécificité de la démocratie moderne. Il constate une mutation d'ordre symbolique, un changement de statut du pouvoir dans le passage de la démocratie au totalitarisme. Dans un régime totalitariste, le pouvoir est incarné, tandis que le propre d'une démocratie consiste précisément dans l'indétermination et le lieu *vide* du pouvoir.

LEFORT, Claude, *Het democratisch tekort : over de noodzakelijke onbepaaldheid van de democratie*, Henk van der Waal (trad.), Meppel, Boom, 1992.

Ce volume contient trois textes de Lefort, « De vraag naar democratie », « De logica van het totalitarisme » en « Rechten van de mens en politiek ». Loose et van Haute introduisent le lecteur dans la théorie politique de Lefort. Les deux premiers textes sont les plus pertinents dans notre cas. Ils traitent de la différence entre la démocratie et le totalitarisme, différence qui tient à l'indétermination principielle qui caractérise la démocratie. Le lieu du pouvoir équivaut à un *vide* symbolique. Le totalitarisme constitue dans cette optique une réponse à la faillite de la démocratie. Elle absolutise le pouvoir et supprime ainsi l'antagonisme et la division interne.

MALLET, Marie-Louise (éd.), *La démocratie à venir. Autour de Jacques Derrida*, coll. « Cahiers du Centre de recherches philosophique sur le politique », Paris, Galilée, 2004.

L'ouvrage est composé d'une série d'articles relatifs au concept de démocratie tel qu'il a été élaboré par Derrida. Fernanda Bernardo (« Pas de démocratie sans déconstruction ») rappelle que la déconstruction est en elle-même une pensée du politique, « quant à l'allure et aux limites mêmes du politique ». Derrida a souligné la nécessité de penser autrement le politique et la démocratie, à partir d'une singularité absolue. Le paradoxe ou l'aporie démocratique consiste en la double injonction de compter (égalité) et de ne pas compter (liberté). Vu qu'elle ne peut jamais répondre parfaitement au *double bind*, la démocratie à venir est une promesse intenable. L'ouverture à l'autre fait de la démocratie un principe trans-politique et hypercritique. Bernardo mentionne également la force auto-déconstructrice de la démocratie : à cause de cette dis-jonction et intempestivité constante, déconstruction et démocratie vont donc toujours de pair. Dans sa contribution « L'idée même de l'à venir », John D. Caputo examine de plus près le motif de la « démocratie à venir ». Il signale que le concept désigne moins un contenu (politique) spécifique qu'une histoire : le motif de la démocratie à venir provoque « ici maintenant » une série de transformations. Ainsi la démocratie nous sollicite, nous appelle à répondre à une double injonction. D'une part, la démocratie doit respecter la singularité et la différence, mais d'autre part, elle doit calculer avec « le plus grand nombre ». La promesse politique qui habite la démocratie dépasse le mot même, puisque aucune démocratie pourrait répondre à la double injonction. Cette ouverture à l'autre et au singulier constitue la force de la démocratie et permet une transformation permanente. La démocratie à venir ne viendra donc jamais, mais elle est néanmoins urgente. L'article de Christina de Peretti et Paco Vidarte, « L'auto-délimitation déconstructive : la démocratie indéconstructible ? », est basé sur l'analyse d'une phrase dans *Politiques de l'amitié* : « La démocratie est l'*autos* de l'auto-délimitation déconstructive ». La démocratie requiert la déconstruction, qui lui permet de se transformer. De même, la déconstruction peut avoir lieu seulement dans la démocratie, la seule forme politique qui cultive l'ouverture. Ainsi la démocratie est en déconstruction perpétuelle, et donc toujours à venir. Elle se réinvente afin de « faire face à la diversité historique et politique », elle se disloque et vient toujours à contre-temps.

MOUFFE, Chantal, *The Democratic Paradox*, London, Verso, 2000.

Mouffe montre que la démocratie moderne est issue de l'articulation entre deux traditions différentes, à savoir le libéralisme et l'idée d'égalité. La tension entre les deux aspects de la démocratie est chaque fois stabilisée temporairement. Mouffe discute les tentatives de John Rawls et de Jürgen Habermas pour réconcilier la démocratie et le libéralisme, et conclut que les deux auteurs finissent par préférer une des deux traditions. Mouffe, de sa part, n'entame pas une réconciliation, mais examine en quoi pourrait consister la force de cette tension. Elle adopte la vision de Claude Lefort qui insiste sur le potentiel transformateur du « lieu vide » du pouvoir, et affirme la productivité de la tension. Dans l'élaboration de sa théorie de la « démocratie radicale », elle déclare sa dette envers la déconstruction. La catégorie d'« adversaire » excède l'opposition « ami/ennemi » et donne lieu à un espace légitime de discussion et de négociation. Ainsi Mouffe reconnaît-elle l'impossibilité conceptuelle de la démocratie : une démocratie « parfaite », qui a dissout les tensions internes, n'existe pas.

Hospitalité

www.bok.net/pajol/

Le site *Pajol* fait partie du réseau international de sites « qui reflètent l'autonomie des mouvements de migrants ». La page d'accueil affiche deux liens : l'un vers pajol.eu.org, qui présente l'actualité des mouvements des sans papiers partout dans le monde. Le site a un petit frère français, bok.net/pajol/, qui contient les archives du mouvement français : les collectifs, les manifestations, la réglementation actuelle et une présentation de quelques collectifs. L'intervention de Derrida pendant l'occupation de l'église Saint-Bernard est également mentionnée.

www.remue.net/spip.php?rubrique124

Cette partie du site *Remue.net* accueille une série d'articles d'*Autodafé*, la revue du Parlement international des écrivains (qui est indisponible pour le moment).

CAPUTO, John D., « Community without Community », dans Idem, *Deconstruction in a Nutshell: A Conversation with Jacques Derrida*, New York, Fordham University Press, 1998.

Dans un long entretien avec Derrida, Caputo l'interroge sur le concept de communauté. La clôture autodéfensive de la communauté est considérée comme potentiellement dangereuse et opposée à la pensée déconstructionniste. Une communauté doit être inconditionnellement hospitalière, accueillant l'autre absolue. Derrida parle même d'une « quasi-communauté ouverte », dont les membres sont ceux qui n'ont pas le droit de représentation.

DERRIDA, Jacques, *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Paris, Galilée, 1997.

Derrida salue la mémoire de son ami et maître Emmanuel Lévinas. Il se penche sur la pensée lévinasienne de l'hospitalité et tente de jeter un pont entre sa propre éthique et une politique de l'hospitalité. L'« *au-delà de la politique* » de Lévinas désigne l'invention politique indispensable dans chaque décision. En comparant le concept d'hospitalité chez Lévinas avec le cosmopolitisme kantien, Derrida signale le besoin d'une transgression du cosmopolitisme.

DERRIDA, Jacques, *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort !*, Paris, Galilée, 1997.

Ce texte est destiné au premier congrès des villes-refuges les 21 et 22 mars 1996 au Conseil de l'Europe à Strasbourg, et cadre donc dans le projet du Parlement international des écrivains. Derrida plaide pour un concept inédit de l'hospitalité, au-delà du cosmopolitisme kantien et au-delà du droit international qui fonctionne encore sur la base de traités entre États souverains. Il dénonce la politique d'immigration actuelle qui aboutit à une fermeture des frontières, et fulmine contre l'existence d'un « délit d'hospitalité » en France. L'hospitalité, rappelle-t-il, c'est l'éthique même.

DERRIDA, Jacques, « Il n'y pas de culture ni de lien social sans un principe d'hospitalité » [entretien], dans *Le Monde* du 2 décembre 1997.

Dominique Dhombres interroge Derrida sur son dernier livre, *De l'hospitalité*, où il oppose « la loi inconditionnelle de l'hospitalité illimitée » et « les lois de l'hospitalité ». Derrida explique les différences entre l'hospitalité pure et incalculable et les droits ou politiques de l'hospitalité, et réfléchit sur la question de la langue. Il parle brièvement sur la période vécue en Algérie et l'antisémitisme dont il a été victime. Derrida évalue également la politique actuelle du gouvernement Jospin en matière d'immigration.

DERRIDA, Jacques, « Manquements du droit à la justice », dans Idem, Marc GUILLAUME et Jean-Pierre VINCENT, *Marx en jeu*, Paris, Descartes, 1997, pp. 73-91.

Derrida s'indigne sur l'évolution de la politique d'immigration en France, qu'il accuse d'un « manquement à la justice ». Il fulmine en particulier contre l'introduction de l'expression « délit d'hospitalité » dans la législation française. Déplorant la clôture des frontières dans l'Europe entière, il plaide en faveur des sans-papiers. Derrida appelle à une plus grande hospitalité et une politique « véritablement autre ».

DERRIDA, Jacques, « Hostipitality », dans *Angelaki*, vol. 5, n° 3 (décembre 2000).

À travers une analyse étymologique, Derrida décèle les contradictions internes au concept d'hospitalité. Il démontre que l'hospitalité repose toujours sur l'existence d'un « maître de céans », ce qui annule le geste hospitalier. L'arrivant (*hospes*) imprévisible et indésirable risque de devenir un ennemi (*hostis*). L'hospitalité s'autodéconstruit, comme la démocratie, et reste toujours au seuil d'elle-même. Impossible, elle n'est jamais présente mais toujours « à venir » – au-delà de l'hospitalité.

DERRIDA, Jacques, « De l'hospitalité », dans Idem, *Sur parole. Instantanés philosophiques*, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube, 2005, pp. 63-74.

Derrida articule la pensée lévinasienne de l'altérité absolue et le cosmopolitisme de Kant. Il souligne que l'hospitalité illimitée (celle de Lévinas) requiert l'hospitalité conditionnelle (celle de Kant) pour ne pas rester en rade. D'autre part, une politique d'hospitalité doit toujours s'inspirer d'une éthique de l'hospitalité pure. Derrida s'attarde aussi quelques moments sur la problématique de la traduction.

DERRIDA, Jacques et DUFOURMANTELLE, Anne, *De l'hospitalité. Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à répondre*, Paris, Calmann-Lévy, 1997.

Derrida oppose dans cet ouvrage les lois de l'hospitalité (l'hospitalité conditionnelle) à La loi de l'hospitalité (l'hospitalité pure et inconditionnelle). L'hospitalité pure commande d'accueillir l'arrivant anonyme, l'autre absolu. Toutefois, on ne peut

accueillir l'autre que dans un lieu à soi, un chez-soi : celui qui reçoit est le « maître de céans ». Qui plus est, l'invitation passe toujours par la langue du maître. Pour ces raisons, Derrida conclut, l'hospitalité pure est impossible, mais doit néanmoins inspirer toute politique d'immigration.

SAMENVATTING VAN HET ONDERZOEK

« Je n'aime pas en moi l'intellectuel. » Une analyse des écrits politiques de Jacques Derrida.

Het oeuvre van Jacques Derrida staat bekend om zijn zeer uiteenlopende receptie. Mede onder invloed van Michel Foucault werd sinds de jaren zestig sterk getwijfeld aan de politieke impact van deconstructie, dat als louter tekstueel idealisme werd aanzien. Men betwistte zelfs de mogelijkheid dat Derrida überhaupt een politieke stelling kon innemen. De depolitisering van het deconstructieve denken is enerzijds te wijten aan een verkeerde interpretatie van enkele filosofische begrippen zoals “onbeslisbaarheid” (*indécidabilité*) en Derrida's conceptie van het “onmogelijke”. Anderzijds hebben een aantal “affaires” (de Man, Heidegger en Blanchot) een negatieve invloed gehad op de reputatie van de Franse filosoof. Hoewel we in onze studie een dergelijke benadering willen vermijden, moeten we niettemin vaststellen dat Derrida zich tijdens de jaren vijftig en zestig niet inlaat met actuele politieke thema's. Sinds de jaren zeventig echter neemt zijn werk een uitgesproken politieke wending. Nieuwe thematieken duiken op, bijvoorbeeld die van de gave (*le don*) en de verantwoordelijkheid voor de Ander, en vormen samen een “ethiek” die de basis zal vormen voor Derrida's politieke betoog. Op deze manier plaatst Derrida zich zeer bewust in een lange traditie van engagement en politieke stellingname die Frankrijk kent onder de naam van de “intellectueel”. De vraag die ons zal leiden tijdens het onderzoek betreft dan ook de manier waarop Derrida zich van deze taak kwijt, hoe hij zijn rol als “intellectueel” opvat en wat de modaliteiten van zijn engagement zijn. Een tweede vraag volgt hier logischerwijs uit: welke plaats beslaat het politieke in het werk van Derrida, en waar situeren we het al dan niet vernieuwende karakter hiervan? We besteden bijzondere aandacht aan de betekenis van “het politieke” voor Derrida. We mogen er geenszins van uitgaan dat het concept een vanzelfsprekende lading dekt, of dat de betekenis ervan ongewijzigd blijft doorheen Derrida's werk. Integendeel, “het politieke” vormt een filosofisch thema dat constant aan kritiek en bevraging (“deconstructie”) is blootgesteld.

Op basis van deze vraagstelling werken we een tweeledige structuur uit. In de eerste plaats is een analyse vereist van de specifieke context waarin we Derrida's engagement moeten plaatsen. Zo belichten we de intellectueel als typisch Frans fenomeen. Concreet leggen we een kritische studie voor van het ontstaan, de hoogdagen en de “dood” van de intellectueel, van de zaak Dreyfus tot de “stille” jaren tachtig. We bekijken de plaats die politiek en literatuur innemen in het werk van enkele boegbeelden als Sartre, Camus, Barthes, Blanchot, Foucault en Bourdieu. Aan de hand van deze beschouwing, waarin het synchrone en het diachrone gezichtspunt elkaar meermaals kruisen, kunnen we het werk van Derrida op een zeer accurate manier situeren binnen de traditie van de “intellectueel” en meteen al enkele kenmerken ervan markeren. In een tweede deel toetsen we onze bevindingen aan de tekstuele realiteit. Dankzij een close reading van een aantal politieke teksten, gegroepeerd rond zes thema's, komen we meer te weten over de kwesties die Derrida nauw aan het hart liggen. De selectie van het corpus is gebaseerd op twee criteria. Eerst en vooral vormen de teksten door hun diachrone spreiding een representatieve staalkaart van de evolutie in Derrida's politieke geschrift. Daarnaast concentreren we ons op thema's die herhaaldelijk opduiken in zijn werk, en dus een grotere periode bestrijken. Hieruit volgt dat we zes hoofdstukken kunnen onderscheiden: in het eerste hoofdstuk, dat handelt over filosofie en instituut, komt het project van de *Groph* aan bod en de oprichting van het *Collège International de Philosophie*. We belichten Derrida's kritiek op de apartheid (hoofdstuk twee), om ons vervolgens te buigen over zijn ideeën inzake Europa (hoofdstuk drie). In het vierde hoofdstuk richten we onze aandacht op Derrida's lectuur van Marx, terwijl het vijfde hoofdstuk is gewijd aan de democratie *à venir*. Ter afsluiting lezen we, in hoofdstuk zes, de belangrijkste teksten over gastvrijheid.

Uit onze studie blijkt dat Derrida de taken en verantwoordelijkheden van de “intellectueel” bewust opneemt, maar zich tegelijkertijd wantrouwig opstelt tegenover de traditionele concepten die het engagement onderbouwen: “verantwoordelijkheid”, “politiek”, “geschiedenis”, enz. Derrida pleit voor een deconstructie van deze klassieke begrippen, om op die manier een “inventief” en creatief engagement te realiseren. Een zeer belangrijk punt vormt de deconstructie van het “politieke” zelf. Derrida stelt hieromtrent een “dislocatie” vast: de politiek, van oudsher verbonden aan de *polis*, verliest haar band met de stad, het territorium, de natie-staat. In een tijd van globalisering is het noodzakelijk om de *plaats* van het politieke op een vernieuwende manier te denken, namelijk voorbij het kosmopolitisme dat nog steunt op het klassieke concept van staatssoevereiniteit en op de partijvorm als enig middel in de politieke strijd. Zowel in “Du dernier mot du racisme” als in *Spectres de Marx* en zijn teksten over Europa en gastvrijheid, probeert Derrida gestalte te geven aan deze nieuwe vorm van politiek, en wijst op de noodzakelijke hervorming van het internationale recht en haar organisaties (IMF, WTO, G8, VN). Naast de plaats is ook de *tijd* van het politieke grondig gewijzigd. Globalisering, technisering,

virtualisering, “spectralisering”...: allemaal thema’s die Derrida’s werk doorkruisen. Om deze veranderingen te kunnen thematiseren, koppelt Derrida tijd en singulariteit los van haar logische determinatie, en introduceert de onverwachte en onvoorspelbare “gebeurtenis” (*événement*) in de politiek. Zo vormt de “democratische belofte” (*la promesse démocratique*) de “passie” van deconstructie. Deze onhoudbare belofte, de originele ervaring van het “onmogelijke” eerder dan een specifiek politiek regime, vormt haar onuitputtelijke inspiratiebron en leidt Derrida in elk singulier engagement. Net door de onmogelijkheid van een volmaakte “*démocratie à venir*” kan het politieke engagement enkel bestaan uit een reeks strategische zetten, een voortdurende onderhandeling tussen de onvolmaakte stand van zaken en de “idee” van perfectie. De drastische transformatie van het politieke vereist van de intellectueel een nieuw discours. De problematiek van taal, traditie en geschiedenis vormt ook meteen het hart van Derrida’s onderneming. Zijn zoektocht naar nieuwe structuren en praktijken eindigt bij het altermondialistische gedachtegoed. Derrida’s engagement in deze beweging loopt als een rode draad doorheen zijn latere geschriften (vanaf 1990), maar kondigt zich al aan vanaf de jaren tachtig. Samenvattend kunnen we zijn engagement beschouwen als een ethisch-politiek pleidooi voor “een andere wereld” en een oproep tot een discursieve en praktische inventiviteit die gehoor geeft aan de voortdurend veranderende realiteit van de politiek.

TABLE DES MATIERES

Avant-propos	5
Introduction	3
1. Présentation de l'objet d'étude	3
2. État de la question	5
3. Démarche	8
Partie I : L'intellectuel et l'engagement	9
<i>Chapitre premier : Naissance et mort de l'intellectuel</i>	9
1. La naissance de l'intellectuel	9
2. Sartre ou l'apogée de l'intellectuel	12
3. Le silence des intellectuels	16
<i>Chapitre deuxième : Jacques Derrida ou l'engagement réinventé</i>	18
1. L'intellectuel en retrait	18
2. L'engagement déconstruit	20
3. Un engagement inventif	21
Partie II : Modalités concrètes de l'engagement derridien	26
<i>Chapitre premier : Philosophie et institution</i>	26
1. Le projet du Greph et le Collège International de Philosophie	26
2. La topologie philosophique	29
3. Paris 8/Vincennes et le Collège	34
<i>Chapitre deuxième : L'Apartheid</i>	37
1. Le discours de l'apartheid	37
2. La mémoire	40
<i>Chapitre troisième : L'Europe</i>	46
1. Le discours européen	46
2. Une responsabilité singulière	49
3. Plaidoyer pour l'Europe	52
<i>Chapitre quatrième : Marx</i>	55
1. « Je ne suis pas marxiste »	55
2. « Le monde va mal »	58
3. Hériter	60
4. Apprendre à vivre	65
<i>Chapitre cinquième : La démocratie à venir</i>	68
1. Le paradoxe démocratique	68
2. La démocratie radicale	71
3. La démocratie à venir	75
<i>Chapitre sixième : L'hospitalité</i>	79
1. Toute la misère du monde	79
2. L'éthique de l'hospitalité	81
3. Vers une nouvelle cosmopolitique	83
Conclusions et perspectives	86
Liste des abréviations	89
Bibliographie sélective et annotée	90
Table des matières	104

