

Jacques Derrida

Spectres de Marx



Galilée

« Un spectre hante l'Europe - le spectre du communisme. »

Spectre fut donc le premier nom, à l'ouverture du *Manifeste du parti communiste*. Dès qu'on y prête attention, on ne peut plus compter les fantômes, esprits, revenants qui peuplent le texte de Marx. Mais à compter avec eux, pourquoi ne pas interroger aujourd'hui une spectropoétique que Marx aurait laissé envahir son discours?

Spectres de Marx commence par la critique d'un nouveau dogmatisme, c'est-à-dire d'une intolérance : « Tout le monde le sait, sachez-le, le marxisme est mort, Marx aussi, n'en doutons plus. » Un « ordre du monde » tente de stabiliser une hégémonie fragile dans l'évidence d'un « acte de décès ». Le discours maniaque qui domine alors a la forme jubilatoire et obscène que Freud attribue à une phase triomphante dans le travail du deuil. (Refrain de l'incantation « le cadavre se décompose en lieu sûr, qu'il ne revienne plus, vive le capital, vive le marché, survive le libéralisme économique ! ») Exorcisme et conjuration. Une dénégation tente de neutraliser la nécessité spectrale, mais aussi l'avenir d'« un » « esprit » du marxisme. « Un » « esprit » : l'hypothèse de cet essai, c'est qu'il y en a plus d'un. La responsabilité finie de l'héritier est vouée au crible. Elle réaffirme un possible et non l'autre. Comment ce discernement critique se rapporte-t-il à l'exigence hypercritique - ou plutôt déconstructrice - de la responsabilité?

Distinguant entre la justice et le droit, croisant les thèmes de l'héritage et du messianisme, *Spectres de Marx* est surtout le gage - ou le pari intempestif - d'une prise de position : ici, maintenant, demain. Sa portée s'inscrit, en abrégé, à l'angle de quelques intersections : 1. la conspiration des forces dans une dénégation assourdissante- la « mort de Marx » ; 2. l'espace géo-politique dans lequel résonne cette clameur; 3. une « graphique » de la spectralité (irréductible à l'otologie - dialectique de l'absence, de la présence ou de la puissance -, elle se mesure à cette nouvelle donne, et d'abord à ce que la télé-technoscience des « médias » ou la production du « synthétique », du « prothétique » et du « virtuel » transforme plus vite que jamais, dans la structure du vivant ou de l'événement, comme dans la chose publique, l'espace de la représentation politique ou l'État) 4. l'articulation d'une « spectrographie » avec la chaîne d'un discours déconstructif (sur le spectre en général, la différence, la trace, l'itérabilité, etc.) mais aussi avec ce que Marx en esquisse. Et qu'il n'en esquive pas moins : « en même temps », « à la fois ».

Spectres de Marx

Jacques Derrida

© Éditions Galilée, 1993
9, rue Linné, 75005 Paris

ISBN 2-7186-E1429-8

ISSN 0768-2395

JACQUES DERRIDA

Spectres de Marx

L'État de la dette, le travail du deuil
et la nouvelle Internationale

Galilée

À l'origine de cet ouvrage, une conférence prononcée au cours de deux séances, le 22 et le 23 avril 1993, à l'université de Californie (Riverside). Cette conférence ouvrait alors un colloque international organisé par Bernd Magnus et Stephen Cullenberg sous un titre joueur et ambigu, « *Whither marxism ?* » : « Où va le marxisme ? », certes, mais aussi, en sous-main, « le marxisme est-il en train de dépérir (*wither*) ? »

Augmenté, précisé, ce texte garde néanmoins la structure argumentative, le rythme et la forme orale de la conférence. Les notes y furent ajoutées après coup, bien entendu. Quelques développements nouveaux apparaissent entre crochets.

Un nom pour un autre, une partie pour le tout : on pourra toujours traiter la violence historique de l'Apartheid comme une métonymie. Dans son passé comme dans son présent. Selon des voies diverses (condensation, déplacement, expression ou représentation), on pourra toujours déchiffrer à travers sa singularité tant d'autres violences en cours dans le monde. À la fois partie, cause, effet, symptôme, exemple, ce qui se passe là-bas traduit ce qui a lieu ici, toujours ici, où que l'on soit et que l'on regarde, au plus près de soi. Responsabilité infinie, dès lors, repos interdit pour toutes les formes de bonne conscience.

Mais on ne devrait jamais parler de l'assassinat d'un homme comme d'une figure, pas même une figure exemplaire dans une logique de l'emblème, une rhétorique du drapeau ou du martyr. La vie d'un homme, unique autant que sa mort, sera toujours plus qu'un paradigme et autre chose qu'un symbole. Et c'est cela même que devrait toujours nommer un nom propre.

disciple ou du maître à l'esclave (« je vais t'apprendre à vivre, moi »). Telle adresse hésite alors : entre l'adresse comme expérience (apprendre à vivre, n'est-ce pas l'expérience même ?), l'adresse comme éducation et l'adresse comme dressage.

Mais apprendre à vivre, l'apprendre de soi-même, tout seul, s'apprendre soi-même à vivre (« je voudrais apprendre à vivre enfin ») n'est-ce pas, pour un vivant, l'impossible ? N'est-ce pas ce que la logique elle-même interdit ? Vivre, par définition, cela ne s'apprend pas. Pas de soi-même, de la vie par la vie. Seulement de l'autre et par la mort. En tout cas de l'autre au bord de la vie. Au bord interne ou au bord externe, c'est une hétérodidactique entre vie et mort.

Rien n'est plus nécessaire pourtant que cette sagesse. C'est l'éthique même : apprendre à vivre - seul, de soi-même. La vie ne sait pas vivre autrement. Et fait-on jamais autre chose qu'apprendre à vivre, seul, de soi-même ? Étrange engagement pour un vivant supposé vivant, dès lors, que celui-ci, à la fois impossible et nécessaire : « Je voudrais apprendre à vivre. » Il n'a de sens et ne peut être juste qu'à s'expliquer avec la mort. La mienne comme celle de l'autre. Entre vie et mort, donc, voilà bien le lieu d'une injonction sentencieuse qui affecte toujours de parler comme le juste.

Ce qui suit s'avance comme un essai dans la nuit - dans l'inconnu de ce qui doit rester à venir -, une simple tentative, donc, pour analyser avec quelque conséquence un tel exorde « Je voudrais apprendre à vivre. Enfin. » Enfin quoi.

Cela ne peut se passer, si cela reste à faire, apprendre à vivre, qu'entre vie et mort. Ni dans la vie ni dans la mort seules. Ce qui se passe entre deux, et entre tous les « deux » qu'on voudra, comme entre vie et mort, cela ne peut que s'entretenir de quelque fantôme. Il faudrait alors apprendre les esprits. Même et surtout si cela, le spectral, n'est pas. Même et surtout si cela, ni substance ni essence ni existence, n'est jamais présent comme tel. Le temps de l'« apprendre à

vivre », un temps sans présent tuteur, reviendrait à ceci, l'exorde nous y entraîne : apprendre à vivre *avec* les fantômes, dans l'entretien, la compagnie ou le compagnonnage, dans le commerce sans commerce des fantômes. À vivre autrement, et mieux. Non pas mieux, plus justement. Mais *avec* eux. Pas *d'être-avec* l'autre, pas de *socius* sans cet *avec-là* qui nous rend *l'être-avec* en général plus énigmatique que jamais. Et cet être-avec les spectres serait aussi, non seulement mais aussi une *politique* de la mémoire, de l'héritage et des générations.

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*. De la justice là où elle n'est pas encore, pas encore là, là où elle n'est plus, entendons là où elle n'est plus *présente*, et là où elle ne sera jamais, pas plus que la loi, réductible au droit. Il faut parler *du* fantôme, voire *au* fantôme et *avec* lui, dès lors qu'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 disons pas aucune loi et encore une fois nous ne parlons pas ici du droit¹ - ne

1. Sur une distinction entre la justice et le droit, sur l'étrange dissymétrie qui affecte la différence et la co-implication entre ces deux concepts, sur certaines conséquences qui s'ensuivent (notamment quant à une certaine indéconstructibilité de la « justice » — mais on peut lui donner d'autres noms), qu'on me permette de renvoyer à « Force of law, " The mystical foundation of authority " » (dans *Deconstruction and the Possibility of Justice*, tr. M. Quaintance, ed. D. Cornell, M. Rosenfeld, D.G. Carlson, Routledge, New York, London, 1992. En allemand, *Gesetzeskraft, " Der mystische Grund der Autorität "*, tr. A. Garcia Düttmann, Suhrkamp, 1991.) A paraître aux Editions Galilée en 1994.

paraît possible ou pensable sans le principe de quelque responsabilité, au-delà de tout présent vivant, dans ce qui disjointe le présent vivant, devant les fantômes de ceux qui ne sont pas encore nés ou qui sont déjà morts, victimes ou non des guerres, des violences politiques ou autres, des exterminations nationalistes, racistes, colonialistes, sexistes ou autres, des oppressions de l'impérialisme capitaliste ou de toutes les formes du totalitarisme. Sans cette non-contemporanéité à soi du présent vivant, sans ce qui secrètement le désajuste, sans cette responsabilité et ce respect pour la justice à l'égard de ceux qui ne sont pas là, de ceux qui ne sont plus ou ne sont pas encore présents et vivants, quel sens y aurait-il à poser la question « où ? », « où demain ? » (« whither ? »).

Cette question arrive, si elle arrive, elle questionne au sujet de ce qui viendra dans l'à-venir. Tournée vers l'avenir, allant vers lui, elle en vient aussi, elle provient de l'avenir. Elle doit donc excéder toute présence comme présence à soi. Du moins doit-elle ne la rendre possible, cette présence, que depuis le mouvement de quelque désajointement, disjonction ou disproportion : dans l'inadéquation à soi. Or si cette question, dès lors qu'elle vient à nous, ne peut certes venir que de l'avenir (whither ? où irons-nous, demain ? où va, par exemple, le marxisme ? où allons-nous avec lui ?), ce qui se tient devant elle doit aussi la précéder comme son origine : avant elle. Même si l'avenir est sa provenance, il doit être, comme toute provenance, absolument et irréversiblement passé. « Expérience » du passé comme à venir, l'un et l'autre absolument absolus, au-delà de toute modification d'un présent quelconque. Si elle est possible et si on doit la prendre au sérieux, la possibilité de la question, qui n'est peut-être plus une question et que nous appelons ici la justice, doit porter au-delà de la vie présente, de la vie comme ma vie ou notre vie. En général. Car ce sera la même chose pour le « ma vie » ou « notre vie » demain, celle des autres, comme ce fut le cas

hier, pour d'autres autres : au-delà donc du présent vivant en général.

Être juste : au-delà du présent vivant en général - et de son simple envers négatif. Moment spectral, un moment qui n'appartient plus au temps, si l'on entend sous ce nom l'enchaînement des présents modalisés (présent passé, présent actuel « maintenant », présent futur). Nous questionnons à cet instant, nous nous interrogeons sur cet instant qui n'est pas docile au temps, du moins à ce que nous appelons ainsi. Furtive et intempestive, l'apparition du spectre n'appartient pas à ce temps-là, elle ne donne pas le temps, pas celui-là : « Enter the Ghost, exit the Ghost, re-enter the Ghost » (Hamlet).

Cela ressemble à un axiome, plus précisément à un axiome au sujet de l'axiomatique même, à savoir de quelque évidence supposée indémontrable au sujet de ce qui a du prix, de la valeur, de la qualité (axia). Et même et surtout, de la dignité (par exemple de l'homme comme exemple d'un être fini et raisonnable), de cette dignité inconditionnelle (Würdigkeit) que Kant élevait justement au-dessus de toute économie, de toute valeur comparée ou comparable, de tout prix marchand (Marktpreis). Cet axiome peut choquer. Et l'objection n'attend pas : envers qui, finalement, un devoir de justice engagerait-il jamais, dira-t-on, et fût-ce au-delà du droit ou de la norme, envers qui et envers quoi, sinon envers la vie d'un vivant ? Y a-t-il jamais justice, engagement de justice ou responsabilité en général qui ait à répondre de soi (de soi vivant) devant autre chose, en dernière instance, que la vie d'un vivant, qu'on l'entende comme vie naturelle ou comme vie de l'esprit ? Certes. L'objection paraît irréfutable. Mais l'irréfutable suppose lui-même que cette justice porte la vie au-delà de la vie présente ou de son être-là effectif, de son effectivité empirique ou ontologique : non pas vers la mort mais vers une sur-vie, à savoir une trace dont la vie et la mort ne seraient elles-mêmes que des traces et des traces de traces, une survie dont

la possibilité vient d'avance disjoindre ou désajuster l'identité à soi du présent vivant comme de toute effectivité. Alors il y a *de l'esprit*. Des esprits. Et *il faut* compter avec eux. On ne peut pas ne pas devoir, on ne doit pas ne pas pouvoir compter avec eux, qui sont plus d'un : le *plus d'un*.

Chapitre 7

Injonctions de Marx

Exergue

« *The time is out of joint* »

(Hamlet)

Hamlet [...]. Swear

Ghost [Beneath]. Swear [They swear]

Hamlet. Rest, rest, perturbed Spirit ! So Gentlemen,
With all my lone I doe commend me to you ;
And what so poorer a man as *Hamlet is*,
Doe t'expresse his lone and friending to you,
God willing shall not lacke : Let us goe in together,
And still your fingers on your lippes I pray,
The Chime is out of ioynt : Oh cursed spight,
That ever I was borne to set it right.
Nay, come let's goe together. [*Exeunt*]

(Acte I, sc. V)

Hamlet [...] : Jurez

Le spectre, sous terre : Jurez [*Ils jurent*]

Hamlet Calme-toi, calme-toi, esprit inquiet. Maintenant,
messieurs,

De tout mon coeur je m'en remets à vous
Et tout ce qu'un pauvre homme tel qu'Hamlet
Pourra vous témoigner d'amitié et d'amour,
Vous l'aurez, Dieu aidant. Rentrons ensemble,
Et vous, je vous en prie, bouche cousue.
Le temps est hors de ses gonds. Ô sort maudit
Qui veut que je sois né pour le rejointes !
Allons, rentrons ensemble.

Traduit par Yves Bonnefoy

Maintenant les spectres de Marx. (Mais *maintenant* sans conjoncture. Un maintenant disjoint ou désajusté, « *out of joint*», un maintenant désajointé qui risque toujours de ne rien maintenir ensemble dans la conjonction assurée de quelque contexte dont les bords seraient encore déterminables.)

Les spectres de Marx. Pourquoi ce pluriel ? Y en aurait-il plus d'un ? *Plus d'un*, cela peut signifier une foule, sinon des masses, la horde ou la société, ou encore quelque population de fantômes avec ou sans peuple, telle communauté avec ou sans chef - mais aussi le *moins d'un* de la pure et simple dispersion. Sans aucun rassemblement possible. Puis si le spectre s'anime toujours d'un esprit, on se demande qui oserait parler d'un esprit de Marx, plus gravement encore d'un esprit du marxisme. Non seulement pour leur prédire aujourd'hui

un avenir, mais pour en appeler même à leur multiplicité ou, plus gravement encore, à leur hétérogénéité.

Depuis plus d'un an j'avais choisi de nommer les « spectres » par leur nom dès le titre de cette conférence d'ouverture. « Spectres de Marx », le nom commun et le nom propre étaient donc imprimés, ils étaient déjà à l'affiche quand, tout récemment, j'ai relu le *Manifeste du parti communiste*. Je l'avoue dans la honte : je ne l'avais pas fait depuis des décennies - et cela doit bien trahir quelque chose. Je savais bien qu'un fantôme y attendait, et dès l'ouverture, dès le lever du rideau: Or je viens de découvrir, bien sûr, en vérité de me rappeler ce qui devait hanter ma mémoire : le *premier nom* du *Manifeste*, et au singulier cette *fois*, c'est « spectre » : « Un spectre hante l'Europe - le spectre du communisme. »

Exorde ou *incipit* : ce premier nom ouvre donc la première scène du premier acte : « *Ein Gespenst geht um in Europa - das Gespenst des Kommunismus.* » Comme dans *Hamlet*, le prince d'un État pourri, tout commence par l'apparition du spectre. Plus précisément par *l'attente* de cette apparition. L'anticipation est à la *fois impatiente*, angoissée et fascinée cela, la chose (*this thing*) va finir par arriver. Le revenant va venir. Il ne saurait tarder. Comme il tarde. Plus précisément encore, tout s'ouvre dans l'imminence d'une ré-apparition, mais de la réapparition du spectre comme apparition *pour la première fois dans la pièce*. L'esprit du père va revenir et lui dira bientôt « *I am thy Fathers Spirit* » (acte I, sc. V), mais ici, au début de la pièce il revient, si on peut dire, pour la première *fois*. C'est une première, la première *fois* sur scène.

[Première suggestion : la hantise est historique, certes, mais elle ne *date* pas, elle ne se date jamais docilement, dans la chaîne des présents, jour après jour, selon l'ordre institué d'un calendrier. Intempestive, elle n'arrive pas, elle ne survient pas, un jour, à l'Europe, comme si celle-ci, à tel moment de son histoire, en était venue à souffrir d'un certain mal, à se laisser

habiter en son dedans, c'est-à-dire *hanter* par un hôte étranger. Non que l'hôte soit moins étranger pour avoir depuis toujours occupé la domesticité de l'Europe. Mais il n'y avait pas de dedans, il n'y avait rien dedans avant lui. Le fantomal se déplacerait comme le mouvement de cette histoire. La hantise marquerait l'existence même de l'Europe. Elle ouvrirait l'espace et le rapport à soi de ce qui s'appelle ainsi, au moins depuis le Moyen Age : l'Europe. L'expérience du spectre, voilà comment, avec Engels, Marx aura aussi pensé, décrit ou diagnostiqué une certaine dramaturgie de l'Europe moderne, notamment celle de ses grands projets unificateurs. Il faudrait même dire qu'il l'a représentée ou mise en scène. Dans l'ombre d'une mémoire filiale, Shakespeare aura souvent inspiré cette théâtralisation marxienne. Plus tard, plus près de nous mais selon la même généalogie, dans le bruit nocturne de sa concaténation, rumeur des fantômes enchaînés aux fantômes, un autre descendant serait Valéry. *Shakespeare qui genuit Marx qui genuit Valéry* (et quelques autres).

Mais que se produit-il *entre* ces générations ? Une omission, un étrange lapsus. *Da, puis fort, exit* Marx. Dans *La Crise de l'esprit* (1919) (« Nous autres, civilisations, nous savons maintenant que nous sommes mortelles... etc. »), le nom de Marx apparaît une seule *fois*. Il s'inscrit, voici le nom d'un crâne à venir entre les mains de Hamlet

« Maintenant, sur une immense terrasse d'Elsinore, qui va de Bâle à Cologne, qui touche aux sables de Nieuport, aux marais de la Somme, aux craies de Champagne, aux granits d'Alsace - l'Hamlet européen regarde des milliers de spectres. Mais il est un Hamlet intellectuel. Il médite sur la vie et la mort des vérités. Il a pour fantômes tous les objets de nos controverses ; il a pour remords tous les titres de notre gloire [...]. S'il saisit un crâne, c'est un crâne illustre. - *Whose was it ?* - Celui-ci fut *Lionardo*. [...] Et cet autre crâne est

celui de *Leibniz* qui rêva de la paix universelle. Et celui-ci fut *Kant qui genuit Hegel, qui genuit Marx, qui genuit...* Hamlet ne sait trop que faire de tous ces crânes. Mais s'il les abandonne!... Va-t-il cesser d'être lui-même ' ? »

1. Paul Valéry, *La Crise de l'esprit*, (Oeuvres, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1957, t. 1, p. 993. Fallait-il ici rappeler qu'à l'Ouest, près du cap de la péninsule européenne, le royaume du Danemark a failli être, précisément avec l'Angleterre, le dernier État de la résistance à une certaine Europe de Maestricht ? Non, ce corollaire sur la tête royale s'orienterait plutôt vers d'autres lieux. D'abord des lieux d'articulation entre ces propositions et celles de *L'Autre Cap* (Minuit, 1991) qui analysait aussi un traitement du *capital* (du chef et de la tête), en particulier par Valéry, pour réintroduire à la question de l'Europe comme question *de l'esprit* - c'est-à-dire à celle du spectre. Et nous ne manquerons pas d'insister aussi, c'est le premier chef, sur une certaine figure de la tête, si on peut dire, *der Kopf et das Haupt*, telle qu'elle revient s'imposer, régulièrement, dans bien des lieux du *corpus* de Marx, et parmi les plus hospitaliers au fantôme. D'une manière plus générale et plus implicite, le présent essai poursuit des cheminements antérieurs : autour d'un travail du deuil qui serait coextensif à tout travail en général (en particulier dans *Glas*, Galilée, 1974), sur la frontière problématique entre incorporation et introjection, sur la pertinence effective mais limitée de cette opposition conceptuelle, comme de celle qui sépare l'échec et le succès dans le travail du deuil, la pathologie et la normalité du deuil (cf. sur ces points *Fors, Préface à Le Verbier de l'Homme aux Loups*, de N. Abraham et M. Torok, Aubier-Flammarion, 1976, notamment p. 26 et suite., *Schibboleth -pour Paul Celan*, Galilée, 1986, *Feu la cendre*, Des Femmes, 1987, *De l'esprit, Heidegger et la Question*, Galilée, 1987, *Mémoires -pour Paul de Man*, Galilée, 1988), sur la survivance d'un survivre qui ne se réduit ni au vivre ni au mourir (« Survivre », dans *Parages*, Galilée, 1986), sur l'économie de la dette et du don (*Donner le temps*, Galilée, 1992). Quant à la logique de la spectralité, inséparable de l'idée de l'idée (de l'idéalisation de l'idéalité comme effet d'itérabilité), inséparable du motif même, ne disons plus de l'« idée » de la déconstruction, elle est à l'œuvre, de façon le plus souvent explicite, dans tous les essais publiés au cours des vingt dernières années, en particulier dans *De l'esprit*. « Revenant » y fut aussi le premier nom (« je parlerai du revenant [...] »).

Plus tard, dans *La Politique de l'esprit* (p. 1031), Valéry vient de définir l'homme et la politique. L'homme : « une tentative pour créer ce que j'oserai nommer *l'esprit de l'esprit* » (p. 1025). Quant à la politique, toujours elle « implique quelque idée de l'homme » (p. 1029). À cet instant, Valéry se cite lui-même. Il reproduit alors la page sur l'« Hamlet européen », celle que nous venons de rappeler. Curieusement, avec l'assurance égarée mais infaillible d'un somnambule, il n'en omet alors *qu'une* phrase, *une seule*, sans même signaler l'omission par quelques points de suspension : celle qui nomme Marx, dans le crâne même de Kant (« Et celui-ci fut *Kant qui genuit Hegel, qui genuit Marx, qui genuit...* »). Pourquoi cette omission, la seule ? Le nom de Marx a disparu. Où est-il passé ? *Exeunt Ghost and Marx*, eût noté Shakespeare. Le nom du disparu a dû s'inscrire ailleurs.

Dans ce qu'il dit, comme dans ce qu'il oublie de dire des crânes et des générations d'esprits, Valéry nous rappelle au moins *trois choses*. Ces trois choses concernent justement cette *chose* qu'on appelle l'esprit. Dès qu'on cesse de distinguer l'esprit du spectre, il prend corps, il s'incarne, comme esprit, dans le spectre. Ou plutôt, Marx le précise lui-même, nous y viendrons, le spectre est une incorporation paradoxale, le devenir-corps, une certaine forme phénoménale et charnelle de l'esprit. Il devient plutôt quelque « chose » qu'il reste difficile de nommer : ni âme ni corps, et l'une et l'autre. Car la chair et la phénoménalité, voilà ce qui donne à l'esprit son apparition spectrale, mais disparaît aussitôt dans l'apparition, dans la venue même du revenant ou le retour du spectre. Il y a du disparu dans l'apparition même comme réapparition du disparu. L'esprit, le spectre, ce n'est pas la même chose, nous aurons à aiguiser cette différence, mais pour ce qu'ils ont en commun, on ne sait pas ce que *c'est*, ce que c'est présentement. *C'est* quelque chose qu'on ne sait pas, justement, et on ne sait pas si précisément cela *est*, si ça existe, si ça

répond à un nom et correspond à une essence. On ne le *sait* pas : non par ignorance, mais parce que ce non-objet, ce présent non présent, cet être-là d'un absent ou d'un disparu ne relève plus du savoir. Du moins plus de ce qu'on croit savoir sous le nom de savoir. On ne sait pas si c'est vivant ou si c'est mort. Voici - ou voilà, là-bas, une chose innombrable ou presque : quelque chose, entre quelque chose et quelqu'un, quiconque ou quelconque, quelque chose, cette chose-ci, « *this thing* », cette chose pourtant et non une autre, cette chose qui nous regarde vient à défier la sémantique autant que l'ontologie, la psychanalyse autant que la philosophie (« Marcellus : *What, ha's this thing appear'd again tonight ?* Barnardo : *I haue seen nothing.* »). La Chose est encore invisible, elle n'est *rien* de visible (« *I haue seen nothing* »), au moment où l'on en parle et pour se demander si elle a réapparu. Elle n'est encore rien qui se voit quand on en parle. Elle n'est plus rien qui se voit quand Marcellus en parle, mais elle a été vue par deux fois. Et c'est pour cela, pour ajuster la parole à la vision qu'Horatio le sceptique a été convoqué. Il fera office de tiers et de témoin (*terstis*) « [...] *if again this Apparition come, He may approve our eyes and speake to it* » : « Si ce spectre revient, Il pourra rendre justice à nos yeux - et lui parler » (acte I, scène I. Tr. Yves Bonnefoy).

Cette Chose qui n'est pas une chose, cette Chose invisible entre ses apparitions, on ne la voit pas non plus en chair et en os quand elle réapparaît. Cette Chose nous regarde cependant et nous voit ne pas la voir même quand elle est là. Une dissymétrie spectrale interrompt ici toute spéculante. Elle désynchronise, elle nous rappelle à l'anachronie. Nous appellerons cela *l'effet de visière* : nous ne voyons pas qui nous regarde. Bien que dans son fantôme le roi se ressemble « comme à toi-même tu te ressembles » (« *As thou art to thy selfe* »), dit Horatio, cela n'empêche qu'il regarde sans être vu : son apparition le fait paraître encore invisible sous son armure

(« *Such was the vert' Armour he had on [...]* »). Cet effet de *visière*, nous n'en reparlerons sans doute plus, du moins directement et sous ce nom, mais il sera supposé par tout ce que nous avancerons désormais du spectre en général, chez Marx et ailleurs. Comme cela se précisera plus tard à partir de *L'Idéologie allemande* et de l'explication avec Stirner, ce qui distingue le spectre ou le revenant de *l'esprit*, fût-ce de l'esprit au sens de fantôme en général, c'est une phénoménalité surnaturelle et paradoxale, sans doute, la visibilité furtive et insaisissable de l'invisible ou une invisibilité d'un X visible, cette *sensibilité insensible* dont parle *Le Capital*, nous y viendrons, au sujet d'une certaine valeur d'échange : c'est aussi, sans doute, l'intangibilité tangible d'un corps propre sans chair, mais toujours de quelqu'un comme quelqu'un *d'autre*. Et de quelqu'un *d'autre* qu'on ne se *hâtera* pas de déterminer comme moi, sujet, personne, conscience, esprit, etc. Cela suffit déjà à distinguer aussi le spectre non seulement de l'icône ou de l'idole mais aussi de l'image d'image, du *phantasma* platonicien, comme du simple *simulacre* de quelque chose en général dont il est pourtant si proche et dont il partage, à d'autres égards, plus d'un trait. Mais ce n'est pas tout, et ce n'est pas le plus irréductible. Autre suggestion : ce *quelqu'un d'autre* spectral *nous regarde*, nous nous sentons regardés par lui, hors de toute synchronie, avant même et au-delà de tout regard de notre part, selon une antériorité (qui peut être de l'ordre de la génération, de plus d'une génération) et une dissymétrie absolues, selon une disproportion absolument immaîtrisable. L'anachronie fait ici la loi. Que nous nous sentions vus par un regard qu'il sera toujours impossible de croiser, voilà *l'effet de visière* depuis lequel nous héritons de la loi. Comme nous ne voyons pas qui nous voit, et qui fait la loi, qui délivre l'injonction, une injonction d'ailleurs contradictoire, comme nous ne voyons pas qui ordonne « jure » (*swear*), nous ne pouvons pas l'identifier en toute certitude, nous sommes livrés

à sa voix. Celui qui dit « Je suis le spectre de ton père » (« *I am thy Fathers Spirit* »), on ne peut que le croire sur parole. Soumission essentiellement aveugle à son secret, au secret de son origine, voilà une première obéissance à l'injonction. Elle conditionnera toutes les autres. Il peut toujours s'agir de quelqu'un d'autre encore. Un autre peut toujours mentir, il peut se déguiser en fantôme, un autre fantôme peut aussi se faire passer pour celui-ci. C'est toujours possible. Plus tard nous parlerons de la *société* ou du *commerce* des spectres entre eux, car il y en a toujours *plus d'un*. L'armure, ce « costume » dont aucune mise en scène ne pourra jamais faire l'économie, nous la voyons recouvrir de pied en cap, aux yeux de Hamlet, le corps supposé du père. On ne sait pas si elle fait ou non partie de l'apparition spectrale. Cette protection est rigoureusement *problématique* (*problema*, c'est aussi un bouclier) car elle interdit à la perception de décider de l'identité qu'elle enserme si solidement dans sa carapace. L'armure peut n'être que le corps d'un *artefact* réel, une sorte de prothèse technique, un corps étranger au corps spectral qu'elle habille, dissimule et protège, masquant ainsi jusqu'à son identité. Du corps spectral, l'armure ne laisse rien voir mais à hauteur du chef, et *sous la visière*, elle permet au soi-disant père de voir et de parler. Des fentes y sont ménagées, et ajustées, qui lui permettent de voir sans être vu, mais de parler pour être entendu. Le *heaume* (*helm*, le casque), comme la visière, n'assurait pas seulement une protection : il surmontait l'écu d'arme et désignait l'autorité du chef, comme le blason de sa noblesse.

À l'effet de heaume il suffit qu'une visière soit *possible*, et qu'on en joue. Même quand elle est levée, *en fait*, sa possibilité continue de signifier que quelqu'un, sous l'armure, peut à l'abri voir sans être vu ou sans être identifié. Même quand elle est levée, la visière demeure, ressource et structure disponibles, solide et stable comme l'armure, l'armure qui couvre le corps de pied en cap, l'armure dont elle fait partie et à

laquelle elle tient. Voilà qui distingue une visière du masque avec lequel pourtant elle partage ce pouvoir incomparable, peut-être l'insigne suprême du pouvoir : pouvoir voir sans être vu. L'effet de heaume n'est pas suspendu quand la visière est levée. Sa puissance alors, à savoir sa possibilité, se rappelle seulement de façon plus intensément dramatique. Quand Horatio rapporte à Hamlet qu'une figure semblable à celle de son père est apparue « armée de toutes pièces et de pied en cap » (« *Arm'd at all points exactly, Cap a Pe* »), le fils s'inquiète et interroge. Il insiste d'abord sur l'armure et le « de pied en cap » (« *Hamlet : Arm'd, say you ? Both : Arm'd, my Lord. Hamlet : From top to toe ? Both : My Lord, from head to foote* »). Puis Hamlet en vient à la tête, au visage et surtout au regard sous visière. Comme s'il avait espéré que, sous une armure qui le dissimule et protège de pied en cap, le fantôme n'eût exposé ni son visage, ni son regard, ni donc son identité (« *Hamlet : Then saw you not his face ? Vous n'avez donc pas vu sa figure ? Horatio : O yes, my Lord, he wore his Beauer vp. Oh si, Monseigneur. Sa visière était levée* » acte I, sc. II).

Trois choses décomposerait donc à l'analyse cette seule chose, esprit ou spectre - ou roi, car le roi occupe cette place, ici la place du père, qu'il la garde, la prene ou l'usurpe, et au-delà du retour de la rime (par exemple « *The Play's the thing, / Wherein Ile catch the Conscience of the King* ».) Roi est une chose, Chose est le roi, là même où il se sépare de son corps qui pourtant ne le quitte pas (contrat de sécession, pacte nécessaire pour avoir *plus d'un* corps c'est-à-dire pour régner, et d'abord hériter, fût-ce par crime ou élection, de la dignité royale : le corps - ou le cadavre - est avec le Roi, auprès du Roi, mais le Roi n'est pas avec le corps. Le Roi est une chose « *The body is with the King, but the King is not with the body. The King, is a thing* »).

Quelles sont donc ces *trois choses de la chose* ?

1. D'abord le deuil. Nous ne parlerons que de lui. Il consiste toujours à tenter d'ontologiser des restes, à les rendre présents, en premier lieu *a identifier* les dépouilles et *a localiser* les morts (toute ontologisation, toute sémantisation - philosophique, herméneutique ou psychanalytique - se trouve prise dans ce travail du deuil mais, en tant que telle, elle ne le pense pas encore ; c'est dans cet en-deçà que nous posons ici la question du spectre, au spectre, qu'il s'agisse de Hamlet ou de Marx). Il faut savoir. *Il faut le savoir*. Or savoir, c'est savoir *qui et où*, savoir de qui c'est proprement le corps et où il tient en place - car il doit rester à sa place. En lieu sûr. Hamlet ne demande pas seulement à qui tel crâne appartenait (« *Whose was it ?* », Valéry cite cette question). Il exige de savoir à qui appartient cette tombe (« *Whose grave's this, sir ?* »). Rien ne serait pire, pour le travail du deuil, que la confusion ou le doute : *il faut savoir* qui est enterré où - et *il faut* (savoir - s'assurer) que, dans ce qui reste de lui, *il y reste*. Qu'il s'y tienne et n'en bouge plus !

2. Ensuite, on ne peut parler de *générations* de crânes ou d'esprits (*Kant qui genuit Hegel qui genuit Marx*) qu'à la condition de la langue - et de la voix, en tout cas de ce qui *marque* le nom ou en tient lieu (« Hamlet : « *That Scull had a tongue in it, and could sing once* »).

3. Enfin (*Marx qui genuit Valéry...*), la chose *travaille*, qu'elle transforme ou se transforme, qu'elle pose ou se décompose : l'esprit, *V*« *esprit de l'esprit* » est *travail*. Mais qu'est-ce que le travail ? Qu'est-ce que son ' concept, s'il suppose l'esprit de l'esprit ? Valéry le souligne : « J'entends ici par " Esprit « une certaine *puissance de transformation* [...] *l'esprit* [...] *travaille* ¹. »

1. Paul Valéry, *Lettre sur la société des esprits*, O.C., p. 1139.

Donc « *Whither marxism ?* » « Où va le marxisme ? » Voilà la question que nous poserait le titre de ce colloque. En quoi ferait-elle signe vers Hamlet, et le Danemark, et l'Angleterre ? Pourquoi nous soufflerait-elle de *suivre* un fantôme ? Où ? *Whither ?* Qu'est-ce que suivre un fantôme ? Et si cela revenait à être suivi par lui, toujours, persécuté peut-être par la chasse même que nous lui faisons ? Là encore ce qui paraît au-devant, l'avenir, revient d'avance : du passé, par-derrrière. « *Something is rotten in the state of Denmark* », déclare Marcellus au moment où Hamlet s'apprête, justement, *a suivre* le fantôme (« *I'll follow thee* », acte I, sc. IV), « *Whither* », lui demanderait-il bientôt, lui aussi : « *Where wilt thou lead me ? speak ; I'll go no further.* Ghost : *Mark me [...] I am thy Fathers Spirit.* »]

Répétition *et* première fois, voilà peut-être la question de l'événement comme question du fantôme : *qu'est-ce* qu'un fantôme ? qu'est-ce que *l'effectivité* ou *la présence* d'un spectre, c'est-à-dire de ce qui semble rester aussi ineffectif, virtuel, inconsistant qu'un simulacre ? Y a-t-il là, entre la chose même et son simulacre, une opposition qui tienne ? Répétition *et* première fois mais aussi répétition *et* dernière fois, car la singularité de toute *première fois* en fait aussi une *dernière fois*. Chaque fois, c'est l'événement même, une première fois est une dernière fois. Toute autre. Mise en scène pour une fin de l'histoire. Appelons cela une *hantologie*. Cette logique de la hantise ne serait pas seulement plus ample et plus puissante qu'une ontologie ou qu'une pensée de l'être (du « *to be* », *a* supposer qu'il y aille de l'être dans le « *to be or not to be* », et rien n'est moins sûr). Elle abriterait en elle, mais comme des lieux circonscrits ou des effets particuliers, l'eschatologie et la téléologie mêmes. Elle les *comprendrait*, mais incompréhensiblement. Comment *comprendre* en effet le discours de la fin ou le discours sur la fin ? L'extrémité de l'extrême peut-elle être jamais comprise ? Et l'opposition entre *to be* et *not to*

be ? *Hamlet* commençait déjà par le retour attendu du roi mort. Après la fin de l'histoire, l'esprit vient en *revenant*, il figure à la fois un mort qui revient et un fantôme dont le retour attendu se répète, encore et encore.

Ah, l'amour de Marx pour Shakespeare ! C'est bien connu. Chris Hani partageait la même passion. Je viens de l'apprendre et j'aime cette idée. Même si Marx cite plus souvent *Timon d'Athènes*, le *Manifeste* semble évoquer ou convoquer, dès son ouverture, la première venue du fantôme silencieux, l'apparition de l'esprit qui ne répond pas, sur cette terrasse d'Elsinore qu'est alors la vieille Europe. Car si cette première apparition théâtrale marquait déjà une répétition, elle implique le pouvoir politique dans les plis de cette itération (« *In the same figure, like the King that's dead* », dit Barnardo dès qu'il croit reconnaître la « Chose », dans son désir irrépessible d'identification). Depuis ce qu'on pourrait appeler l'autre temps ou l'autre scène, depuis la veille de la pièce, les témoins de l'histoire redoutent et espèrent un retour, puis, *again and again*, une allée et venue (Marcellus : « *What ! ha's this thing appear'd again tonight ?* » Puis : « *Enter the Ghost, Exit the Ghost, Re-enter the Ghost N*). Question de répétition : un spectre est toujours un revenant. On ne saurait en contrôler les allées et venues parce qu'il *commence par revenir*. Pensons aussi à Macbeth, et rappelons-nous le spectre de César. Après avoir expiré, il revient. Brutus lui aussi dit « *again* » - : « *Well; then I shall see thee again ?* Ghost : - *Ay, at Philippi* » (acte IV, sc. III).

Or on a bien envie de respirer. Ou de soupirer : après l'expiration même, car il y va de l'esprit. Or ce qui paraît presque impossible, c'est toujours de parler *du* spectre, de parler *au* spectre, de parler avec *lui*, donc surtout *défaire ou de laisser parler* un esprit. Et la chose semble encore plus difficile pour un lecteur, un savant, un expert, un professeur, un interprète, bref pour ce que Marcellus appelle un *scholar*.

Peut-être pour un spectateur en général. Au fond, le dernier à qui un spectre peut apparaître, adresser la parole ou prêter attention, c'est, en tant que tel, un spectateur. Au théâtre ou à l'école. Il y a des raisons essentielles à cela. Théoriciens ou témoins, spectateurs, observateurs, savants et intellectuels, les *scholars* croient qu'il suffit de regarder. Dès lors, ils ne sont pas toujours dans la position la plus compétente pour faire ce qu'il faut, parler au spectre : voilà peut-être, entre tant d'autres, une leçon ineffaçable du marxisme. Il n'y a plus, il n'y a jamais eu de *scholar* capable de parler de tout en s'adressant à n'importe qui, et surtout aux fantômes. Il n'y a jamais eu de *scholar* qui ait vraiment, en tant que tel, affaire au fantôme. Un *scholar* traditionnel ne croit pas aux fantômes - ni à tout ce qu'on pourrait appeler l'espace virtuel de la spectralité. Il n'y a jamais eu de *scholar* qui, en tant que tel, ne croie à la distinction tranchante entre le réel et le non-réel, l'effectif et le non-effectif, le vivant et le non-vivant, l'être et le non-être (*to be or not to be*, selon la lecture conventionnelle), à l'opposition entre ce qui est présent et ce qui ne l'est pas, par exemple sous la forme de l'objectivité. Au-delà de cette opposition, il n'y a pour le *scholar* qu'hypothèse d'école, fiction théâtrale, littérature et spéculation. Si on se référait uniquement à cette figure traditionnelle du *scholar*, il faudrait donc se méfier ici de ce qu'on pourrait définir comme l'illusion, la mystification ou le *complexe de Marcellus*. Celui-ci n'était peut-être pas en situation de comprendre qu'un *scholar* classique ne saurait parler au fantôme. Il ne savait pas ce qu'est la singularité d'une position, ne disons pas d'une position de classe comme on faisait jadis, mais la singularité d'un lieu de parole, d'un lieu d'expérience et d'un lien de filiation, lieux et liens depuis lesquels seuls on peut s'adresser au fantôme « *Thou an a Scholler; speake to it Horatio* », dit-il naïvement, comme s'il participait à un colloque. Il en appelle au *scholar*, au savant ou à l'intellectuel instruit, à l'homme de culture

comme à un spectateur qui saurait mettre la distance nécessaire ou trouver les mots appropriés pour observer, mieux, pour apostropher un fantôme, c'est-à-dire aussi pour parler la langue des rois ou des morts. Car Barnardo vient de deviner la figure du roi mort, il croit l'avoir identifiée, par ressemblance (« Barnardo : *In the saine figure, litre the King that's dead. Marcellus Thou art a Scholler ; speake to it Horatio* »). Il ne lui demande pas seulement de parler au fantôme, mais de l'appeler, de l'interpeller, (je l'interroger, plus précisément de questionner la Chose qu'il est encore : « *Question it Horatio* ». Et Horatio enjoint à la Chose de parler, il le lui commande par deux fois dans un geste à la fois impérieux et accusateur. Il ordonne, il somme en même temps qu'il conjure (« *By heaven I Charge thee speake ! [...] speake, speake ! I Charge thee, speake !* »). Et l'on traduit en effet souvent « *I charge thee* » par « je t'en conjure », ce qui nous indique une voie sur laquelle se croiseront plus tard l'injonction et la conjuration. En le conjurant de parler, Horatio veut arraisonner, stabiliser, *arrêter* le spectre dans sa parole : « (*For which, they say, you Spirits oft walke in death*) *Speake of it. Stay, and speake. Stop it Marcellus.* »

Inversement, Marcellus anticipait peut-être la venue, un jour, une nuit, quelques siècles plus tard, le temps ne se compte plus ici de la même manière, d'un autre *scholar*. Celui-ci serait enfin capable, au-delà de l'opposition entre présence et non-présence, effectivité et ineffectivité, vie et non-vie, de penser la possibilité du spectre, le spectre comme possibilité. Mieux (ou pis), il saurait s'adresser aux esprits. Il saurait qu'une telle adresse n'est pas seulement déjà possible, mais qu'elle aura de tout temps conditionné, comme telle, l'adresse en général. Voilà en tout cas quelqu'un d'assez fou pour espérer *déverrouiller* la possibilité d'une telle adresse.

C'était donc une faute de ma part que d'avoir éloigné de ma mémoire ce qui fut le plus manifeste du *Manifeste*. Ce qui s'y manifeste en premier lieu, c'est un spectre, ce premier

personnage paternel, aussi puissant qu'irréel, hallucination ou simulacre, et virtuellement plus efficace que ce qu'on appelle tranquillement une présence vivante. À la relecture du *Manifeste* et de quelques autres grands ouvrages de Marx, je me suis dit que je connaissais peu de textes, dans la tradition philosophique, peut-être nul autre, dont la leçon parût plus urgente *aujourd'hui*, pourvu qu'on tienne compte de ce que Marx et Engels disent eux-mêmes (par exemple dans la *Préface* de Engels à la réédition de 1888) de leur propre « vieillissement » possible et de leur historicité intrinsèquement irréductible. 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 ? Aucun texte de la tradition ne paraît aussi lucide sur la mondialisation en cours du politique, sur l'irréductibilité du technique et du médiatique dans le cours de la pensée la plus pensante - et au-delà du chemin de fer et des journaux d'alors dont les pouvoirs furent analysés de façon incomparable par le *Manifeste*. Et peu de textes furent aussi lumineux sur le droit, le droit international et le nationalisme.

Ce sera toujours une faute de ne pas lire et relire et discuter Marx. C'est-à-dire aussi quelques autres - et au-delà de la « lecture » ou de la « discussion » d'école. Ce sera de plus en plus une faute, un manquement à la responsabilité théorique, philosophique, politique. Dès lors que la machine à dogmes et les appareils idéologiques « marxistes » (États, partis, cellules, syndicats et autres lieux de production doctrinale) sont en cours de disparition, nous n'avons plus d'excuse, seulement

des alibis, pour nous détourner de cette responsabilité. Il n'y aura pas d'avenir sans cela. Pas sans Marx, pas d'avenir sans Marx. Sans la mémoire et sans l'héritage de Marx : en tout cas d'un certain Marx, de son génie, de l'un au moins de ses esprits. Car ce sera notre hypothèse ou plutôt notre parti pris *il y en a plus d'un, il doit y en avoir plus d'un*.

Pourtant, parmi toutes les tentations auxquelles je devrai résister aujourd'hui, il y aurait celle de la mémoire : raconter ce qu'a été pour moi, et pour ceux de ma *génération* qui l'ont partagée toute une vie durant, l'expérience du marxisme, la figure quasiment paternelle de Marx, sa dispute en nous avec d'autres filiations, la lecture des textes et l'interprétation d'un monde dans lequel l'héritage marxiste était - il le reste encore, et donc il le restera - absolument et de part en part déterminant. Il n'est pas nécessaire d'être marxiste ou communiste pour se rendre à cette évidence. Nous habitons tous un monde, certains diraient une culture, qui garde, de façon directement visible ou non, à une profondeur incalculable, la marque de cet héritage.

Parmi les traits qui caractérisent une certaine expérience propre à ma génération, c'est-à-dire une expérience qui aura duré au moins 40 ans, et qui n'est pas terminée, j'isolerais d'abord un paradoxe troublant. Il s'agit d'un trouble du « déjà vu », et même d'un certain « toujours déjà vu ». Ce malaise de la perception, de l'hallucination et du temps, je le rappelle en raison du thème qui nous réunit ce soir : « *whither marxism ?* » Pour beaucoup d'entre nous la question a notre âge. En particulier pour ceux qui, ce fut aussi mon cas, s'opposaient certes au « marxisme » ou au « communisme » de fait (l'Union soviétique, l'Internationale des partis communistes, et tout ce qui s'ensuivait, c'est-à-dire tant et tant de choses...), mais entendaient du moins ne jamais le faire à partir de motivations conservatrices ou réactionnaires, ni même de positions de droite modérée ou républicaine. Pour beaucoup

d'entre nous, une certaine (je dis bien une *certaine*) fin du communisme marxiste n'a pas attendu l'effondrement récent de l'URSS et de tout ce qui en dépend dans le monde. Tout cela a commencé - tout cela était même *déjà vu*, indubitablement, dès le début des années 1950. Dès lors la question qui nous réunit ce soir (*whither marxism ?*) résonne comme une vieille répétition. Ce fut déjà, mais tout autrement, celle qui s'imposait à beaucoup des jeunes gens que nous étions à cette époque. La même question avait déjà *retenti*. La même, certes mais tout autrement. Et la différence dans le retentissement, voilà qui fait écho ce soir. C'est encore le soir, c'est toujours la tombée de la nuit au long des « remparts », sur *les battlements* d'une vieille Europe en guerre. Avec l'autre et avec elle-même.

Pourquoi ? C'était la même question, déjà, comme question *finale*. Bien des jeunes gens d'aujourd'hui (du type « lecteurs-consommateurs de Fukuyama » ou du type « Fukuyama » lui-même) ne le savent sans doute plus assez : les thèmes eschatologiques de la « fin de l'histoire », de la « fin du marxisme », de la « fin de la philosophie », des « fins de l'homme », du « dernier homme », etc., étaient, dans les années 1950, il y a 40 ans, notre pain quotidien. Ce pain d'apocalypse, nous l'avions naturellement à la bouche, déjà, aussi naturellement que ce que j'ai surnommé après coup, en 1980, le « ton apocalyptique en philosophie ».

Quelle en était la consistance ? Quel en fut le goût ? C'était *d'une pari*, la lecture ou l'analyse de ceux que nous pourrions surnommer les *classiques de la fin*. Ils formaient le canon de l'apocalypse moderne (fin de l'Histoire, fin de l'Homme, fin de la Philosophie, Hegel, Marx, Nietzsche, Heidegger, avec leur codicille kojévien et les codicilles de Kojève lui-même). C'était, *d'autre part, et indissociablement*, ce que nous savions ou ce que certains d'entre nous, depuis longtemps, ne se dissimulaient plus de la terreur totalitaire dans tous les pays

de l'Est, de tous les désastres socio-économiques de la bureaucratie soviétique, du stalinisme passé et du néo-stalinisme en cours (en gros des procès de Moscou à la répression en Hongrie, pour se limiter à ces indices minimaux). Tel fut sans doute l'élément dans lequel ce qu'on appelle la déconstruction s'est développée - et on ne peut comprendre quelque chose à ce moment de la déconstruction, notamment en France, qu'en tenant compte de cet enchevêtrement historique. Dès lors, pour ceux avec qui j'ai partagé ce temps singulier, cette double et unique expérience (à la fois philosophique et politique), pour nous, oserai-je dire, la parade médiatique des discours actuels sur la fin de l'histoire et le dernier homme ressemble le plus souvent à un ennuyeux anachronisme. Du moins Jusqu'à un certain point, que nous devons préciser plus tard. Quelque chose de cet ennui transpire d'ailleurs à travers le corps de la culture la plus *phénoménale* aujourd'hui : ce qu'on entend, lit et voit, ce qui se *médiatise* le plus dans les capitales occidentales. 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.

Comment peut-on être en retard sur la fin de l'histoire ? Question d'actualité. Elle est sérieuse car elle oblige à réfléchir encore, comme nous le faisons depuis Hegel, sur ce qui se passe, et mérite le nom *d'événement*, après l'histoire ; et à se demander si la fin de l'histoire n'est pas seulement la fin d'un *certain* concept de l'histoire. Voilà peut-être une des questions qu'il faudrait poser à ceux qui ne se contentent pas d'être en retard sur l'apocalypse et sur le dernier train de la fin, si je puis dire, sans être essoufflés, mais qui trouvent le moyen de bomber encore le torse dans la bonne conscience du capitalisme, du libéralisme et des vertus de la démocratie parlementaire - par quoi nous désignerons non le parlementarisme et la repré-

sentation politique *en général* mais les formes *présentes*, c'est-à-dire en vérité *passées* d'un dispositif électoral et d'un appareil parlementaire.

Il nous faudra compliquer ce schéma dans un instant. Nous devons avancer une autre lecture de l'anachronisme médiatique et de la bonne conscience. Mais *pouf* rendre plus sensible la décourageante impression de *déjà-vu* qui risque de faire tomber des mains toute la littérature sur la fin de l'histoire et autres diagnostics semblables, je ne citerai (parmi tant d'autres exemples possibles) qu'un essai de 1959, dont l'auteur avait *aussi* publié un récit *déjà* intitulé, en 1957, *Le Dernier Homme*. Il y a donc près de 35 ans, Maurice Blanchot consacre un article, « La fin de la philosophie ¹ », à une bonne demi-douzaine de livres des années 1950. Ce sont tous, et seulement en France, des témoignages d'anciens marxistes ou communistes. Blanchot écrira plus tard « Sur une approche du communisme » et « Les trois paroles de Marx » ,

[J'aurais voulu citer ici tout entières, pour y souscrire sans réserve, les trois pages admirables qui portent donc pour titre « Les trois paroles de Marx ». Avec le sobre éclat d'une incomparable densité, de façon à la fois discrète et fulgurante, leurs énoncés se donnent moins comme la réponse pleine à une question qu'ils ne se mesurent à ce dont il nous faut répondre aujourd'hui, héritiers que nous sommes de *plus d'une* parole, comme d'une injonction d'elle-même *disjointe*.

1. Maurice Blanchot, « La fin de la philosophie », La Nouvelle Revue Française, le 7 août 1959, 7^e année, n° 80.

2. Maurice Blanchot, *L'Amitié*, Gallimard, 1971, pp. 109-117.

Considérons d'abord *l'hétérogénéité* radicale et nécessaire d'un héritage, la différence sans opposition qui doit le marquer, un « disparate » et une quasi-juxtaposition sans dialectique (le pluriel même de ce que nous nommerons plus loin *les esprits de Marx*). Un héritage ne se rassemble jamais, il n'est jamais un avec lui-même. Son unité présumée, s'il en est, ne peut consister qu'en *l'injonction de réaffirmer en choisissant*. Il faut veut dire *il faut* filtrer, cribler, critiquer, il faut trier, entre plusieurs des possibles qui habitent la même injonction. Et l'habitent de façon contradictoire autour d'un secret. Si la lisibilité d'un legs était donnée, naturelle, transparente, univoque, si elle n'appelait et ne défiait en même temps l'interprétation, on n'aurait jamais à en hériter. On en serait affecté comme d'une cause - naturelle ou génétique. On hérite toujours d'un secret - qui dit « lis-moi, en seras-tu jamais capable ? ». Le choix critique appelé par toute réaffirmation de l'héritage, c'est aussi, comme la mémoire même, la condition de finitude. L'infini n'hérite pas, il ne s'hérite pas. L'injonction elle-même (choisis et décide dans ce dont tu hérites, dit-elle toujours) ne peut être une qu'en se divisant, déchirant, différant elle-même, en parlant à la fois plusieurs fois - et de plusieurs voix. Par exemple

« Chez Marx, et toujours venues de Marx, nous voyons prendre force et forme trois sortes de paroles, lesquelles sont toutes trois nécessaires, mais séparées et plus qu'opposées comme juxtaposées. Le disparate qui les maintient ensemble, désigne une pluralité d'exigences à laquelle, *depuis Marx*, chacun, parlant, écrivant, ne manque pas de se sentir soumis, *sauf à s'éprouver manquant à tout* » (p. 115, je souligne).

« Sauf à s'éprouver manquant à tout. » Qu'est-ce que cela veut dire ? Et « depuis Marx » ?

Manquer à tout, il est vrai, cela restera toujours possible.

Rien ne pourra jamais nous donner une assurance contre ce risque encore moins contre ce sentiment. Et un « depuis Marx » continue de désigner le lieu *d'assignation* depuis lequel nous sommes *engagés*. Mais s'il y a engagement ou assignation, injonction ou promesse, s'il y a cet appel depuis une parole qui résonne avant nous, le « depuis » marque un lieu et un temps qui nous précèdent sans doute, mais pour être aussi bien *devant nous qu'avant nous*. Depuis l'avenir, donc, depuis le passé comme avenir absolu, depuis le non-savoir et le non-advenu d'un événement, de ce qui reste à être (*to be*) : à faire et à décider (ce que signifie d'abord, sans doute, le « *to be or not to be* » de Hamlet - et de tout héritier qui, disons, vient à jurer devant un fantôme). Si « depuis Marx » nomme un à-venir autant qu'un passé, le passé d'un nom propre, c'est que le propre d'un nom propre restera toujours à venir. Et secret. Il restera à venir non pas comme le maintenant futur de ce qui « maintient ensemble » le « disparate » (et Blanchot dit l'impossible d'un « disparate » qui lui-même « maintient ensemble » ; il reste à penser comment un disparate pourrait encore, lui-même, maintenir ensemble, et si l'on peut jamais parler du *disparate même*, lui-même, d'une mêmeté sans propriété). Ce qui s'énonce « depuis Marx » peut seulement promettre ou rappeler de maintenir ensemble, dans une parole qui diffère, différant non ce qu'elle affirme mais différant justement *pour* affirmer, *pour affirmer justement*, pour pouvoir (pouvoir sans pouvoir) affirmer la venue de l'événement, son à-venir même.

Blanchot ne nomme pas ici Shakespeare, mais je ne peux entendre « depuis Marx », depuis Marx, sans entendre, comme Marx, « depuis Shakespeare ». Maintenir ensemble ce qui ne tient pas ensemble, et le disparate même, le même disparate, cela ne peut se penser, nous y reviendrons sans cesse comme à la spectralité du spectre, que dans un temps du présent disloqué, à la jointure d'un temps radicalement dis-joint, sans

conjonction assurée. Non pas d'un temps aux jointures niées, brisées, maltraitées, dysfonctionnantes, désajustées, selon un *dys* d'opposition négative et de disjonction dialectique, mais un temps sans jointure *assurée* ni conjonction *déterminables*. Ce qui se dit ici du temps vaut aussi, par conséquent ou du même coup, pour l'histoire, même si cette dernière peut consister à réparer, dans des *effets* de conjoncture, et c'est le monde, la disjointure temporelle : « *The time is out of joint* », le temps est *désarticulé*, démis, déboîté, disloqué, le temps est détraqué, traqué et détraqué, *dérangé*, à la fois dérégulé et fou. Le temps est hors de ses gonds, le temps est déporté, hors de lui-même, désajusté. Dit Hamlet. Qui ouvrit ainsi l'une de ces brèches, souvent des meurtrières poétiques et pensantes, depuis lesquelles Shakespeare aura veillé sur la langue anglaise et à la fois signé son corps, du même coup sans précédent, de quelque flèche. Or quand Hamlet nomme-t-il ainsi la dis-jointure du temps, mais aussi de l'histoire et du monde, la disjointure des temps qui courent, le désajustement de *notre* temps, chaque fois le nôtre ? Et comment traduire « *The time is out of joint* » ? Une saisissante diversité disperse dans les siècles la traduction d'un chef-d'œuvre, d'une oeuvre de génie, d'une *chose de l'esprit* qui semble justement *s'ingénier*. Malin ou non, un génie *opère*, il résiste et défie toujours à l'instar d'une chose spectrale. L'oeuvre animée devient cette chose, la Chose qui *s'ingénie* à habiter sans proprement habiter, soit à *hanter*, tel un insaisissable spectre, et la mémoire et la traduction. Un chef-d'œuvre toujours se meut, par définition, à la manière d'un fantôme. La Chose hante, par exemple, elle *cause*, elle habite sans y résider, sans jamais s'y confiner, les nombreuses versions de ce passage, « *The time is out of joint* ». Plurielles, les paroles de traduction s'organisent, elles ne se dispersent pas n'importe comment. Elles se désorganisent aussi par *l'effet* même du spectre, à cause de la Cause qu'on appelle l'original et qui, comme tous

les fantômes, adresse des demandes plus que contradictoires, même ment disparates. Elles se distribuent ici, semble-t-il, autour de quelques grandes possibilités. Ce sont des types. Dans « *The time is out of joint* », *Time*, c'est tantôt le *temps* même, la temporalité du temps, tantôt ce que la temporalité rend possible (le temps comme *histoire*, les temps qui courent, le temps que nous vivons, les jours d'aujourd'hui, l'époque), tantôt, par conséquent, le *monde* comme il va, notre monde aujourd'hui, notre aujourd'hui, l'actualité même : là où ça va (*whither*), et là où ça ne va pas, où ça pourrait (*whither*), là où ça marche ou ne marche pas bien, là où ça va sans aller comme ça devrait par les temps qui courent. *Time* : c'est le temps, mais c'est aussi l'histoire, et c'est le monde.

« *The time is out of joint* » : les traductions elles-mêmes s'en trouvent « *out of joint* ». Si correctes et légitimes qu'elles soient, et quelque *droit* qu'on leur reconnaisse, elles sont toutes désajustées, comme injustes dans l'écart qui les *affecte* : au-dedans d'elles-mêmes, certes, puisque leur sens reste nécessairement équivoque, puis dans leur rapport entre elles et donc dans leur multiplicité, enfin ou d'abord dans leur inadéquation irréductible à l'autre langue et au coup de génie de l'événement qui fait la loi, à toutes les virtualités de l'original. L'excellence de la traduction n'y peut rien. Pire, et c'est tout le drame, elle ne peut qu'aggraver ou sceller l'inaccessibilité de l'autre langue. Quelques exemples français, parmi les plus remarquables, les plus irréprochables et les plus intéressants

I. « *Le temps est hors de ses gonds* ' ». La traduction d'Yves Bonnefoy paraît la plus sûre. Elle garde ouverte et suspendue, semble-t-il, comme dans *l'epokhè* de ce temps même, la plus grande potentialité économique de la formule. Plus technique qu'organique, éthique ou politique (ce qui reste un écart), la

figure du gond semble la plus proche de l'usage dominant et de la multiplicité des usages de l'idiome qu'elle traduit.

2. « *Le temps est détraqué*¹. » Traduction plutôt risquée un certain usage de l'expression laisse penser au temps qu'il fait (*weather*).

3. « *Le monde est à l'envers*² » : un « à l'envers » très proche d'un « de travers » qui paraît, lui, plus proche de l'original.

4. « *Cette époque est déshonorée*³. » Si surprenante qu'elle paraisse au premier abord, la lecture de Gide s'accorde pour tant avec la tradition d'un idiome qui, de More à Tennyson, donne un sens apparemment plus *éthique ou politique* à cette expression. « *Out of joint* » qualifierait la déchéance morale ou la corruption de la cité, le dérèglement ou la perversion des mœurs. On passe facilement du désajusté à l'injuste. C'est notre problème : comment justifier ce passage du désajustement (valeur plutôt technico-ontologique affectant une présence) à une injustice qui ne serait plus ontologique ? Et si le désajustement était au contraire la condition de la justice ? Et si ce double registre condensait son énigme, justement, et potentialisait sa sur-puissance dans ce qui donne sa force inouïe à la parole de Hamlet : *The time is out of joint* ? N'en soyons pas surpris, *l'Oxford English Dictionary* donne cette phrase de Hamlet pour exemple de l'inflexion éthico-politique. On saisit sur cet exemple remarquable la nécessité de ce que disait Austin : un dictionnaire de mots ne peut jamais donner de définition, il ne donne que des exemples. La perversion de ce qui, *out of joint*, ne marche pas bien ou va *de travers* (*de travers*, donc, plutôt qu'à *l'envers*), nous la voyons facilement s'opposer comme l'oblique, le tordu, le tort ou le travers à la

1. *Hamlet*, tr. Jean Malaplate, Corti, 1991.

2. *Hamlet*, tr. Jules Derocquigny, Les Belles Lettres, 1989.

3. *Hamlet*, tr. André Gide, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1959.

rectitude, à la bonne direction de ce qui marche droit, à l'esprit de ce qui oriente ou fonde le droit - et engage directement, sans détour, vers la bonne adresse, etc.¹. Hamlet oppose d'ailleurs clairement l'être « *out of joint* » du temps à son *être-droit*, dans le bon droit ou le droit chemin de ce qui marche bien. Il maudit même le sort qui l'aurait fait naître pour réparer un temps qui marche de travers. Il maudit le destin qui l'aurait justement destiné, lui, Hamlet, à faire justice, à remettre les choses en ordre, à remettre l'histoire, le monde, l'époque, le temps, à *l'endroit*, dans le droit chemin, afin que, conformément à la règle de son juste fonctionnement, il avance tout droit - et suivant le droit. Cette malédiction plaintive paraît elle-même affectée par la torsion ou par le tort qu'elle dénonce. Selon un paradoxe qui se pose et s'emporte lui-même, Hamlet ne maudit pas tant la corruption du temps. Il maudit d'abord et plutôt cet effet injuste du dérèglement, à savoir le sort qui l'aurait destiné, lui, Hamlet, à remettre sur ses gonds un temps démis - et à le remettre droit, à le remettre au droit. Il maudit sa mission : faire justice d'une dé-mission du temps. Il jure contre un destin qui le conduit à faire justice d'une faute, une faute du temps et des temps, en rectifiant une *adresse* : en faisant de la rectitude et du droit (*to set it right*) un mouvement de la *correction*, de la réparation, de la restitution, de la vengeance, de la revanche, du châtement. Il jure contre ce malheur, et ce malheur est sans fond car il n'est autre que lui-même, Hamlet. Hamlet est « *out of joint* » parce qu'il maudit sa propre mission, le châtement qui consiste à devoir châtier, venger, exercer la justice et le droit sous la forme des représailles ; et ce qu'il maudit dans sa mission,

1. Je dois renvoyer ici à une approche plus systématique de ces questions du droit et de l'oblique, notamment dans *Ru droit à la philosophie* (surtout à propos de Kant), Galilée, 1990, pp. 80 et *passim*, et dans *Passions*, Galilée, 1993, pp. 33 et suite.

c'est cette expiation de l'expiation même ; c'est d'abord qu'elle lui soit *innée*, donnée *par* sa naissance autant qu'à sa naissance. Donc assignée par (ce) qui advint avant lui. Comme Job (3, 1), il maudit le jour qui l'a vu naître : « *The time is out of joint: O cursed spite. That ever I was born to, set it right.* » « *To set it right* » est traduit par « rejointes » (Bonney), « rentrer dans l'ordre » (Gide), « remettre droit » (Derocquigny), « remettre en place » (Malaplate.) Le coup fatal, le tort *tragique* qui aurait été fait à sa naissance même, l'hypothèse d'une perversion intolérable dans l'ordre même de sa destination, c'est de l'avoir fait *être*, lui, Hamlet, et *naître*, pour le droit, *en vue du droit*, l'appelant ainsi à remettre le temps dans le droit chemin, à faire droit, à rendre justice et redresser l'histoire, le tort de l'histoire. Il n'y a de tragédie, il n'y a d'essence du tragique qu'à la condition de cette originalité, plus précisément de cette antériorité pré-originale et proprement spectrale du crime. Du crime de l'autre, un forfait dont l'événement et la réalité, et la vérité, ne peuvent jamais *se présenter* en chair et en os, seulement se laisser présumer, reconstruire, fantasmer. On n'en continue pas moins, dès la naissance, de porter une responsabilité, ne serait-ce que pour avoir à réparer un mal au moment même où personne ne saurait l'avouer, sauf à se confesser *en confessant l'autre* comme si cela revenait au même. Hamlet maudit la destinée qui l'aurait destiné à être l'homme du droit, justement, comme s'il maudissait le droit même qui aurait fait de lui un redresseur de tort, celui qui ne peut venir, comme le droit, qu'après le crime, ou¹ tout simplement *après* c'est-à-dire dans une génération nécessairement seconde, originellement tardive et dès lors destinée à *hériter*. On n'hérite jamais sans s'expliquer avec *du* spectre et, dès lors, avec *plus d'un* spectre. Avec la faute mais aussi l'injonction de *plus d'un*. Voilà le tort original, la blessure de naissance dont il souffre, une blessure sans fond, une tragédie irréparable, la malédiction indéfinie qui marque l'histoire du droit ou l'his-

foire comme droit : que le temps soit *out of joint*, voilà qui est aussi attesté par la naissance même quand elle voue quelqu'un à n'être l'homme du droit qu'en héritier redresseur de tort, c'est-à-dire en châtiant, punissant, tuant. La malédiction serait inscrite dans le droit même. En son origine tueur-mère.

Si le droit tient à la vengeance, comme semble s'en plaindre Hamlet - avant Nietzsche, avant Heidegger, avant Benjamin -, ne peut-on soupirer après une justice qui un jour, un jour qui n'appartiendrait plus à l'histoire, un jour quasiment messianique, serait enfin soustraite à la fatalité de la vengeance ? Mieux que soustraite : infiniment étrangère, hétérogène en sa source ? Et ce jour est-il devant nous, à venir, ou plus ancien que la mémoire même ? S'il est difficile, en vérité impossible, *aujourd'hui*, de décider entre ces deux hypothèses, c'est justement que « *The time is out of joint* » : telle serait la corruption originaire du jour d'aujourd'hui ou, aussi bien, telle serait la malédiction du justicier, du jour où j'ai vu le jour. Est-il impossible de rassembler autour d'un foyer la plurivocité apparemment dérégulée (elle-même « *out of joint* ») de ces interprétations ? Est-il possible de lui trouver une règle de cohabitation en ce foyer, étant entendu que celui-ci sera toujours hanté plutôt qu'habité par le sens de l'original ? Voici le coup de génie, l'insigne trait d'esprit, la signature de la Chose « Shakespeare » : autoriser chacune des traductions, les rendre possibles et intelligibles sans jamais s'y réduire. Leur ajointement reconduirait à ce qui, dans l'honneur, la dignité, la bonne figure, la bonne renommée, le titre ou le nom, la légitimité attirante, l'estimable en général, le *juste* même, sinon le droit, suppose toujours l'ajointement, le rassemblement articulé avec soi, la cohérence, la responsabilité¹. Mais si

1. Sur la manière dont ces valeurs se rassemblent à leur tour dans celles de *titre*, cf. « Titre à préciser », dans *Parages*, Galilée, 1986.

l'ajointement en général, si la jointure *du* «joint» suppose d'abord l'ajointement, la justesse ou la justice du temps, l'être-avec-soi ou la concorde *du* temps, que se passe-t-il quand le *temps lui-même* devient «out offjoint», dis-joint, désajusté, disharmonique, en dérangement, désaccordé ou injuste ? *Ana-chronique* ?

Que ne se passe-t-il pas dans cette anachronie ! Peut-être «*The time*», le temps lui-même, justement, toujours comme «notre temps», l'époque et le monde entre nous, les nôtres chaque jour, au jour d'aujourd'hui, le présent comme notre présent. Surtout lorsque entre nous «ça ne va pas», justement quand «ça va mal», quand ça ne marche pas, quand ça se passe mal. Mais avec l'autre, 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 ? Comment distinguer entre deux désajustements, entre la disjointure de l'injuste et celle qui ouvre la dissymétrie infinie du rapport à l'autre, c'est-à-dire le lieu pour la justice ? Non pas pour la justice calculable et distributive. Non pas pour le droit, pour le calcul de la restitution, l'économie de la vengeance ou du châtement (car si Hamlet est une tragédie de la vengeance et du châtement dans le triangle ou le cercle d'un (Edipe qui aurait fait un pas de plus dans le refoulement (Freud, Jones, etc.), il faut encore penser la possibilité d'un pas au-delà du refoulement ; il y a un au-delà de l'économie du refoulement dont la loi le pousse à *déborder de lui-même* au cours d'une histoire, fût-ce l'histoire du théâtre ou de la politique entre (*Edipe roi* et *Hamlet*). Non pas pour l'égalité calculable, donc, pour la comptabilité ou l'imputabilité symétrisante et synchronique des sujets ou des objets, non pas pour un *rendre justice* qui se limiterait à sanctionner, à restituer et à *faire droit*, mais pour la justice comme incalculabilité du don et singularité de l'ex-position an-économique à autrui. «La relation avec autrui - c'est-à-dire la justice»,

écrit Lévinas ¹. Qu'il le sache ou non, Hamlet parle dans l'ouverture de cette question - l'appel du don, de la singularité, de la venue de l'événement, du rapport excessif ou excédé à l'autre - quand il déclare « *The time is out of joint.* » Et cette question ne se dissocie plus de toutes celles que Hamlet appréhende comme telles, celle de la Chose-spectre et du Roi (*Thing, King*), celle de l'événement, de l'être-présent et de ce *qu'il y a à être, ou pas, to be or not to be, à faire*, ce qui veut dire aussi *penser*, à faire faire ou laisser faire, à faire ou à laisser venir, ou à donner, fût-ce la mort. Comment le souci de ce *qu'il y a à être* croise-t-il, fût-ce pour l'excéder, la logique de la vengeance ou du droit ?

Trajectoire nécessairement sans cap et sans assurance. Trajectoire d'une *précipitation* vers laquelle tremble, vibre, s'oriente et se désoriente à la fois la question qui s'adresse ici à nous sous le nom ou au nom de la *justice*, traduction certes problématique pour *Dikè*. Un des lieux les plus sensibles, mais certes non le seul, pour cette singulière topologie, ce serait peut-être aujourd'hui *Der Spruch des Anaximander*. Heidegger y interprète *Dikè* comme jointure, ajointement, ajustement, articulation de l'accord ou de l'harmonie *Fug, Fuge (Die Fuge ist der Fug)*. En tant qu'on la pense à partir de l'être comme présence (*als Anwesen gedacht*), *Dikè* conjoint harmonieusement, en quelque sorte, la jointure et l'accord. *Adikia*, au contraire : à la fois ce qui est disjoint, déboîté, tordu et hors du droit, dans le tort de l'injuste, voire dans la bêtise z.

1. Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini*, M. Nijhoff, 1961, p. 62.

2. « *Dikè, aus dem Sein als Unwesen gedacht, ist der fugendfugende Fug. Adikia, die Un-Fuge, ist der Un-Fug* », Martin Heidegger, « *Der Spruch des Anaximander* », dans *Holzwege*, Klostermann, 1950, p. 329, te. te. W. Brokmeier, dans *Chemins...*, Gallimard, 1962, p. 291 : « *Rikè*, pensé à partir de l'être en tant que *présence*, est l'accord joignant et accordant. *Adikia*, la disjointure, est le discord. »

Notons au passage que *mit Fug und Recht* signifie couramment « à bon droit », ou « à juste titre », « à raison » *versus* « à tort ». L'équivalent allemand de « *out of joint* », au sens de « désarticulé, démis, déboîté, hors de soi, dérangé, hors de ses gonds, disjoint, désajusté », c'est « *aus den Fugen* » « *aus den Fugen gehen* ». Or lorsque Heidegger insiste sur la nécessité de penser *Dikè* en deçà, avant ou à l'écart des déterminations juridico-morales de la justice, il retrouve, dans sa langue, avec « *aus den Fugen* », les virtualités multiples, rassemblées et suspendues de « *The time is out of joint* » : quelque chose dans le présent ne va pas, cela ne va pas comme cela *devrait aller*. Ainsi : « Le mot *a-dikia* dit d'abord que la *dikè* n'est pas là (*wegbleibt*). On a coutume de traduire *dikè* par " droit (*Recht*). Dans les traductions de la parole (*des Spruches*) [d'Anaximandre], on traduit même par " châtiment ". Si nous écartons nos représentations juridico-morales (*juristisch-moralischen Vorstellungen*), si nous nous en tenons à ce qui advient à la parole, alors *adikia* dit que là où elle règne, quelque chose ne va pas comme cela devrait (*dans es, wo sie waltet, nicht mit rechten Dingen zugeht*). Ce qui signifie : quelque chose est hors de ses gonds, disjoint (*etwas ist aus den Fugen*). Cependant, de quoi est-il question ? Du *présent*, en son séjour transitoire (*Vom je-weilig Anwesenden*) »¹. Il importe de rappeler ici, à propos de la traduction publiée pour « *je-weilig* » (« en son séjour transitoire ») que l'écriture méditative de Heidegger passe, sans doute, par cette détermination du présent (*Anwesend*) comme *je-weilig* (du moment, de l'époque, chaque fois, etc.), puis par cette indispensable attribution comme celle de *Weile* (moment, moment qui passe, laps de temps) ou de *weilen* (rester, séjourner, rester, demeurer). Mais plus importante encore paraît ici l'interprétation du *Weilen*

1. O.C., pp. 326-327, tr. fr., p. 288.

un passage, certes, et donc un moment par définition transitoire mais dont la transition vient, si on peut dire, de l'avenir. Elle provient de ce qui, par essence, n'est pas encore venu, encore moins venu, et qui donc reste à venir. Le passage de ce temps du présent vient de l'avenir pour aller vers le passé, vers l'aller de l'en allé (*Das Weilen ist der Übergang aus Kunft zu Gang. Das Anwesende ist das Je-weilige*, p. 323). « Mais alors, poursuit Heidegger, où donc, dans l'étant présent, y a-t-il des jointures ? Où y a-t-il un seul joint (*nur eine Fuge*) ? Comment le présent (*das Anwesende*) peut-il être sans joint, *adikon*, c'est-à-dire disjoint (*aus der Fuge*).¹» C'est-à-dire « *out of joint* » ? Car on peut traduire Heidegger, lecteur d'Anaximandre, en langue de Hamlet : comment est-ce possible, ce qui est, à savoir que le présent, et donc le temps, soit *out of joint* ? La suite de l'interprétation ne peut être reconstituée ici. Elle mériterait de longues et minutieuses approches. Indiquons seulement une hypothèse de lecture et le principe d'une question. Le *Spruch* d'Anaximandre signifierait-il qu'à la présence du présent, à l'*eon* des *eonta* appartient l'*adikia*, la disjointure, ce qu'on traduit le plus souvent, comme le fit Nietzsche dans ce cas, par injustice (*Ungerechtigkeit*) ? Pourrait-on en conclure à quelque « pessimisme » ou « nihilisme » dans l'expérience grecque de l'être ? Heidegger en doute. Au pessimisme nihiliste, comme à l'optimisme, il oppose la « trace » du « tragique », d'une essence du tragique (nous ne sommes jamais loin d'Edipe et de Hamlet) qui ne se laisse pas expliquer de façon « esthétique » ou « psychologique »¹, ce qui veut dire aussi, pour Heidegger, psychanalytique. Au-delà de l'esthético-psychanalytique, cette trace du tragique nous appelle à penser, à partir de l'interprétation de l'être de l'étant, le *didonai diken* [...] *tes adikias* (p. 330). Quel est ce don de la *Dikè* ? Qu'est-

1. O.C., p. 330, tr. fr., p. 291.

ce que cette justice au-delà du droit ? Vient-elle seulement compenser un tort, restituer un dû, faire droit ou faire justice ? Vient-elle seulement rendre justice ou au contraire donner *au-delà* du devoir, de la dette, dû crime ou de la faute ? Vient-elle seulement réparer l'injustice (*adikia*), ou plus précisément réarticuler *comme il faut* la disjoncture du temps présent (*to set it right*, comme disait Hamlet) ?

La disjoncture dans la présence même du présent, cette sorte de non-contemporanéité du temps présent à lui-même (cette intempestivité ou cette anachronie radicales à partir desquelles nous essaierons ici de *penser le fantôme*), la parole d'Anaximandre, selon Heidegger, la « dit et ne dit pas ' ».

A. Elle dit certes « sans équivoque » (*eindeutig*) que le présent (*das Anwesende*), en tant que présent, est dans *l'adikia*, c'est-à-dire, traduit Heidegger (p. 327), dérangé, hors de ses gonds (*aus der Fuge : out of joint*, si l'on veut). Le présent est ce qui passe, le présent se passe, il séjourne dans ce passage transitoire (*Weile*), dans le va-et-vient, *entre* ce qui *va* et ce qui *vient*, au milieu de ce qui part et de ce qui arrive, à l'articulation entre ce qui s'absente et ce qui se présente. Cet entre-deux articule conjointement la double articulation (*die Fuge*) selon laquelle ces deux mouvements sont ajoints (*gefügt*). La présence (*Anwesen*) est enjointe (*verfügt*), ordonnée, disposée dans les deux directions de l'absence, à l'articulation de ce qui n'est plus et de ce qui n'est pas encore. Joindre et enjoindre. Cette pensée de la jointure est aussi une pensée de l'injonction.

B. Et pourtant, déclarant cela « sans équivoque », le *Spruch* dit aussi autre chose - ou ne dit cela que sous condition. Il ne nommerait la disjoncture (*adikia*) ou l'« injustice » du présent que pour dire qu'il faut *didonai diken*. (Le devoir ou la dette du *il faut* sont peut-être de trop, même si Nietzsche

1. « *Er sagt es und sagt es nicht* », *O. .C.*, p. 328, tr. fr., p. 290.

traduit pourtant : *Sie müssen Busze zahlen, ils doivent expier.*) Il s'agit bien en tout cas de donner. De donner la *Dikè*. Non pas de *rendre justice*, de la rendre en retour, selon le châtement, le paiement ou l'expiation, comme on traduit le plus souvent (Nietzsche et Diels). Il y va d'abord d'un don sans restitution, sans calcul, sans comptabilité. Heidegger soustrait ainsi un tel don à tout horizon de culpabilité, de dette, de droit et même, peut-être, de devoir. Il voudrait l'arracher surtout à cette expérience de la vengeance dont l'idée, dit-il, reste « chère à ceux pour lesquels seul le Vengé (*das Gerüchte*) est le juste (*das Gerechte*) ». (Ce qui, soit dit au passage, ne disqualifierait certes en rien, dans ce cas comme dans d'autres, une lecture, psychanalytique ou non, de la logique de la vengeance, par exemple dans *Hamlet*, et partout où elle reste si puissante. Toutefois, sans la priver de sa pertinence, cette autre lecture en fait apparaître précisément la clôture économique, voire la fatalité circulaire, la limite même qui rend possible la pertinence ou la justesse de cette interprétation ; cette dernière limite interdit en effet de comprendre cela même dont elle veut rendre raison : la tragédie, justement, l'hésitation à venger, la délibération, la non-naturalisé ou la non-automaticité du calcul : la névrose, si l'on veut.) La question de la justice, celle qui porte toujours au-delà du droit, ne se sépare plus, dans sa nécessité comme dans ses apories, de celle du don. Ce don sans dette et sans culpabilité, Heidegger en interroge le paradoxe dans un mouvement que j'avais évoqué ailleurs¹. Il se demande alors en effet, suivant comme une trace de ce Plotin qu'il ne nomme pas ici, ni presque jamais : est-il possible de donner ce qu'on n'a pas ? « Que veut dire ici donner ? Comment ce qui séjourne transitoirement, se déployant dans la disjointure, doit-il donner ajointement (*Wie soll das*

1. Cf. *Donner le temps, O.C., p. 12, n. 1* et suiv., et pp. 201-202, n. 1 et *Sauf le nom, pp. 83 et 112*.

je-Weilige, das in der Un-Fuge west, Fuge geben können ?). Peut-il donner ce qu'il n'a pas ? (*Kann es geben, was es nicht hat* ¹ ?) Et s'il donne, n'abandonne-t-il pas précisément l'ajointement ? » Réponse de Heidegger : le donner ne repose ici que dans la présence (*Anwesen*), il ne signifie pas seulement abandonner (*weggeben*) mais, plus originairement, accorder, c'est-à-dire ici *zugeben* qui marque le plus souvent l'addition, voire l'excès, en tout cas ce qu'on offre en *supplément*, par-dessus le marché, hors commerce, sans échange, et cela se dit parfois d'une oeuvre musicale ou poétique. Cette offrande est supplémentaire, mais sans surenchère, quoique nécessairement excessive au regard de l'abandon ou d'une privation qui séparerait de ce que l'on pourrait avoir. L'offrande consiste à laisser : à laisser à l'autre ce qui lui revient en propre. (*Solches Geben lasst einem anderen das gehören, was als Gehöriges ihm eignet. Ibid.*) Or, précise alors Heidegger, ce qui revient *en propre* (*eignet*) à un présent, fût-ce au présent de l'autre, au présent comme autre, c'est l'ajointement de son séjour, de son temps, de son moment (*die Fuge seiner Weile*). Ce que l'un n'a pas, ce que l'un n'a donc pas à abandonner, mais ce que l'un donne à l'autre, par-dessus le marché, par-dessus marché, marchandage, remerciement, commerce et marchandise, c'est de laisser à l'autre cet accord avec soi *qui lui est propre* (*ihm eignet*) et lui donne présence. Si de ce mot, « justice », l'on traduit encore ainsi *Dikè*, et si, comme le fait Heidegger, on pense *Dikè* à partir de l'être comme présence, il se confirmerait que la « justice » est avant tout, et finalement, et surtout *proprement*, l'ajointement de l'accord : l'ajointement propre à l'autre donné par qui ne l'a pas. Injustice serait la disjointure ou le disjointement (citons encore : « *Dikè, aus dem Sein als Anwesen gedacht, ist der fugend fùgende Fug. Adikia, die Un-Fuge, ist der Un-Fug* ».

1. O.C., p. 329, tr. fr., p. 290.

Ici viendrait notre question. Est-ce que, comme il le fait toujours, Heidegger ne dissymétrise pas *enfaveur* de ce qu'il interprète en effet comme la possibilité de la *faveur* même, de la faveur accordée, à savoir de l'accord qui rassemble ou recueille en harmonisant (*Versammlung, Fug*), fût-ce dans la mémeté des différents ou des différends, et avant la syn-thèse d'un sys-tème ? Une fois reconnues la force et la nécessité de penser la justice à partir du don, c'est-à-dire au-delà du droit, du calcul et du commerce, donc la nécessité (*sansforce*, justement, sans nécessité, peut-être, et sans loi) de penser le don à l'autre comme le don de ce que l'on n'a pas et qui dès lors, paradoxalement, ne peut que *revenir* à l'autre, n'y a-t-il pas un risque à inscrire tout ce mouvement de la justice sous le signe de la présence, fût-ce de la présence au sens de *l'Anwesen*, de l'événement comme venue en présence, de l'être comme présence à elle-même ajointée, du propre de l'autre comme présence ? Comme la présence du présent reçu, certes, mais appropriable comme le même, et ainsi rassemblé ? Au-delà du droit, et plus encore du juridisme, au-delà de la morale, et plus encore du moralisme, la justice comme rapport à l'autre ne suppose-t-elle pas au contraire l'irréductible excès d'une disjointure ou d'une anachronie, quelque *Un-Fuge*, quelque dislocation « *out of joint* » dans l'être et dans le temps même, une disjointure qui, pour risquer toujours le mal, l'expropriation et l'injustice (*adikia*) contre lesquels il n'est pas d'assurance calculable, pourrait seule *faire justice ou rendre justice* à l'autre comme autre ? Un *faire* qui ne s'épuiserait pas dans l'action et un *rendre* qui ne reviendrait pas à restituer ? Pour le dire trop vite et pour formaliser les enjeux à l'extrême ici, dans cette interprétation de *l'Un-Fug* (à partir ou non de l'être comme présence et de la propriété du propre), se jouerait le rapport de la déconstruction à la possibilité de la justice, le rapport de la déconstruction (en tant qu'elle procède de l'irréductible possibilité de l' *Un-Fug* et de la disjointure ana-

chronique, en tant qu'elle y puise la ressource même et l'injonction de son affirmation réaffirmée) à ce qui doit (sans dette et sans devoir) se rendre à la singularité de l'autre, à sa précédente ou à sa prévenance absolues, à l'hétérogénéité d'un *pré* - qui signifie certes ce qui vient avant moi, avant tout présent, donc avant tout présent passé, mais aussi ce qui, par là même, vient de l'avenir ou comme avenir : comme la venue même de l'événement. La disjointure nécessaire, la condition dé-totalisante de la justice, c'est bien ici celle du présent - et du coup la condition même du présent et de la présence du présent. Ici s'annoncerait toujours la déconstruction comme pensée du don et de l'indéconstructible justice, la condition indéconstructible de toute déconstruction, certes, mais une condition qui est elle-même *en déconstruction* et reste, et doit rester, c'est l'injonction, dans la disjointure de l' *Un-Fug*. Faute de quoi elle se repose dans la bonne conscience du devoir accompli, elle perd la chance de l'avenir, de la promesse ou de l'appel, du désir aussi (c'est-à-dire sa « propre » possibilité), de ce messianisme désertique (sans contenu et sans messie identifiables), de ce désert *abyssal* aussi, « désert dans le désert » dont nous parlerons plus bas (p. 266), un désert faisant signe vers l'autre, désert abyssal et *chaotique*, si le chaos décrit d'abord l'immensité, la démesure, la disproportion dans la béance d'une bouche ouverte - dans l'attente ou dans l'appel de ce que nous surnomons ici sans savoir le messianique la venue de l'autre, la singularité absolue et inanticipable de l'arrivant *comme justice*. Ce messianique, nous croyons qu'il reste une marque *ineffaçable* - qu'on ne peut ni ne doit effacer- de l'héritage de Marx, et sans doute de *l'hériter*, de l'expérience de l'héritage en général. Faute de quoi on réduirait l'événementialité de l'événement, la singularité et l'altérité de l'autre.

Faute de quoi la justice risque de se réduire de nouveau à des règles, normes ou représentations juridico-morales, dans

un inévitable horizon totalisateur (mouvement de restitution adéquate, d'expiation ou de réappropriation). Ce risque, Heidegger le court, malgré tant de précautions nécessaires, dès lors qu'il donne le pas, comme il le fait toujours, au rassemblement et au même (*Versammlung, Fuge, legein*, etc.) sur la disjonction qu'impliqué mon adresse à l'autre, sur l'interruption que commande le respect qui la commande à son tour, sur une différence dont l'unique, disséminé dans les innombrables escarbilles de l'absolu mêlé aux cendres, ne s'assurera jamais dans l'Un. Ce qui, d'ailleurs, ne manque jamais d'arriver aussi, mais n'arrive que dans la trace de ce qui *arriverait autrement* et donc arrive aussi, comme un spectre, dans ce qui n'arrive pas. Hamlet ne saurait s'apaiser en une « bonne fin » en tout cas sur le théâtre et dans l'histoire. Être *out of joint*, que ce soit là l'être ou le temps présents, cela peut faire mal et faire le mal, c'est sans doute la possibilité même du mal. Mais sans l'ouverture de cette possibilité, il ne reste, peut-être, au-delà du bien et du mal, que la nécessité du pire. Une nécessité qui ne serait (même) pas une fatalité.

Injonctions et foi jurée : ce que nous chercherons à penser ici. Nous devons essayer de comprendre ensemble, d'ajouter, si l'on veut, deux signes en un, un double signe. Hamlet déclare « *The time* » « *out of joint* » justement au moment du serment, de *l'injonction* à jurer, à *conjur*er, au moment où le spectre, et c'est toujours un conjuré, vient d'ordonner, une fois de plus, de dessous, de dessous la terre ou de dessous la scène (*beneath*) : « Jurez », « *swear* » (acte I, sc. V). Et des conjurés jurent ensemble (« *They swear* »).

Nous sommes toujours en train de lire, d'une certaine manière « Les trois paroles de Marx ». Ne les oublions pas. Blanchot nous rappelle qu'il nous serait ainsi par elles demandé, en premier lieu, de penser le « maintenir ensemble » du *dis-*

parate même. Non pas de maintenir ensemble le disparate, mais de se rendre là où le disparate lui-même *maintient ensemble*, sans blesser la dis-jointure, la dispersion ou la différence, sans effacer l'hétérogénéité de l'autre. Il nous est demandé (enjoint, peut-être) de nous rendre, *nous*, à l'avenir, de nous joindre en ce *nous*, là où le disparate se rend à ce *joindre* singulier, sans concept ni assurance de détermination, sans savoir, sans ou avant la jonction synthétique de la conjonction ou de la disjonction. L'alliance d'un *rejoindre* sans conjoint, sans organisation, sans parti, sans nation, sans État, sans propriété (le « communisme » que nous surnommerons plus loin la nouvelle Internationale).

Une question n'est *pas encore* posée. Pas comme telle. Elle serait plutôt dissimulée par la *réponse philosophique*, nous dirons plus précisément *ontologique*, de Marx lui-même. Elle répond à ce que nous nommons ici - Blanchot ne le fait pas - l'esprit ou le spectre. Question dissimulée, disons-nous, pour un temps et dans une certaine mesure, certes. Mais tous ces mots trahissent : il ne s'agit peut-être plus du tout d'une question et nous visons plutôt une autre structure de la « présentation », dans un geste de pensée ou d'écriture, non la mesure d'un certain temps. La chose se passe, elle devrait se passer là où Blanchot parle d'une « absence de question », le comble qui se passe du vide, le trop-plein fait pour éviter le vide

« Donnant réponse - l'aliénation, la primauté du besoin, l'histoire comme processus de la pratique matérielle, l'homme total -, elle laisse cependant indéterminées ou indécises les questions auxquelles elle répond : selon que le lecteur d'aujourd'hui ou le lecteur d'hier formule différemment ce qui, d'après lui, devrait prendre place dans une telle absence de question - comblant ainsi un vide qui devrait plutôt et toujours être davantage évidé -, cette parole de Marx s'interprète tantôt comme humanisme, voire historicisme, tantôt

comme athéisme, antihumanisme, voire nihilisme » (pp. 115-116).

Traduisons dans ce langage de Blanchot l'hypothèse ici risquée : ouverte à travers la signature de Marx comme une question, mais aussi comme une promesse ou un appel, la spectralité dont nous analyserons la « logique » aura été recouverte (« comblant un vide », comme dit Blanchot, là où le vide « devrait plutôt et toujours être davantage évidé ») par la réponse *ontologique* de Marx. Réponse de Marx lui-même pour qui le fantôme doit n'être rien, rien tout court (non-étant, non-effectivité, non-vie) ou rien imaginaire, même si ce rien prend corps, un certain corps, que nous approcherons plus tard. Mais réponse aussi de ses successeurs « marxistes » partout où ils en ont tiré, pratiquement, concrètement, de façon terriblement effective, massive et immédiate, les conséquences politiques (au prix de millions et de millions de fantômes supplémentaires qui ne cesseront de protester en nous ; Marx avait les siens, nous avons les nôtres mais les mémoires ne connaissent plus de telles frontières : par définition ils traversent les murs, ces revenants, jour et nuit, ils trompent la conscience et sautent les générations).

Inutile donc de le préciser ici, encore moins d'y insister trop lourdement : il n'y a aucun goût pour le vide ou pour la destruction chez quiconque fait droit à cette nécessité d'« évider » toujours davantage et de déconstruire des réponses philosophiques qui consistent à *totaliser*, à combler l'espace de la question ou à en dénier la possibilité, à fuir cela même qu'elle aura permis d'entrevoir. Il s'agit là au contraire d'un impératif éthique et politique, d'un appel aussi inconditionnel que celui de la pensée dont il ne se sépare pas. Il s'agit de l'injonction même - s'il y en a.

Ce qui résonne aussi dans les « trois paroles de Marx », c'est *l'appel* ou l'injonction politique, l'engagement ou la

promesse (le serment, si l'on veut : « jurez ! », « *swear !* »), cette performativité originaire qui ne se plie pas à des conventions préexistantes, comme le font tous les performatifs analysés par les théoriciens des *speech acts*, mais dont la force de *rupture* produit l'institution ou la constitution, la loi même, c'est-à-dire aussi le sens qui paraît, qui devrait, qui paraît devoir le garantir en retour. *Violence* de la loi avant la loi et avant le sens, violence qui interrompt le temps, le désarticule, le démet, le déplace hors de son logement naturel : « *out of joint* ». C'est là que la différence, si elle demeure irréductible, irréductiblement requise par l'espacement de toute promesse et par l'a-venir qui vient à l'ouvrir, ne signifie pas seulement, comme on l'a trop souvent cru, et si naïvement, différemment, retard, délai, *postponement*. Dans l'incoercible différence déferle l'ici-maintenant. Sans retard, sans délai mais sans présence, c'est la précipitation d'une singularité absolue, singulière parce que différante, justement, et toujours autre, se liant nécessairement à la forme de l'instant, dans *l'imminence et dans l'urgence* : même s'il se porte vers ce qui reste à venir, il y a le *gag* (promesse, engagement, injonction et réponse à l'injonction, etc.). Le *gag* se donne ici maintenant, avant même, peut-être, qu'une décision ne le confirme. Il répond ainsi sans attendre à l'exigence de justice. Celle-ci est par définition impatiente, intraitable et inconditionnelle.

Point de différence sans altérité, point d'altérité sans singularité, pas de singularité sans ici-maintenant.

(Pourquoi insister sur l'imminence, sur l'urgence et l'injonction, sur tout ce qui en elles n'attend pas ? Pour tenter de soustraire ce que nous allons dire à ce qui risque, nous en avons plus d'un signe, d'arriver à l'œuvre, c'est-à-dire aussi à l'injonction de Marx aujourd'hui. Ce qui risque d'arriver, c'est qu'on tente de jouer Marx contre le marxisme afin de neutraliser ou d'assourdir en tout cas l'impératif politique dans

l'exégèse tranquille d'une oeuvre classée. On sent venir une mode ou une coquetterie à cet égard dans la culture et plus précisément dans l'université. De quoi peut-on s'inquiéter ici ? Que redouter dans ce qui peut aussi devenir une opération d'amortissement ? Ce stéréotype récent serait destiné, qu'on le veuille ou non, à dépolitiser en profondeur la *référence marxiste*, à faire de son mieux, en offrant le visage de la tolérance, pour neutraliser une force potentielle, d'abord en énervant un *corpus*, en y faisant taire la révolte (on accepte le *retour* pourvu que ne revienne pas la *révolte* qui inspira d'abord le soulèvement, l'indignation, l'insurrection, l'élan révolutionnaire). On serait prêt à accepter le retour de Marx ou le retour à Marx, à condition de passer sous silence ce qui y enjoint non seulement de déchiffrer mais d'agir ou de faire du déchiffrement (de l'interprétation) une transformation qui « change le monde ». Au nom d'un vieux concept de la lecture, une telle neutralisation en cours tenterait de conjurer un danger : maintenant que Marx est mort, et surtout que le marxisme paraît en pleine décomposition, semblent dire certains, on va pouvoir s'occuper de Marx sans être dérangé - par les marxistes et, pourquoi pas, par Marx lui-même, c'est-à-dire par un fantôme qui continue de parler. On va en traiter sereinement, objectivement, sans parti pris : selon les règles académiques, dans l'université, en bibliothèque, dans des colloques ! On va le faire systématiquement, en respectant les normes de l'exégèse herméneutique, philologique, philosophique. A tendre un peu l'oreille, on entend déjà murmurer : Marx, voyez-vous, ce fut malgré tout un philosophe comme un autre, et même, on peut le dire maintenant que tant de marxistes se taisent, un *grand philosophe* digne de figurer aux programmes d'agrégation dont il a été trop longtemps proscrit. Il n'appartient pas aux communistes, aux marxistes, aux partis, il doit figurer dans notre grand canon de la philosophie politique occidentale.

Retour à Marx, lisons-le enfin comme un grand philosophe. On a entendu cela et on l'entendra encore.

C'est tout autre chose que je voudrais tenter ici au moment de me tourner ou retourner vers Marx. C'est à ce point « autre chose » qu'il m'arrivera plutôt, et ce ne sera pas seulement faute de temps et de place, d'insister davantage sur ce qui commande aujourd'hui, sans attendre, de tout faire pour éviter l'anesthésie neutralisante d'un nouveau théorétisme, et pour empêcher que prévale un retour philosophico-philologique à Marx. Précisons, insistons : tout faire pour qu'il ne *prévale pas* mais non pas éviter qu'il ait lieu, car il reste aussi nécessaire. Cela me poussera, pour l'instant, à donner le pas au geste politique que je fais ici, à l'ouverture d'un colloque, et à laisser plutôt à l'état de programme et d'indications schématiques le travail d'exégèse philosophique, et toute la « *scholarship* » que cette « prise de position », aujourd'hui, requiert encore.)

Mais l'ici-maintenant, cela ne se replie ni dans l'immédiateté, ni dans l'identité réappropriable du présent, encore moins celle de la présence à soi. Si « appel », « violence », « rupture », « imminence » et « urgence » sont, dans le paragraphe suivant, les mots de Blanchot, l'exigence qu'il dit « toujours présente » doit implicitement, nous semble-t-il, se trouver affectée par la même rupture ou la même dislocation, le même « court-circuit ». Elle ne peut être toujours présente, elle *peut être*, seulement, *s'il y en a*, elle ne peut être que possible, elle doit même rester dans le *peut-être* pour rester exigence. Faute de quoi elle redeviendrait présence, c'est-à-dire substance, existence, essence, *permanence*, nullement l'exigence ou l'urgence *excessive* dont Blanchot parle si justement. La « révolution en permanence » suppose la rupture de ce qui lie la permanence à la présence substantielle, et plus généralement à toute ontologie

« La deuxième parole [de Marx] est politique : elle est brève et directe, plus que brève et plus que directe, car elle court-circuite toute parole. Elle ne porte plus un sens, mais un appel, une violence, une décision de rupture. Elle ne dit rien à proprement parler, elle est l'urgence de ce qu'elle annonce, liée à une exigence impatiente et toujours excessive, puisque l'excès est sa seule mesure ainsi appelant à la lutte et même (ce que nous nous empressons d'oublier) postulant la "terreur révolutionnaire", recommandant "la révolution en permanence" et toujours désignant la révolution non pas comme une nécessité à terme, mais comme *imminence*, car c'est le trait de la révolution de ne pas offrir de délai, si elle ouvre et traverse le temps, se donnant à vivre comme exigence toujours présente ».

1. Cela fut manifeste, et d'une manière éclatante, en Mai 68, p. 116.»

Blanchot nomme enfin la nécessaire *disjonction* des langages de Marx, leur non-contemporanéité à eux-mêmes. Que ceux-ci « se disjoignent », et d'abord en Marx lui-même, on ne doit ni le dénier ni le réduire, ni même le déplorer. Ce à quoi il faut sans cesse revenir, ici comme ailleurs, à propos de ce texte comme de tout autre (et nous gardons ici encore à cette valeur de texte une portée sans limite), c'est une hétérogénéité irréductible, une intraductibilité interne en quelque sorte. Elle ne signifie pas nécessairement la faiblesse ou l'inconsistance théorique. Le défaut de système n'y est pas une faute. L'hétérogénéité ouvre au contraire, elle se laisse ouvrir par l'effraction même de ce qui déferle, vient au reste à venir - singulièrement de l'autre. Il n'y aurait ni injonction ni promesse sans cette disjonction. Blanchot y insistait alors (entre 1968 et 1971, donc) pour mettre en garde non pas contre le savoir mais contre l'idéologie scientiste qui souvent, au nom de la Science, ou de la Théorie comme

Science, avait pu tenter d'unifier ou de purifier le « bon » texte de Marx. Si Blanchot semble ici s'accorder avec certains motifs althusseriens, il prévient déjà contre le risque qui, selon lui, leur était inhérent

« La troisième parole est la parole indirecte (donc la plus longue) du discours scientifique. A ce titre, Marx est honoré et reconnu par les autres représentants du savoir. Il est alors homme de science, répond à l'éthique du savant, accepte de se soumettre à toute révision critique. [...] Pourtant, *Le Capital* est une oeuvre essentiellement subversive. Elle l'est moins parce qu'elle conduirait, par les voies de l'objectivité scientifique, à la conséquence nécessaire de la révolution que parce qu'elle inclut, sans trop le formuler, un mode de penser théorique qui bouleverse l'idée même de science. La science ni la pensée ne sortent en effet intactes de l'oeuvre de Marx, et cela au sens le plus fort, pour autant que la science s'y désigne comme transformation radicale d'elle-même, théorie d'une mutation toujours en jeu dans la pratique, ainsi que, dans cette pratique, mutation toujours théorique » (*ibid.*).

Cette autre *pensée du savoir*, si je puis dire, n'exclut pas la science. Mais elle en bouleverse et déborde l'idée reçue. Blanchot y reconnaît « l'exemple de Marx ». Pourquoi l'exemple ? demanderons-nous, avant même de savoir pourquoi « l'exemple de Marx ». Avant de citer encore, insistons sur ce point. Un exemple porte toujours au-delà de lui-même : il ouvre ainsi une dimension testamentaire. L'exemple, c'est d'abord pour les autres, et au-delà de soi. Parfois, peut-être toujours, qui donne l'exemple est inégal à l'exemple qu'il donne, même s'il fait tout pour le suivre d'avance, « apprendre à vivre », disions-nous, exemple imparfait de l'exemple qu'il donne. Qu'il donne en donnant alors ce qu'il n'a pas et même ce qu'il n'est pas. De ce fait, l'exemple ainsi disjoint se sépare assez de lui-même

ou de qui le donne pour n'être plus ou pour n'être pas encore exemple *pour lui-même*. Nous n'avons pas à solliciter l'accord de Marx, mort à cela avant même d'être mort tout court, pour en hériter : pour hériter de ceci ou de cela, de ceci plutôt que de cela qui nous vient pourtant par lui, à travers lui sinon de lui. Et nous n'avons pas à supposer que Marx fût d'accord avec lui-même. (« Ce qui est sûr, c'est que je ne suis pas marxiste », aurait-il confié à Engels. Faudrait-il s'autoriser encore de lui pour le dire aussi ?) Car Blanchot n'hésite pas à le laisser entendre, Marx *vivait mal* cette disjonction des injonctions en lui, et qu'elles fussent *intraduisibles* les unes dans les autres. Comment recevoir, comment entendre une parole, comment en hériter dès lors qu'elle ne se laisse pas *traduire* d'elle-même à elle-même ? Cela peut paraître impossible. Et c'est probablement impossible, il faut le reconnaître. Mais puisqu'à cela se résume peut-être l'étrange propos de cette conférence vouée aux spectres de Marx, comme la distorsion avouée de son axiome, qu'on me permette alors de retourner l'objection. La traductibilité garantie, l'homogénéité donnée, la cohérence systématique *absolues*, voilà ce qui rend sûrement (certainement, *apriori* et non probablement) l'injonction, l'héritage et l'avenir, en un mot l'autre, *impossibles*. *Il faut* la disjonction, l'interruption, l'hétérogène si du moins *il faut, s'il faut* donner sa chance à quelque « *nfaut* » que ce soit, fût-ce au-delà du devoir¹.

Une fois de plus, ici comme ailleurs, partout où il y va de la déconstruction, il s'agirait de lier une *affirmation* (en particulier politique), *s'il y en a*, à l'expérience de l'impossible, qui ne peut être qu'une expérience radicale du *peut-être*.

Blanchot, donc, encore ; et dans cette ellipse si puissante, dans cette déclaration presque tacite, je prends la liberté de

1. Ce point est développé dans *Passions*, Galilée, 1993.

souligner quelques mots là où Blanchot ne le fait, mais significativement, que pour *multiples* et *à lafois*, c'est-à-dire au signe de la contradiction sans contradiction, de la différence non dialectique (ou « presque ») qui traverse et travaille toute injonction

« Ne développons pas ici davantage ces remarques. L'exemple de Marx nous aide à comprendre que la parole d'écriture, parole de *contestation* incessante, doit constamment se développer et *se rompre sous* des formes *multiples*. La parole communiste est toujours *à lafois* tacite et violente, politique et savante, directe, indirecte, totale et fragmentaire, longue et *presque* instantanée. Marx ne vit pas commodément avec cette *pluralité de langages* qui toujours se heurtent et se *disjoignent* en lui. Même si ces langages semblent converger vers la même fin, *Us ne sauraient être retraduits l'un dans l'autre*, et leur *hétérogénéité*, l'écart ou la distance qui les décentrent, les rendent *non contemporains* et tels que, produisant un effet de distorsion irréductible, ils obligent ceux qui ont à en soutenir la lecture (la pratique) à se soumettre à un remaniement incessant.

Le mot " science " redevient un mot clef. Admettons-le. Mais rappelons-nous que s'il y a des sciences, il n'y a pas encore de science, car la scientificité de la science reste toujours sous la dépendance de l'idéologie, une idéologie que nulle science particulière, fût-elle science humaine, ne saurait réduire aujourd'hui, et d'autre part rappelons-nous que nul écrivain, fût-il marxiste, ne saurait s'en remettre à l'écriture comme à un savoir [...]. »

Il y a plus de trente ans, déjà, Blanchot écrivait donc « La fin de la philosophie ». À cette date, ce fut en 1959, une note funéraire y retentit déjà, crépusculaire, spectrale - et donc résurrectionnelle. Ré-insurrectionnelle. Il y va bien de l'« es-

prit » philosophique : son processus même consiste à marcher visiblement en tête au moment même de sa « disparition » et de sa « mise en terre », à conduire la procession de ses propres funérailles et à *s'élever* au cours de cette marche, à espérer du moins se redresser encore pour tenir debout (« résurrection », « exaltation »). Ce *wake*, cette joyeuse veillée funèbre de la philosophie, c'est le double moment d'une « promotion » et d'une « mort de la philosophie », d'une promotion dans la mort. La philosophie - est-ce absolument nouveau ? -, la voici qui devient son propre revenant ; elle hante elle-même ses propres lieux plutôt qu'elle ne les habite. Et la philosophie, bien sûr, c'est toujours plus que la philosophie

« Cette promotion de la philosophie, devenue la toute-puissance de notre monde et le cours de notre destin, ne peut que coïncider avec sa *disparition*, annonçant au moins le commencement de sa *mise en terre*. À notre temps philosophique appartiendrait donc cette *mort de la philosophie*. Elle ne date pas de 1917, ni même de 1857, année où Marx, comme par un tour de force de forain, aurait opéré le retournement du système. Depuis un siècle et demi, sous son nom comme sous celui de Hegel, de Nietzsche, de Heidegger, c'est la philosophie elle-même qui affirme ou réalise sa propre fin, qu'elle l'entende comme l'accomplissement du savoir absolu, sa suppression théorique liée à sa réalisation pratique, le mouvement nihiliste où s'abîment les valeurs, enfin par l'achèvement de la métaphysique, signe précurseur d'une possibilité autre, qui n'a pas encore de nom. Voilà le crépuscule qui accompagne désormais chaque penseur, étrange *moment funèbre* que *l'esprit* philosophique célèbre dans une *exaltation* d'ailleurs souvent joyeuse, conduisant ses lentes *funérailles* au cours desquelles il compte bien, d'une manière ou d'une autre, obtenir sa *résurrection*. Et, bien entendu, une telle *attente*, crise et fête de la négativité, expérience poussée à son terme pour savoir ce

qui résiste, ne touche pas seulement la philosophie [...] » (pp. 292-3, je souligne).

Imminence et désir de résurrection. Re-naissance ou revenante ? A la tombée de la nuit, on ne sait pas si l'imminence signifie que l'attendu a déjà fait retour. Ne s'est-il pas annoncé déjà ? S'annoncer, d'ailleurs, n'est-ce pas être déjà là de quelque façon ? *On ne sait pas* si l'attente prépare la venue de l'a-venir ou si elle rappelle la répétition du même, de la chose même comme fantôme (« *What ! ha's this thing appear'd againe tonight ? s*). Ce non-savoir n'est pas une lacune. Aucun progrès de la connaissance ne saurait saturer une ouverture qui ne doit rien avoir à voir avec le savoir. Ni donc avec l'ignorance. Cette ouverture doit préserver cette hétérogénéité comme la seule chance d'un avenir affirmé ou plutôt ré-affirmé. Elle est l'avenir même, elle vient de lui. L'avenir est sa mémoire. Dans l'expérience de la fin, dans sa venue insistante, instante, toujours imminemment eschatologique, à l'extrémité de l'extrême aujourd'hui s'annoncerait ainsi l'avenir de ce qui vient. Plus que jamais, car l'a-venir ne peut s'annoncer comme tel et dans sa pureté que depuis *une fin passée* : au-delà, *si c'est possible*, de la dernière extrémité. Si c'est possible, *s'il y en a*, de l'avenir, mais comment suspendre une telle question ou se priver d'une telle réserve sans *conclure d'avance*, sans réduire d'avance et l'avenir et sa chance ? Sans totaliser d'avance ? Nous devons discerner ici entre l'eschatologie et la téléologie, même si l'enjeu d'une telle différence risque sans cesse de s'effacer dans la plus fragile ou la plus légère inconsistance - et d'une certaine manière sera toujours et nécessairement privé d'une assurance contre ce risque. N'y a-t-il pas une extrémité messianique, un *eskhaton* dont l'ultime événement (rupture immédiate, interruption inouïe, intempestivité de la surprise infinie, hétérogénéité sans accomplissement) peut excéder, à *chaque instant*, le terme

final, d'une *physis*, comme le travail, la production et le *telos* de toute histoire ?

La question est bien « *whither ?* ». Non pas seulement d'où vient le *ghost* mais d'abord va-t-il revenir ? N'est-il pas déjà en train d'arriver et où va-t-il ? Quoi de l'avenir ? L'avenir ne peut être qu'aux fantômes. Et le passé.

En proposant ce titre, *Spectres de Marx*, je pensais initialement à toutes les formes d'une hantise qui me paraît organiser cela même qui *domine* le discours d'aujourd'hui. Au moment où un nouveau désordre mondial tente d'installer son néo-capitalisme et son néo-libéralisme, aucune dénégation ne parvient à se débarrasser de tous les fantômes de Marx. L'hégémonie organise toujours la répression et donc la confirmation d'une hantise. La hantise appartient à la structure de toute hégémonie¹. Mais je n'avais pas d'abord en tête l'exorde du *Manifeste*. En un sens apparemment différent, Marx-Engels y parlait déjà, en 1847-48, de spectre et plus précisément du spectre du communisme » (*das Gespenst des Kommunismus*). Spectre terrifiant pour toutes les puissances de la vieille Europe (*alle Mächte des alten Europa*), mais spectre d'un communisme alors à venir. D'un communisme, certes, déjà nommable (et bien avant la Ligue des justes ou la Ligue des Communistes), mais encore à venir au-delà de son nom. Déjà promis mais seulement promis. Spectre d'autant plus terrifiant, diront certains. Oui, à condition qu'on puisse jamais distinguer entre l'a-venir et le revenir d'un spectre. Ne l'oublions pas, aux alentours de 1848, la première Internationale dut rester quasiment secrète. Le spectre était là (or qu'est-ce que *l'être-là* d'un spectre ? quel est le mode de présence d'un spectre ? c'est

1. Sur une nouvelle mise en oeuvre, dans un style « déconstructif », du concept d'*hégémonie*, je renvoie aux travaux d'Ernesto Laclau.

la seule question que nous voudrions poser ici). Mais ce dont il était le spectre, le communisme (*das Gespenst des Kommunismus*), *lui*, n'était pas là, par définition. Il était redouté comme communisme à venir. Il s'était déjà annoncé, sous ce nom, depuis assez longtemps, mais il n'était pas encore là. Ce n'est qu'un spectre, semblaient dire alors, pour se rassurer, ces alliés de la vieille Europe : pourvu qu'à l'avenir il ne devienne pas une réalité effective, effectivement présente, manifeste, non secrète. La question qui se posait à la vieille Europe, c'était déjà la question de l'avenir, la question « *whither ?* », « *whither communism ?* », sinon « *whither marxism ?* ». *Qu'il s'agît* alors de l'avenir du communisme ou du communisme dans l'avenir, cette question angoissée n'était pas seulement celle de savoir comment, dans l'avenir, le communisme affecterait l'histoire européenne, mais aussi, plus sourdement, déjà, s'il y aurait encore un avenir et une histoire tout court pour l'Europe. En 1848 le discours hégélien sur la fin de l'histoire dans le savoir absolu avait déjà résonné en Europe, il avait consono avec bien d'autres glas. Et le communisme se distinguait essentiellement des autres mouvements ouvriers par son caractère *international*. Aucun mouvement politique organisé dans l'histoire de l'humanité ne s'était encore jamais présenté comme *géopolitique*, inaugurant ainsi l'espace qui est maintenant le nôtre et qui touche aujourd'hui à ses confins, confins de la terre et confins du politique.

Les représentants de ces forces ou de tous ces pouvoirs (*alle Mächte*), à savoir les États, voulaient m'*rassurer*. Ils voulaient être sûrs. Ils étaient donc sûrs, car il n'y a pas de différence entre « être sûr » et « vouloir être sûr ». Sûrs et certains qu'entre un spectre et une réalité effectivement présente, entre un esprit et une *Wirklichkeit*, la frontière était assurée. Elle *devait* être assurée. Elle *devrait* être assurée. Non, elle *l'aurait dû*. La sûreté de cette certitude, ils la partageaient d'ailleurs avec *Marx lui-même* (c'est toute l'histoire, nous y viendrons : Marx

pensait certes, de son côté, de l'autre côté, que la frontière entre le fantôme et l'effectivité devrait être franchie, comme l'utopie même, par une *réalisation*, c'est-à-dire par une révolution ; mais il n'aura cessé de croire, *lui aussi*, de tenter de croire à l'existence de cette frontière, comme limite réelle et distinction conceptuelle. Lui aussi ? Non, quelqu'un en lui. Qui ? le « marxiste » qui engendra ce qui aura longtemps dominé sous le nom de « marxisme ». Et qui fut aussi hanté par ce qu'il tentait de forclore).

Aujourd'hui, près d'un siècle et demi plus tard, nombreux sont ceux qui, partout dans le monde, paraissent aussi angoissés par le spectre du communisme, tout aussi convaincus qu'il ne s'agit là que d'un spectre sans chair, sans réalité présente, sans effectivité, sans actualité, mais cette fois d'un spectre prétendument passé. Ce ne fut qu'un spectre, entend-on partout aujourd'hui, une illusion, un phantasme ou un fantôme (« *Horatio saies, "tis but our Fantasie", And will not let beleefe take hold of him* »). Soupir de soulagement encore inquiet : faisons en sorte qu'à l'avenir il ne revienne pas ! Au fond, le spectre, c'est l'avenir, il est toujours à venir, il ne se présente que comme ce qui pourrait venir ou re-venir : à l'avenir, disaient les puissances de la vieille Europe au siècle dernier, il faut qu'il ne s'incarne pas. Ni en public ni en secret. À l'avenir, entend-on partout aujourd'hui, il faut qu'il ne se ré-incarne pas : on ne doit pas le laisser re-venir puisqu'il est passé.

Quelle est exactement la différence, d'un siècle à l'autre ? Est-ce la différence entre un monde passé - quand le spectre y représentait une menace à venir - et un monde présent, aujourd'hui où le spectre représenterait une menace que certains voudraient croire passée et dont il faudrait encore, encore à l'avenir, conjurer le retour ?

Pourquoi le spectre est-il ressenti, dans les deux cas, comme une menace ? Quel est le temps et quelle est l'histoire d'un

spectre ? Y a-t-il un présent du spectre ? Ordonne-t-il ses allées et venues selon la succession linéaire d'un avant et d'un après, entre un présent-passé, un présent-présent et un présent-futur, entre un « temps réel » et un « temps différé » ?

S'il y a quelque chose comme de la spectralité, il y a des raisons de douter de cet ordre rassurant des présents, et surtout de la frontière entre le présent, la réalité actuelle ou présente du présent et tout ce qu'on peut lui opposer : l'absence, la non-présence, l'ineffectivité, l'inactualité, la virtualité ou même le simulacre en général, etc. Il y a d'abord à douter de la contemporanéité à soi du présent. Avant de savoir si on peut faire la différence entre le spectre du passé et celui du futur, du présent passé et du présent futur, il faut peut-être se demander si *l'effet de spectralité* ne consiste pas à déjouer cette opposition, voire cette dialectique, entre la présence effective et son autre. Il faut peut-être se demander si cette opposition, fût-elle dialectique, n'a pas toujours été un champ dos et une axiomatique commune pour l'antagonisme entre le marxisme et la cohorte ou l'alliance de ses adversaires.

Pardonnez-moi cette formulation bien abstraite pour un commencement.

Au milieu du siècle dernier, contre ce spectre, pour chasser le mal, une alliance s'était constituée. Marx n'appelait pas cette coalition une Sainte-Alliance, expression dont il joue ailleurs. Dans le *Manifeste*, l'alliance de conjurés angoissés rassemble, plus ou moins secrètement, une noblesse et un clergé - dans le vieux château de l'Europe, pour une incroyable expédition contre ce qui aura hanté la nuit de ces maîtres. Au crépuscule, avant ou après une nuit de cauchemar, à la fin présumée de l'histoire, c'est une « sainte chasse à courre contre le spectre » : « Toutes les puissances de la vieille Europe se sont alliées (*verbündet*) en une sainte chasse à courre contre ce spectre (*zu einer heiligen Hetzjagd gegen dies Gespenst*). »

Il serait donc possible de s'allier en secret contre un spectre.

Si Marx avait écrit son *Manifeste* dans ma langue, et si on l'y avait aidé, comme un Français peut toujours en rêver, je suis sûr qu'il aurait joué sur le mot « conjuration ». Puis il aurait diagnostiqué aujourd'hui la même conjuration, cette fois non seulement dans la vieille Europe mais dans la nouvelle Europe, le Nouveau Monde, auquel il s'intéressait déjà beaucoup il y a un siècle et demi, et partout dans le monde, dans le nouvel ordre mondial où s'exercerait encore l'hégémonie de ce nouveau monde, je veux dire les États-Unis, une hégémonie plus ou moins critique, plus et moins bien assurée que jamais.

Le mot de *conjuration* a la chance de faire travailler le sens et de produire, sans réappropriation possible, une plus-value à jamais errante. Il capitalise d'abord deux ordres de valeur sémantique. Qu'est-ce qu'une « conjuration » ?

Le nom français de « conjuration » rassemble et articule entre elles les significations de deux mots anglais - et aussi de deux mots allemands.

1. « Conjuration » signifie *d'une part* « conjuration » (son homonyme anglais), mot qui lui-même désigne deux choses à la fois.

a. D'une part la conspiration (*conspiracy*, en allemand *Verschwörung*) de ceux qui s'engagent solennellement, parfois secrètement, en jurant ensemble, par un serment (*oath*, *Schwur*), à lutter contre un pouvoir supérieur. C'est à cette conjuration que Hamlet en appelle, évoquant la « *Vision* » de tout à l'heure et l'« *honest Ghost* », quand il demande à Horatio et à Marcellus de jurer (« *swear't* », « *Consent to swear*»). De jurer sur son épée (« *upon my sword* »), mais de jurer ou de se conjurer *au sujet de l'apparition spectrale elle-même*, et de promettre le secret au sujet de l'apparition d'un honnête fantôme qui, de dessous la scène, se conjure avec Hamlet pour demander la même chose aux conjurés : « (*Ghost cries under the Stage : Swear*) ». C'est l'apparition qui enjoint de se

conjuré pour *taire l'apparition*, et de promettre le secret au sujet de qui demande une telle conjuration : on ne doit pas savoir d'où vient l'injonction, la conjuration, le secret promis. Un fils et l'« honnête fantôme » du père, le fantôme présumé honnête, l'esprit du père, se conjurent pour faire advenir un tel événement.

b. « Conjuration » signifie *d'autre part* l'incantation magique destinée *a évoquer*, à faire venir par la voix, *a convoquer* un charme ou un esprit. Conjuration dit en somme l'appel qui fait venir *par la voix* et donc fait venir, par définition, ce qui *n'est pas là* au moment présent de l'appel. Cette voix ne décrit pas, ce qu'elle dit ne constate rien, sa parole fait arriver. C'est cet usage qu'on rencontre encore dans la bouche du Poète à l'ouverture de *Timon d'Athènes*. Après avoir demandé « Comment va le monde ? » (*a How goes the world ?*) et que le Peintre lui eut dit « Il s'use, monsieur, à mesure qu'il croît en âge » (« *It wears, sir, as it grows* »), le Poète s'écrie « Oui, c'est une chose bien connue. Mais y a-t-il quelque rareté particulière, quelque étrangeté qui ne compte encore que peu d'exemples ? Voyez donc. » Entrent, par des portes différentes, un joaillier, un marchand et d'autres fournisseurs. « Ô magie de la générosité ! tous ces esprits, c'est ton pouvoir qui les a évoqués (*conjura to attend*). Je connais le marchand »

« *Ay that's well known ;
But what particular rarity ? what strange,
Which manifold record not matches ? See,
Magic of bounty ! all these spirits thy power
Hath conjur'd to attend. I know the merchant. »*

Marx évoque plus d'une fois *Timon d'Athènes*, comme Le *Marchand de Venise*, en particulier dans *L'Idéologie allemande*. Le chapitre sur le « Concile de Leipzig - Saint Max » y livre aussi, nous le préciserons, un court traité de l'esprit ou une

interminable théâtralisation des fantômes. Une certaine « Conclusion communiste ' » en appelle à *Timon d'Athènes*. La même citation réapparaîtra dans la première version de la *Contribution à la critique de l'économie politique*. Il s'agit d'une désincarnation spectralisante. Apparition du corps sans corps de l'argent : non pas du corps sans vie ou du cadavre, mais d'une vie sans vie personnelle et sans propriété individuelle. Non pas sans identité (le fantôme est un « qui », ce n'est pas du simulacre en général, il a une espèce de corps, mais sans propriété, sans droit de propriété « réelle » ou « personnelle »). Il faut analyser le propre de la propriété, et comment la *propriété (Eigentum)* générale de l'argent neutralise, désincarné, prive de sa différence toute propriété (*Eigentümlichkeit*) personnelle. Cette fantomalisation du propre, le génie de Shakespeare l'aura comprise il y a des siècles, et dite mieux que quiconque. *L'ingenium* de sa génialité paternelle sert de référence, de caution ou de confirmation dans la polémique, c'est-à-dire dans la guerre en cours - au sujet, justement, du spectre fiduciaire, de la valeur, de l'argent ou de son signe monétaire, l'or

« Shakespeare savait mieux que nos petits-bourgeois férus de théorie (*unser theoretisierender Kleinbürger*) combien l'argent, forme de la propriété la plus générale de toutes (*die allgemeinste Form des Eigentums*), a peu à voir avec les particularités de la personne (*mit der persönlichen Eigentümlichkeit*) [...]».

La citation fera aussi apparaître, bénéfique supplémentaire mais en vérité tout à fait nécessaire, une fétichisation théo-

1. K. Marx, F. Engels, *L'Idéologie allemande*, tr. fr. H. Auger, G. Badia, J. Baudrillard, R. Cartelle, Éditions sociales, 1968, pp. 262-263.

logisante, celle qui liera toujours irréductiblement l'idéologie à la religion (à l'idole ou au fétiche) comme à sa figure principale, une espèce de « dieu visible » auquel s'adressent l'adoration, la prière, l'invocation (*Thou visible god*). La religion, nous y reviendrons, n'a jamais été une idéologie parmi d'autres pour Marx. Ce que le génie d'un grand poète - et l'esprit d'un grand père - aura énoncé dans un éclair prophétique, allant d'un coup plus vite et plus loin, semble dire Marx, que nos petits confrères bourgeois en théorie économique, c'est le devenir-dieu de l'or, à la fois fantôme et idole, un dieu sensible. Après avoir marqué l'hétérogénéité entre la propriété de l'argent et la propriété *personnelle* (elles ont « si peu à faire » entre elles), Marx ajoute, précision non négligeable, me semble-t-il, qu'en vérité elles ne sont pas seulement *différentes* mais opposées (*entgegensetzt*). Et c'est alors que, coupant dans le corps du texte selon des choix qu'il faudrait analyser de près, il arrache un long passage de cette prodigieuse scène de *Timon d'Athènes* (acte IV, sc. III). Marx aime les mots de cette imprécation. Il ne faut jamais passer sous silence l'imprécation du juste. Il ne faut jamais la faire taire dans le texte le plus analytique de Marx. Une imprécation ne théorise pas, elle ne se contente pas de dire ce qui est, elle crie la vérité, elle promet, elle provoque. Ce n'est pas, son nom l'indique, autre chose qu'une prière. Cette prière flétrit, elle voue à la malédiction. Ces mots de l'imprécation, Marx se les approprie avec une jouissance dont les signes ne peuvent tromper. Déclarant sa haine du genre humain (« I am *Misanthropes, and hate mankind* »), avec la colère d'un prophète juif et parfois les mots mêmes d'Ézéchiël, Timon maudit la corruption, il jette l'anathème, il jure contre la prostitution : la prostitution devant l'or - et la prostitution de l'or même. Mais il prend le temps d'analyser, *cependant*, l'alchimie transfiguratrice, il dénonce le renver-

serrent des valeurs, la falsification, le parjure surtout dont il est la loi. On imagine la patience impatiente de Marx (plutôt que de Engels), alors qu'il transcrit de sa plume, *longuement* en allemand, l'emportement d'une imprécation prophétique

Autant de ceci rendra
Blanc le noir, beau le laid, vrai le faux
Noble le *vil*, jeune le vieux, vaillant le lâche...
Cet esclave jaune...
Sanctifiera la lèpre blanche...
Voilà de quoi remarier la veuve fourbue, et elle
Qui ferait lever la gorge aux gangreneux de l'hôpital,
Ceci l'embaume et l'épice
D'un avril nouveau...
... Toi, Dieu visible (*Thou visible god*),
Qui soudes étroitement les incompatibles
Et les forces au baiser.
sichtbare Gottheit,
Die du Unmöglichkeiten eng verbrüderst
Zum Kusz sie zwingst !

Parmi tous les traits de cette immense malédiction de la malédiction, Marx aura dû, dans l'économie d'une longue citation, effacer ceux qui nous importent le plus ici, par exemple les apories et le *double bind* qui emportent l'acte de jurer et de conjurer dans l'histoire même de la vénalité. Au moment d'inhumer l'or, une bêche à la main, le fossoyeur-prophète, tout sauf un humaniste, ne se contente pas d'évoquer la rupture des vœux, la naissance et la mort des religions (« *This yellow slave / Will knit and break religions ; bless the accurs'd ;* », « Ce jaune argent tramera et rompra les vœux,

1. Tr. fr., *ibid.*

bénira le maudit¹ ; ») ; Timon conjure aussi l'autre, il lui demande instamment de promettre, mais il conjure ainsi en parjurant et en avouant son parjure d'un seul et même geste bifide. En vérité, il conjure *en feignant la vérité, en feignant* au moins de faire promettre. Mais s'il feint de faire promettre, c'est en vérité de faire promettre de *ne pas* tenir la promesse, c'est-à-dire de ne pas promettre, tout en faisant semblant de promettre : de parjurer ou d'abjurer dans le moment même du serment ; puis dans la conséquence de la même logique, il conjure d'épargner les serments. Comme s'il disait en somme je vous en conjure, ne jurez pas, abjurez votre droit de jurer, renoncez à votre capacité de jurer, d'ailleurs on ne vous demande pas de serment, on vous demande d'être les non-assermentables que vous êtes (« *you are not oathable* » vous, les putains, vous qui êtes la prostitution même, vous qui vous donnez à l'or, vous qui vous donnez pour de l'or, vous qui vous destinez à l'indifférence générale, vous qui confondez dans l'équivalence le propre et l'impropre, le crédit et le discrédit, la foi et le mensonge, le « vrai et le faux », le serment, le parjure et l'abjuration, etc. Vous les putains de l'argent, vous iriez jusqu'à abjurer (*forswear*) votre métier ou votre vocation (de putain parjure) pour de l'argent. Comme une maquerelle renoncerait même à ses putains pour de l'argent.

Il y va de l'essence même de l'humanité. *Double bind* absolu au sujet du *bind* ou du *bond* mêmes. Malheur infini et chance incalculable du performatif - ici littéralement nommé (*aperform* », «*perform none* », ce sont les mots de Timon quand il conjure de *promettre de ne pas tenir une promesse*, appelant ainsi au parjure ou à l'abjuration). Force, comme faiblesse,

1. Shakespeare, *Timon d'Athènes*, tr. François-Victor Hugo, Bibliothèque de la Pléiade, t. 2, p. 1223.

d'un discours anhumain sur l'homme. Timon à Alcibiade (acte IV, sc. III)

« *Promise me friendship, but perform none : if thou wilt not promise, the gods plague thee, for thou art a man ! if thou dolt perform, confound thee, for thou art a man !* »

« Promets-moi ton amitié, mais ne tiens pas ta promesse. Si tu ne peux pas promettre, que les dieux te punissent d'être homme ! Si tu tiens ta promesse, qu'ils te confondent d'être un homme ! »

Puis à Phryné et à Timandra qui demandent de l'or - et si Timon en a davantage

Enough to make a whore forswear her trade, And to make whores a bawd. Hold up, you sluts, Your aprons mountant you are not oathable, Although, I know, you'll swear, terribly swear Into strong shudders and to heavenly agues The immortal gods that hear you, spare your oath, I'll trust to your conditions be whores still..)

« Assez pour faire renoncer (*forswear*) une putain à son commerce [plus littéralement ; assez pour abjurer son métier, son marché, sa profession, en tant qu'elle implique l'engagement d'une profession de soi], et une maquerelle à faire des putains. Drôlesses, tendez vos tabliers. A vous autres, on ne demande pas de serments [*you are not oathable* : vous n'êtes pas assermentées, assermentables] ; quoique vous soyez prêtes, je le sais, à jurer, à jurer effroyablement, au risque de faire frissonner d'un tremblement céleste les dieux immortels qui vous entendent. Épargnez-vous donc les serments (*spare your oaths*) : je me fie (*I'll trust*) à vos instincts. Soyez putains toujours » (*ibid.*).

S'adressant à la prostitution ou au culte de l'argent, au fétichisme ou à l'idolâtrie même, Timon se fie. Il fait foi, il croit, il veut *bienfaire crédit* (*I'll trust*), mais seulement dans

l'imprécation d'une hyperbole paradoxale : il affecte lui-même de faire foi à ce qui, au fond même de l'abjuration, au fond de ce qui n'est même pas capable ou digne du serment (« *you are not oathable* »), reste néanmoins fidèle à un instinct naturel, comme s'il y avait un engagement de l'instinct, une fidélité à soi de la nature instinctuelle, un serment de la nature vivante avant le serment de la convention, de la société ou du droit. Et c'est la fidélité à l'infidélité, la constance dans le parjure. Cette vie s'asservit régulièrement, on peut lui faire crédit (*trust*) à cet égard, elle se plie infailliblement à la puissance indifférente, à ce pouvoir d'indifférence mortelle qu'est l'argent. Diabolique, radicalement mauvaise en cela, la nature est prostitution, elle s'asservit fidèlement, on peut lui faire ici confiance, elle s'asservit à ce qui est la trahison même, le parjure, l'abjuration, le mensonge et le simulacre.

Qui ne sont jamais loin du spectre. C'est bien connu l'argent, et plus précisément le signe monétaire, Marx les a toujours décrits dans la figure de l'apparence ou du simulacre, plus précisément du fantôme. Il ne les a pas seulement décrits, il les a aussi définis mais la présentation figurale du concept semblait décrire quelque « chose » de spectral, c'est-à-dire « quelqu'un ». Quelle est la nécessité de cette présentation figurale ? Quel est son rapport au concept ? Est-il contingent ? Voilà la forme classique de notre question. Comme nous ne croyons ici à aucune contingence, nous en viendrons même à nous inquiéter de la forme classique (kantienne au fond) de cette question qui semble secondariser ou tenir à distance le schème figurai alors même qu'elle le prend au sérieux. La *Critique de l'économie politique*¹ nous explique comment l'exis-

1. *Contribution à la critique de l'économie politique*, II B, II c (Le numéraire. Le signe de valeur), tr. M. Husson, G. Badia, Éditions sociales, 1957, p. 77.

tente (*Dasein*) de la monnaie, le *Dasein* métallique, or ou argent, produit un *reste*. Ce reste n'est, il ne reste, justement, que l'ombre d'un grand nom : « *Was übrigbleibt ist magni nominis timbra.* » « Le corps de la monnaie n'est qu'une ombre (*nur noch ein Schatten*) ¹. » Tout le mouvement d'idéalisation (*Idealisierung*) que Marx décrit alors, qu'il s'agisse de monnaie ou d'idéologèmes, c'est une production de fantômes, d'illusions, de simulacres, d'apparences ou d'apparitions (*Scheindasein* du *Schein-Sovereign* et du *Schein-gold*). Plus loin, il rapprochera cette vertu spectrale de la monnaie de ce qui, dans le désir de thésaurisation, spéculait sur l'usage de l'argent *après la mort*, dans l'autre monde (*nach dem Tode in der ändern Welt z*). *Geld, Geist, Geiz* : comme si l'argent (*Geld*) était à la fois l'origine de l'esprit (*Geist*) et de l'avarice (*Geiz*). *Im Geld liegt der Ursprung des Geizes*, dit Pline cité par Marx aussitôt après. Ailleurs, l'équation entre *Gaz* et *Geist* vient s'ajouter à la chaîne ³, La métamorphose des marchandises (*Die Metamorphose der Waren*) était déjà un processus d'idéalisation transfigurante qu'on peut légitimement appeler spectroéti- que. Quand l'État émet le papier-monnaie à cours forcé, son intervention est comparée à une « magie » (*Magie*) qui transmue le papier en or. L'État paraît alors, car c'est une apparence, voire une apparition, il « semble maintenant, par la magie de cette estampille [celle qui marque l'or et imprime la monnaie] métamorphoser le papier en or (*scheint jetzt durch die Magie seines Stempels Papier in Gold zu verwandeln*) ⁴. Cette magie s'affaire toujours auprès des fantômes, elle fait

1. *Ibid.*

2. O.C., p. 95.

3. O.C., p. 97. C'est là une chaîne sémantique que nous avons analysée dans *Glas* (chez Hegel) et dans *De l'esprit, Heidegger et la question*.

4. O.C., pp. 86 et 96.

affaire avec eux, elle manipule ou s'affaire *elle-même*, elle devient une affaire, l'affaire qu'elle fait dans l'élément même de la hantise. Et cette affaire attire les croque-morts, ceux qui traitent les cadavres mais pour les voler, pour faire disparaître les disparus, ce qui reste la condition de leur « apparition ». Commerce et théâtre de fossoyeurs. Dans les époques de crise sociale, quand le « *nervus rerum* » social est, dit Marx, « enterré (*bestattet*) auprès du corps dont il est le nerf », l'enfouissement spéculatif du trésor n'enterre qu'un « métal inutile », privé de son âme d'argent (*Geldseele*). Cette scène de l'enfouissement ne rappelle pas seulement la grande scène du cimetière et des fossoyeurs dans *Hamlet*, quand l'un d'entre eux suggère que l'oeuvre du « *grave-maker* » dure plus longtemps que toute autre : jusqu'au jugement dernier. Cette scène de l'enfouissement de l'or évoque une fois de plus, et plus précisément encore, Timon d'Athènes. Dans la rhétorique funéraire de Marx, le « métal inutile » du trésor devient après l'enterrement comme la cendre refroidie (*ausgebrannte Asche*) de la circulation, comme son *caput mortuum*, son résidu chimique. Dans son élucubration, dans son délire nocturne (*Hirngespinnst*), l'avare, le thésauriseur, le spéculateur devient un martyr de la valeur d'échange. Il n'échange plus parce qu'il rêve d'un échange pur. (Et nous verrons plus tard comment l'apparition de la valeur d'échange, dans *Le Capital*, c'est justement une apparition, on dirait une vision, une hallucination, une apparition *proprement* spectrale si cette figure ne nous interdisait de parler ici proprement du propre.) L'homme au trésor se conduit alors en alchimiste (*alchimistisch*), il spéculé sur les fantômes, les « elixirs de vie », la « pierre philosophale ». La spéculation est toujours fascinée, envoûtée par le spectre. Que cette alchimie reste vouée à l'apparition du spectre, à la hantise ou au retour des revenants, cela apparaît dans la littéralité d'un texte que les traductions parfois négligent. Lorsque, dans ce même passage, Marx décrit la transmutation, il y va de la

hantise. Ce qui opère de façon alchimique, ce sont des échanges ou des mélanges de revenants, des compositions ou des conversions *follement spectrales*. Le lexique de la hantise et des revenants (*Spuk, spuken*) occupe le devant de la scène. Ce qu'on traduit par « fantasmagorie d'une folle alchimie » (« La forme fluide de la richesse et sa forme pétrifiée, élixir de vie et pierre philosophale, s'entremêlent dans la fantasmagorie d'une folle alchimie c'est « [...] *spuken alchimistisch toll durcheinander* »

Bref, et nous y reviendrons sans cesse, Marx n'aime pas plus les fantômes que ses adversaires. Il ne veut pas y croire. Mais il ne pense qu'à ça. Il croit assez à ce qui est supposé les distinguer de la réalité effective, de l'effectivité vivante. Il croit pouvoir les opposer, comme la mort à la vie, comme les vaines apparences du simulacre à la présence réelle. Il croit assez à la frontière de cette opposition pour vouloir dénoncer, chasser ou exorciser les spectres, mais par l'analyse critique, non par quelque contre-magie. Mais comment distinguer entre l'analyse qui s'en prend à la magie et la contre-magie qu'elle risque d'être encore ? Nous nous poserons encore cette question, par exemple à propos de *L'Idéologie allemande*. Le « Concile de Leipzig - Saint Max » (Stirner) y organise aussi, rappelons-le encore avant d'y revenir plus tard, une *irrésistible* mais interminable chasse au fantôme (*Gespenst*) et au revenant (*Spuk*). *Irrésistible* comme une critique efficace mais aussi comme une compulsion, *interminable* comme on le dit d'une analyse, et le rapprochement n'aurait sans doute rien de fortuit.

Cette hostilité envers les fantômes, une hostilité terrifiée qui se défend parfois de la terreur par l'éclat de rire, c'est peut-être ce que Marx aura toujours eu en commun avec ses adversaires. Il aura aussi voulu *conjur*er les fantômes, et tout

1. O.C., p. 98.

ce qui n'était ni la vie ni la mort, à savoir la ré-apparition d'une apparition qui jamais ne sera ni l'apparaître ni le disparu, ni le phénomène ni son contraire. Il aura voulu conjurer le fantôme *comme* les conjurés de la vieille Europe auxquels le *Manifeste* déclare la guerre. Si inexpiable que reste cette guerre, et si nécessaire cette révolution, il se conjure *avec eux* pour *exorciser* la spectralité du spectre. Et c'est aujourd'hui, ce sera peut-être demain notre problème.

2. Car « conjuration » signifie *d'autre part* « conjurement » (*Beschwörung*), à savoir l'exorcisme magique qui, au contraire, tend à expulser l'esprit maléfique qui aurait été appelé ou convoqué (OED : « *The exorcising of spirits by invocation* », « *the exercise of magical or occult influence* ».)

Une conjuration, c'est d'abord une alliance, certes, parfois une alliance politique, plus ou moins secrète, sinon tacite, un complot ou une conspiration. Il s'agit de neutraliser une hégémonie ou de renverser un pouvoir. (Au Moyen Age, *conjuratio* désignait aussi la foi jurée par laquelle les bourgeois s'associaient, parfois contre un prince, pour fonder les villes franches.) Dans la société occulte des conjurés, certains sujets, individuels ou collectifs, représentent des forces et s'allient au nom d'intérêts communs pour combattre un adversaire politique redouté, c'est-à-dire aussi pour le conjurer. Car conjurer, cela veut dire *aussi* exorciser : tenter à la fois de détruire et de dénier une force maligne, démonisée, diabolisée, le plus souvent un esprit maléfique, un spectre, une sorte de fantôme qui revient ou risque encore de revenir *post mortem*. L'exorcisme conjure le mal selon des voies elles aussi irrationnelles et selon des pratiques magiques, mystérieuses, voire mystifiantes. Sans exclure, bien au contraire, la procédure analytique et la rationalisation argumentative, l'exorcisme consiste à répéter sur le mode de l'incantation que le mort est bien mort. Il procède *par formules*, et parfois les formules théoriques jouent ce rôle

avec une efficacité d'autant plus grande qu'elle donne le change sur leur nature magique, leur dogmatisme autoritaire, l'occulte pouvoir qu'elles partagent avec ce qu'elles prétendent combattre.

Mais l'exorcisme efficace ne fait semblant de constater la mort que pour mettre à mort. Comme le ferait un médecin légiste, il déclare la mort mais c'est ici pour la donner. On connaît bien cette tactique. La forme constative tend à rassurer. Le constat est efficace. Il veut et doit l'être *en effet*. C'est *effectivement* un performatif. Mais l'effectivité ici se fantomalise elle-même. Il s'agit en effet d'un performatif qui 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. Il parle au nom de la vie, il prétend savoir ce que c'est. Qui le sait mieux qu'un vivant ? semble-t-il dire sans rire. Il cherche à (se) convaincre là où il (se) fait peur : voilà que ce qui se tenait en vie, (se) dit-il, n'est plus vivant, cela ne reste pas efficace dans la mort même, soyez tranquilles. (Il s'agit là d'une façon de ne pas vouloir savoir ce que tout vivant sait sans apprendre et sans savoir, à savoir que le mort peut être parfois plus puissant que le vivant ; et c'est pourquoi interpréter une philosophie comme philosophie ou comme ontologie de la vie, ce n'est jamais simple, ce qui veut dire que c'est toujours trop simple, incontestable, comme ce qui va de soi, mais si peu convaincant au fond, aussi peu que la tautologie, une tauto-ontologie assez hétérologique, celle de Marx ou de quiconque, qui ne reconduira tout à la vie qu'à la condition d'y inclure la mort et l'altérité de son autre sans laquelle elle ne serait pas ce qu'elle est.) Bref il s'agit souvent 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.

Chapitre 2

Conjurer - le marxisme

« *The time is out of joint* » : la formule parle du temps, elle dit aussi *le* temps, mais elle se réfère singulièrement à *ce* temps, à *ces* temps, à un « ce temps-ci », le temps de ce temps-ci, le temps de ce monde qui fut pour Hamlet un « notre temps », seulement un « ce monde-ci », cette époque et nulle autre. Ce prédicat *dit* quelque chose du temps et le *dit* au présent du verbe *être* (*The time is out of joint*), mais s'il le dit *alors*, en cet autre temps, au passé simple, une fois dans le passé, comment cela vaudrait-il pour tous les temps. Autrement dit, comment peut-il revenir et se présenter de nouveau, à nouveau, comme le nouveau ? Comment peut-il être là, de nouveau, quand son temps n'est plus là ? Comment peut-il valoir pour toutes les fois où l'on tente de dire « notre temps » ? Dans une proposition prédicative qui se réfère au temps, et plus précisément à la forme-présent du temps, le présent grammatical du verbe *être*, à la troisième personne de

l'indicatif, semble offrir une hospitalité prédestinée au retour de tous les esprits, mot qu'il suffit d'écrire au pluriel pour y dire la bienvenue aux spectres. *Être*, et surtout quand sous l'infinitif on sous-entend être *présent*, ce n'est pas un mot d'esprit mais c'est le mot de l'esprit, *c'est* son premier corps verbal.

Un temps du monde, aujourd'hui, par ces temps-ci, un nouvel « ordre mondial » cherche à stabiliser un dérèglement nouveau, nécessairement nouveau, en installant une forme d'hégémonie sans précédent. Il s'agit donc, mais comme toujours, d'une forme de guerre inédite. Elle ressemble, au moins, à une grande « conjuration » contre le marxisme, un « *conjurement* » du marxisme : encore une fois, encore une tentative, une nouvelle, toujours nouvelle mobilisation pour lutter contre lui, contre ce et contre ceux qu'il représente et continuera de représenter (l'idée d'une nouvelle Internationale), et pour combattre une Internationale en l'exorcisant.

Très nouvelle et si ancienne, la conjuration paraît à la fois puissante et, comme toujours, inquiète, fragile, angoissée. L'ennemi à conjurer, pour les conjurés, se nomme certes le marxisme. Mais on a peur désormais de ne plus le reconnaître. On tremble à l'hypothèse qu'à la faveur de l'une de ces métamorphoses dont Marx a tant parlé (« métamorphose » fut toute sa vie durant l'un de ses mots favoris), un nouveau « marxisme » n'ait plus la figure sous laquelle on s'était habitué à l'identifier et à le mettre en déroute. On n'a peut-être plus peur des marxistes, mais on a encore peur de certains non-marxistes qui n'ont pas renoncé à l'héritage de Marx, des crypto-marxistes, des pseudo- ou des para-« marxistes » qui seraient prêts à prendre la relève sous des traits ou des guillemets que les experts angoissés de l'anti-communisme ne sont pas entraînés à démasquer.

Outre les raisons que nous venons d'en donner, il nous faudra privilégier encore cette figure de la conjuration pour

d'autres raisons. Elles se sont déjà annoncées. Dans les deux concepts de conjuration (*conjuration* et *conjurement*, *Ver Schwörung* et *Beschwörung*), nous devons prendre en compte une autre signification essentielle. C'est celle de l'acte qui consiste à jurer, à prêter serment, donc à promettre, à décider, à prendre une *responsabilité*, bref à s'engager de façon performative. Et de façon plus ou moins secrète, donc plus ou moins publique, là où cette frontière entre le public et le privé se déplace sans cesse, restant moins assurée que jamais, comme celle qui permettrait d'identifier le politique. Et si cette frontière capitale se déplace, c'est que le médium dans lequel elle s'institue, à savoir le médium des média même (l'information, la presse, la télé-communication, la techno-télé-discursivité, la techno-télé-iconicité, ce qui assure et détermine en général *l'espace* de l'espace public, la possibilité même de la *res publica* et la phénoménalité du politique), cet élément même n'est ni vivant ni mort, ni présent ni absent, il spectralise. Il ne relève pas de l'ontologie, du discours sur l'être de l'étant ou sur l'essence de la vie ou de la mort. Il requiert ce que nous appelons donc, par économie plutôt que pour faire un mot, *l'hantologie*. Catégorie que nous tiendrons pour irréductible, et d'abord à tout ce qu'elle rend possible, l'ontologie, la théologie, l'onto-théologie positive ou négative.

Cette dimension de l'interprétation performative, c'est-à-dire d'une interprétation qui transforme cela même qu'elle interprète, jouera un rôle indispensable dans ce que je voudrais dire ce soir. Une interprétation qui transforme ce qu'elle interprète, voilà une définition du performatif qui est aussi peu orthodoxe au regard de la *speech act theory* qu'au regard de la XIe des Thèses sur Feuerbach (« Les philosophes n'ont fait *qu'interpréter* le monde de différentes manières, ce qui importe, c'est de le *transformer*. » *Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert; es kommt aber drauf an, sie zu verändern*).

Si je prends la parole à l'ouverture d'un colloque aussi impressionnant, ambitieux, nécessaire ou risqué, d'autres diraient historique ; si, après de longues hésitations, et malgré les limites évidentes de ma compétence, j'ai néanmoins accepté l'invitation dont m'a honoré Bernd Magnus, ce n'est pas en premier lieu pour tenir un discours philosophique et savant. C'est d'abord pour ne pas fuir une responsabilité. Plus précisément : pour soumettre à votre discussion quelques hypothèses sur la nature d'une telle responsabilité. Quelle est la nôtre ? En quoi est-elle historique ? Et qu'a-t-elle à voir avec tant de spectres

Personne, me semble-t-il, ne peut le *contester* : une dogmatique cherche à installer son hégémonie mondiale dans des conditions paradoxales et suspectes. Il y a aujourd'hui dans le monde un discours *dominant*, ou plutôt en passe de devenir dominant, au sujet de l'œuvre et de la pensée de Marx, au sujet du marxisme (qui est peut-être autre chose), au sujet de toutes les figures passées de l'Internationale socialiste et de la révolution universelle, au sujet de la destruction plus ou moins lente du modèle révolutionnaire d'inspiration marxiste, au sujet de l'effondrement rapide, précipité, récent des sociétés qui ont tenté de le mettre en oeuvre au moins dans ce que nous appellerons pour l'instant, en citant encore le *Manifeste*, la « vieille Europe », etc. Ce discours dominateur a souvent la forme maniaque, jubilatoire et incantatoire que Freud assignait à telle phase dite triomphante dans le travail du deuil. L'incantation se répète et se ritualise, elle tient et se tient à des formules, comme le veut toute magie animiste. Elle revient à la rengaine et au refrain. Au rythme d'un pas cadencé, elle clame : 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 !

Si cette hégémonie tente d'installer son orchestration dogmatique dans des conditions suspectes et paradoxales, c'est

d'abord parce que cette conjuration triomphante s'efforce en vérité de dénier, et pour cela de se dissimuler, que jamais, au grand jamais dans l'histoire, l'horizon de ce dont on célèbre la survie (à savoir tous les vieux modèles du monde capitaliste et libéral) n'a été aussi sombre, menaçant et menacé. Et plus historique », entendons par là inscrit dans un moment absolument inédit d'un processus qui n'en est pas moins soumis à une loi d'itérabilité.

Que faisons-nous en parlant, dès ces premiers mots, d'un discours tendanciellement *dominant* et d'une évidence *incontestable* à son sujet ?

Au moins *deux choses*. Nous recourons évidemment à des concepts reçus : 1. celui d'hégémonie (« discours *dominant* ») et 2. celui de témoignage (« évidence *incontestable* »). Il nous faudra en rendre compte et les justifier.

1. Nous nous sommes implicitement référés, surtout pour parler de ce que personne ne songerait à contester, je présume, à ce qui organise et commande partout la manifestation publique, le témoignage dans l'espace public. Il s'agit d'un ensemble constitué au moins par *trois* lieux ou dispositifs indissociables de notre culture.

a) Il y a d'abord la culture dite plus ou moins proprement politique (les discours officiels des partis et des politiciens au pouvoir dans le monde, à peu près partout où prévalent des modèles occidentaux, la parole ou la rhétorique de ce qu'on appelle en France la « classe politique »).

b) Il y a aussi la culture confusément qualifiée de mass-médiatique : « communications » et interprétations, production sélective et hiérarchisée de l'« information » sur des canaux dont la puissance s'est accrue de façon absolument inédite à un rythme qui coïncide précisément, sans doute de manière non

fortuite, avec celui de la chute des régimes à modèle marxiste à laquelle il a puissamment contribué mais - et ce n'est pas moins important - sous des formes, des modes d'appropriation et à une vitesse qui affectent aussi de façon essentielle le concept même de l'espace public dans les démocraties dites libérales ; et au centre de ce colloque la question de la télé-technologie, de l'économie et du pouvoir médiatiques, dans leur dimension irréductiblement spectrale, devrait traverser toutes les discussions. Que peut-on faire de schèmes marxistes pour en traiter aujourd'hui - théoriquement et pratiquement - et donc pour les changer ? Pour le dire d'un mot qui résumerait au fond la *position* que je vais défendre (et ce que j'avance ici, pardonnez-moi de redire ce souci, correspond plus à une *prise de parti* qu'au travail qu'elle appelle, présuppose ou préfigure), ces schèmes paraissent à la fois indispensables et insuffisants dans leur forme actuelle. Marx est un des rares penseurs du passé à avoir pris au sérieux, du moins dans son principe, l'indissociabilité originaire de la technique et du langage, donc de la télé-technique (car tout langage est une télé-technique). Mais ce n'est en rien le dénigrer, c'est même parler dans ce que nous oserons encore appeler *l'esprit de Marx* ; c'est presque le citer littéralement dans ses propres prévisions, c'est *prendre acte* et *confirmer* que de dire : quant à la télé-technique, c'est-à-dire aussi quant à la science, il ne pouvait accéder à l'expérience et aux anticipations qui sont aujourd'hui les nôtres.

c) Il y a enfin la culture savante ou académique, notamment celle des historiens, des sociologues et des politologues, des théoriciens de la littérature, des anthropologues, des philosophes, en particulier des philosophes du politique, dont le discours est lui-même relayé par l'édition académique, commerciale mais aussi médiatique en général. Car il n'échappera à personne que les trois lieux, formes et pouvoirs de la culture que nous venons d'identifier (le discours expressément

politique de la « classe politique », le discours médiatique et le discours intellectuel, savant ou académique) sont plus que jamais soudés par les mêmes appareils ou par des appareils indissociables. Ces appareils sont sans doute complexes, différentiels, conflictuels, surdéterminés. Mais quels que soient entre eux les conflits, les inégalités ou les surdéterminations, ils communiquent et concourent à chaque instant vers le point de la plus grande force pour assurer l'hégémonie ou l'impérialisme en question. Ils le font grâce à la médiation de ce qu'on appelle précisément les médias au sens le plus large, le plus mobile et, compte tenu de l'accélération des avancées techniques, le plus envahissant de ce terme. L'hégémonie politico-économique, comme la domination intellectuelle ou discursive passe, comme elle ne l'avait jamais fait ni à un tel degré ni sous ces formes auparavant, par le pouvoir technomédiatique - c'est-à-dire par un pouvoir qui à la fois, de façon différenciée et contradictoire, *conditionne et met en danger* toute démocratie. Or c'est un pouvoir, un ensemble différencié de pouvoirs qu'on ne peut analyser et éventuellement combattre, soutenir ici, attaquer là, sans tenir compte de tant d'effets *spectraux*, de la nouvelle vitesse *d'apparition* (entendons ce mot au sens fantomatique) du simulacre, de l'image synthétique ou prothétique, de l'événement virtuel, du *cyberspace* et de l'arraisonnement, des appropriations ou spéculations qui déploient aujourd'hui des puissances inouïes. À la question de savoir si Marx et ses héritiers nous ont aidés à penser et à traiter ce phénomène, si nous disions que la réponse est à la fois *oui* et *non*, *oui* à tel égard, *non* à tel autre, et qu'il faut filtrer, sélectionner, différencier, re-structurer les questions, c'est seulement pour annoncer, de façon trop préliminaire, le ton et la forme générale de nos conclusions, à savoir qu'il *faut assumer l'héritage* du marxisme, en assumer le plus « vivant », c'est-à-dire, paradoxalement, ce qui n'en a pas fini de remettre sur le chantier la question de la vie, de l'esprit ou du spectral,

de la-vie-la-mort au-delà de l'opposition entre la vie et la mort. Cet héritage, il faut le réaffirmer en le transformant aussi radicalement que ce sera nécessaire. Cette réaffirmation serait à la fois fidèle à quelque chose qui résonne dans l'appel de Marx - disons encore dans l'esprit de son injonction - et conforme au concept de l'héritage en général. L'héritage n'est jamais un *donné*, c'est toujours une tâche. Elle reste devant nous, aussi incontestablement que, avant même de le vouloir ou de le refuser, nous sommes des héritiers, et des héritiers endeuillés, comme tous les héritiers. En particulier de ce qui s'appelle marxisme. *Être*, ce mot dans lequel nous voyions plus haut le mot de l'esprit, cela veut dire, pour la même raison, *hériter*. Toutes les questions au sujet de l'être ou de ce qu'il y a à être (ou à ne pas être : *or not to be*) sont des questions d'héritage. Il n'y a aucune ferveur passéiste à le rappeler, aucune saveur traditionaliste. La réaction, le réactionnaire ou le réactif, ce sont seulement des interprétations de la structure d'héritage. Nous *sommes* des héritiers, cela ne veut pas dire que nous *avons* ou que nous *recevons* ceci ou cela, que tel héritage nous enrichit un jour de ceci ou de cela, mais que *l'être* de ce que nous sommes *est* d'abord héritage, que nous le voulions et le sachions ou non. Et que, Hölderlin le dit si bien, nous ne pouvons qu'en *témoigner*. Témoigner, ce serait témoigner de ce que nous *sommes* en tant que nous en *héritons*, et, voilà le cercle, voilà la chance ou la finitude, nous héritons de cela même qui nous permet d'en témoigner. Hölderlin appelle cela, lui, le langage, « le plus dangereux des biens », donné à l'homme « afin qu'il témoigne avoir hérité /ce qu'il est (*damit er zeuge, was er sei/geerbt zu haben*) ¹ ».

1. Cette esquisse fragmentaire de Hölderlin (1800) est citée par Heidegger dans *Hölderlin und das Wesen der Dichtung (Gesamtausgabe, Bnd IV, Klostermann, 1981, p. 35)*, tr. fr. par H. Corbin, dans Heidegger, *Approche de Hölderlin*, Gallimard, 1973, pp. 44-45.

2. Quand nous avançons, au moins à titre d'hypothèse, que le dogme au sujet de la fin du marxisme et des sociétés marxistes est aujourd'hui, tendanciellement, un « discours dominant », nous parlons encore, bien entendu, dans le code marxiste. Nous ne devons pas dénier ou dissimuler le caractère problématique de ce geste. Certains n'auront pas tout à fait tort d'y dénoncer un cercle ou une pétition de principe. Nous nous fions en effet, au moins provisoirement, à cette forme d'analyse critique que nous avons héritée du marxisme dans une situation donnée, et pourvu qu'elle soit déterminable, et déterminée comme celle d'un antagonisme socio-politique, une force hégémonique paraît toujours représentée par une rhétorique et par une idéologie dominantes, quels que soient les conflits de forces, la contradiction principale ou les contradictions secondaires, les surdéterminations ou les relais qui peuvent ensuite compliquer ce schéma - et donc nous appeler à suspecter la simple opposition du dominant et du dominé, voire la détermination ultime des forces en conflit, voire, plus radicalement, que la force soit toujours plus forte que la faiblesse (Nietzsche et Benjamin nous ont encouragés à en douter, chacun à sa manière, et surtout ce dernier quand il associa le « matérialisme historique » à l'héritage, justement, de quelque « faible force messianique ¹ »). Héritage critique : on peut ainsi, par exemple,

1. Benjamin le fait dans un texte qui nous intéresse ici, entre tant et tant d'autres choses, par ce qu'il dit, en son début, de l'automate. Nous nous référerons plus d'une fois à la figure de l'automate, notamment quand nous en viendrons à ce que *Le Capital* décrit d'une certaine *table* : figure de la valeur marchande, spectre autonome et automate à la fois, l'origine irréductible des capitalisations sinon *du* capital. Ici Benjamin commence par évoquer « la légende de l'automate capable de répondre, dans une partie d'échecs, à chaque coup de son partenaire et de s'assurer le succès de la partie ». Cet automate repose aussi sur une « table » qu'un système de miroirs donne l'illusion de traverser. Puis il

parler de discours *dominant ou* de représentations et d'idées *dominantes*, et se référer ainsi à un champ conflictuel hiérarchisé sans nécessairement souscrire au concept de classe sociale par lequel Marx a si souvent déterminé, en particulier dans *L'Idéologie allemande*, les forces qui se disputent l'hé-

cherche « une réplique » (*Gegenstück*) philosophique de ce « dispositif » (*Apparatur*). C'est « la poupée appelée " matérialisme historique " » « Elle peut hardiment défier qui que ce soit si elle prend à son service la théologie, aujourd'hui, on le sait, petite et laide et qui, au demeurant, n'ose plus se montrer. » Le paragraphe suivant nomme le messianisme ou, plus précisément, messianique sans messianisme, une « faible force messianique » (*eine schwache messianische Kraft*, souligne Benjamin). Citons ce passage pour ce qui y consonne, malgré bien des différences et toutes proportions gardées, avec ce que nous essaierons de dire ici d'un certain dénuement messianique, dans une logique spectrale de l'héritage et des générations, mais une logique tournée, dans un temps hétérogène et disjoint, vers l'avenir non moins que vers le passé. Ce que Benjamin appelle *Anspruch* (prétention, appel, interpellation, adresse) n'est pas loin de ce que nous suggérons sous le mot *d'injonction* : « Le passé apporte avec lui un index secret (*heimlichen Index*) qui le renvoie à la délivrance (*Erlösung*). [...] Il existe une entente secrète (*geheime Verabredung*) entre les générations passées et la nôtre. Sur Terre nous avons été attendus. À nous, comme à chaque génération précédente, fut accordée une faible force messianique sur laquelle le passé fait valoir une prétention (*Anspruch*). Cette prétention, il est juste de ne la point négliger. Quiconque professe le matérialisme historique sait pour quelles raisons [en sait quelque chose : *Der historische Materialist weisz darum*]. » (*Über den Begriff der Geschichte*, dans *Illuminationen*, Suhrkamp, 1977, pp. 251-252, tr. fr. - ici légèrement modifiée -, par M. de Gandillac, *Thèses sur la philosophie de l'histoire*, dans Benjamin, *L'Homme, le langage et la Culture*, Denoël-Gonthier, 1971, pp. 183-184). Il faudrait citer et relire ici toutes ces pages - denses, énigmatiques, brûlantes -, jusqu'à l'allusion finale à l'écharde (l'éclat, l'esquille : *Splitter*) que le messianique inscrit dans le corps de l'à-présent (*Jetztzeit*) et jusqu'à la « porte étroite » pour le passage du Messie, à savoir chaque « seconde ». Car « pour les juifs l'avenir ne devint pas néanmoins un temps homogène et vide ». (O. C, p. 196.)

gémonie Et même tout simplement l'État. Quand, par exemple, évoquant l'histoire des idées, le *Manifeste* déclare que les « idées dominantes » (*die herrschenden Ideen*) d'une époque n'ont jamais été que les idées de la « classe dominante » (*der herrschenden Klasse*), il n'est pas interdit à une critique sélective de filtrer l'héritage de cet énoncé pour en garder ceci plutôt que cela. On peut continuer à parler de domination dans un champ de forces en suspendant non seulement la référence à ce support ultime que serait l'identité et l'identité à soi d'une classe sociale mais même en suspendant le crédit accordé à ce que Marx appelle l'idée, la détermination de la superstructure comme idée, représentation idéelle ou idéologique, voire la forme discursive de cette représentation. D'autant plus que le concept d'idée implique cette irréductible genèse du spectral que nous projetons de ré-examiner ici.

Mais gardons provisoirement, pour ce moment très préliminaire de notre introduction, le schème du discours dominant. Si un tel discours tend aujourd'hui à l'emporter sur la nouvelle scène du géo-politique (dans la rhétorique politicienne, dans le consensus médiatique, sur la partie la plus visible et sonore de l'espace intellectuel ou académique), c'est celui qui diagnostique sur tous les tons, avec une assurance imperturbable, non seulement la fin des sociétés construites sur un modèle marxiste mais la fin de toute la tradition marxiste, voire de la référence à l'oeuvre de Marx, pour ne pas dire la fin de l'histoire tout court. Tout cela serait enfin venu à terme dans l'euphorie de la démocratie libérale et de l'économie de marché. Ce discours triomphant paraît relativement homogène, le plus souvent dogmatique, parfois politiquement équivoque, et, comme les dogmatismes, comme toutes les conjurations, secrètement inquiet et manifestement inquiétant. Le protocole de notre conférence évoque l'exemple du livre de Francis

Fukuyama, *La Fin de l'histoire et le Dernier Homme*¹. Ne s'agirait-il pas d'un nouvel évangile, le plus bruyant, le plus médiatique, le *plus* « *successful* » au sujet de la mort du marxisme comme fin de l'histoire ? Cet ouvrage ressemble souvent, il est vrai, au sous-produit consternant et tardif d'une « *footnote* » : *Nota bene* pour un certain Kojève qui méritait mieux. Pourtant ce livre n'est pas aussi mauvais ou aussi naïf que le laisserait croire une exploitation effrénée qui l'exhibe comme la plus belle vitrine idéologique du capitalisme vainqueur dans une démocratie libérale enfin parvenue à la plénitude de son idéal, sinon de sa réalité. En fait, bien que pour l'essentiel il reste, dans la tradition de Léo Strauss, relayée par Allan Bloom, l'exercice scolaire d'un lecteur jeune, appliqué, mais tardif de Kojève (et de quelques autres), ce livre, il faut le reconnaître, est ici ou là plus que nuancé : parfois même suspensif jusqu'à l'indécision. Aux questions qu'il élabore à sa manière, il lui arrive d'ajouter ingénument, pour ne pas être pris en faute, ce qu'il appelle une « réponse de gauche » à une « réponse de droite² ». Il mériterait donc une analyse très serrée. Nous devons nous en tenir ce soir à ce qui concerne la *structure générale* d'une thèse indispensable, justement dans la structure même de sa logique, dans la formule de sa formule, à la conjuration anti-marxiste.

À dessein, bien entendu, nous l'avons appelée il y a un instant un « évangile ».

Pourquoi un évangile ? Pourquoi la formule serait-elle ici néo-testamentaire ? Ce livre prétend apporter une « réponse positive » à une question dont la formation et la formulation ne sont jamais interrogées pour elles-mêmes. C'est la question de savoir si une « histoire de l'humanité cohérente et orientée »

1. *The End of History and the Last Man*, The Free Press, New York, 1992, traduit et publié *la même année* par D.A. Canal, Flammarion.

2. O. C., p. 22.

finira par conduire » ce que l'auteur appelle tranquillement, énigmatiquement, de façon à la fois pudique et impudente, « la plus grande partie de l'humanité » vers la « démocratie libérale »¹. Bien sûr, en répondant « oui » à la question ainsi formée, Fukuyama avoue, sur la même page, ne pas ignorer tout ce qui permet d'en douter. Les deux guerres mondiales, les horreurs du totalitarisme - nazi, fasciste et stalinien -, les massacres de Pol Pot, etc. On peut supposer qu'il aurait accepté d'étendre cette liste désastreuse. Il ne le fait pas, on se demande pourquoi et si cette limitation est contingente ou insignifiante. Mais selon un schéma qui organise de bout en bout l'argumentation de cet étrange plaidoyer, tous ces cataclysmes (terreur, oppression, répression, extermination, génocide, etc.), ces « événements » ou ces « faits » appartiendraient *a l'empiricité*, au « flot empirique des événements de cette seconde moitié de siècle »², ils resteraient des phénomènes « empiriques » accrédités par des « témoignages empiriques »³. Leur accumulation ne démentirait en rien l'orientation *idéale* de la plus grande partie de l'humanité vers la démocratie libérale. Comme *telle*, comme *telos* d'un progrès, cette orientation aurait la forme d'une finalité idéale. Tout ce qui paraît la contredire relèverait de l'empiricité historique, si massive et catastrophique et mondiale et multiple et récurrente soit-elle. Même si on admettait la simplicité de cette distinction sommaire entre la réalité empirique et la finalité idéale, il resterait encore à savoir comment cette orientation absolue, ce *telos* anhistorique de l'histoire donne lieu, très précisément *de nos jours*, en ce temps-ci, de *notre temps*, à un événement dont Fukuyama parle comme d'une « bonne nouvelle » et qu'il date très explicitement de l'« évolution la plus remarquable de ce

1. O.C., p. 13.

2. O.C., p. 96.

3. O.C., pp. 21, 169, 324 et *passim*.

dernier quart du XX^e siècle » (p. 13). Il reconnaît, certes, que ce qu'il décrit comme l'effondrement des dictatures mondiales de droite ou de gauche n'a pas toujours « ouvert la voie à des démocraties libérales stables ». Mais il croit pouvoir affirmer que, à cette date, et c'est la « bonne nouvelle », une nouvelle datée, « " la ° démocratie libérale reste la seule aspiration politique cohérente qui relie différentes régions et cultures tout autour de la terre ». Cette « évolution vers la liberté politique dans le monde entier » aurait été selon Fukuyama « toujours accompagnée », c'est son mot [selon la traduction française pour « *sometimes followed sometimes preceded* »] par « une révolution libérale dans la pensée économique ' ». L'alliance de la démocratie libérale et du « libre marché », voilà, c'est encore le mot de l'auteur et ce n'est pas seulement un bon mot, la « bonne nouvelle » de ce dernier quart de siècle. Cette figure évangélique est remarquablement insistante. Comme elle prévaut ou prétend prévaloir à l'échelle géo-politique, elle mérite d'être au moins soulignée.

(Nous allons donc la souligner, ainsi que celle de la Terre promise qui en est à la fois proche et dissociée pour deux raisons que nous ne pourrions ici qu'indiquer entre parenthèses. *D'une pan*, ces figures bibliques jouent un rôle qui paraît excéder le simple cliché rhétorique dont elles ont l'apparence. *D'autre pan*, elles appellent d'autant plus l'attention que, de façon non fortuite, la plus grande concentration symptomatique ou métonymique de ce qui reste irréductible dans la conjoncture mondiale où s'inscrit aujourd'hui la question « Où va le marxisme ? » (« *Whither marxism ?* ») a son lieu, sa figure ou la figure de son lieu, au Moyen-Orient : trois autres eschatologies messianiques y mobilisent toutes les forces du

monde et tout l'«ordre mondial » dans la guerre sans merci qu'elles se livrent, directement ou indirectement ; elles mobilisent simultanément, pour les mettre en oeuvre et à l'épreuve, les vieux concepts d'État et d'État-Nation, du droit international, des forces télé-techno-médio-économiques et scientifico-militaires, c'est-à-dire les forces spectrales les plus archaïques et les plus modernes. Il faudrait analyser, dans l'ampleur sans limite de leurs enjeux historiques, depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale, en particulier depuis la fondation de l'État d'Israël, les violences qui de toute part l'ont précédée, constituée, accompagnée et suivie, *à lafois* en conformité *et* au mépris d'un droit international qui paraît donc aujourd'hui à *lafois plus* contradictoire, imparfait et donc plus insuffisant, perfectible et nécessaire que jamais. Une telle analyse ne pourra plus ne pas accorder un rôle déterminant à cette guerre des eschatologies messianiques pour ce que nous résumerons par ellipse sous l'expression « appropriation de Jérusalem ». La guerre pour l'« appropriation de Jérusalem » est aujourd'hui la guerre mondiale. Elle a lieu partout, c'est le monde, c'est aujourd'hui la figure singulière de son être « *out of joint* ». Or, toujours de façon trop elliptique, disons que pour déterminer dans ses prémisses radicales la violence moyen-orientale comme déchaînement des eschatologies messianiques et combinatoire infinie des saintes alliances (il faut mettre ce mot au pluriel pour rendre compte de ce qui fait tourner dans ces alliances le triangle des trois religions dites du Livre), le marxisme reste à la fois indispensable et structurellement insuffisant : encore nécessaire *mais* pourvu qu'on le transforme et l'adapte à de nouvelles conditions et à une autre pensée de l'idéologique, pourvu qu'on le plie à analyser l'articulation nouvelle des causalités techno-économiques et des fantômes religieux, la dépendance du juridique au service de pouvoirs socio-économiques ou d'États qui eux-mêmes ne sont jamais totalement indépendants au regard du capital (mais il n'y a plus, il n'y

a jamais eu *le* capital, ni *le* capitalisme, seulement des capitalismes - d'État ou privés, réels ou symboliques, toujours liés à des forces spectrales - des *capitalisations* plutôt dont les antagonismes sont irréductibles).

Cette transformation et cette ouverture du marxisme sont conformes à ce que nous appelions il y a un instant *l'esprit du marxisme*. Si l'analyse de type marxiste reste indispensable, donc, elle paraît radicalement insuffisante là où l'ontologie marxiste qui fonde le projet de science ou de critique marxiste comporte *aussi elle-même, et doit comporter, il le faut*, malgré tant de dénégations modernes ou post-modernes, une eschatologie messianique. À ce titre du moins, paradoxalement, et bien qu'elle en participe nécessairement, elle ne saurait être *simplement* classée parmi les idéologèmes ou les théologèmes dont elle appelle la critique ou la démystification. À dire cela, nous ne prétendons pas que cette eschatologie messianique commune et aux religions qu'elle critique et à la critique marxiste doive être simplement déconstruite. Si elle leur est commune, à la différence près du contenu (mais aucune d'elles ne peut accepter, bien entendu, cette *epokhè* du contenu, alors que nous la tenons ici pour essentielle au messianique en général, comme pensée de l'autre et de l'événement à venir), c'est aussi que sa structure formelle de promesse les déborde ou les précède. 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 messianique, même, sans messianisme, une idée de la justice - que nous distinguons toujours du droit et même des droits de l'homme - et une idée de la démocratie - que nous distinguons de son concept actuel et de ses prédicats déterminés aujourd'hui. (Je me permets de renvoyer ici à *Force de loi* et à *L'Autre Cap*.) Mais voilà peut-

être ce qu'il faut maintenant penser et penser autrement pour se demander où va, c'est-à-dire aussi où *conduire* le marxisme où le conduire en l'interprétant, ce qui ne peut aller sans transformation, et non où il peut nous conduire tel qu'il est ou tel qu'il aura été.

Retour à la rhétorique *néo-évangélique* de Fukuyama

« [...] nous nous attendons tellement à ce que le futur nous apporte des nouvelles catastrophiques à propos de la santé et de la sécurité des politiques démocratiques que nous avons parfois du mal à reconnaître les *bonnes nouvelles* lorsqu'elles nous arrivent. Et pourtant, la *bonne nouvelle* est arrivée ' ».

L'insistance néo-évangélique est significative à plus d'un titre. Un peu plus bas, cette figure chrétienne croise l'annonce juive de la Terre promise. Mais pour s'en écarter aussitôt. Si le développement de la physique moderne n'est pas pour rien dans l'avènement de la bonne nouvelle, notamment, nous dit Fukuyama, en ce qu'elle se lie à une technologie permettant l'« accumulation infinie des richesses » et l'« homogénéisation croissante de toutes les sociétés humaines », c'est « en premier lieu » parce que cette « technologie confère des avantages militaires décisifs aux pays qui la détiennent ² ». Or si elle est essentielle et indispensable à l'avènement ou à la « bonne nouvelle » proclamée par Fukuyama, cette donnée physico-technico-militaire ne nous conduit, dit-il, qu'aux portes de cette « Terre promise »

« Mais si les sciences physiques modernes nous guident vers les portes de cette " Terre promise " que paraît être la

1. O.C., p. 13. Je souligne.

2. O.C., pp. 14-15.

démocratie libérale, elles ne nous les font pas franchir, parce qu'il n'y a aucune raison économiquement nécessaire pour que l'avancement de l'industrialisation doive produire la liberté politique » (p. 15).

Veillons à ne pas surinterpréter mais prenons au sérieux l'insistance de cette rhétorique. Que semble-t-elle nous dire ? Que le langage de la Terre promise, et donc de la Terre promise mais encore refusée (à Moïse) est, à *M* seul du moins, plus ajusté au matérialisme de la physique et de l'économisme. Si l'on tient compte du fait que Fukuyama associe un certain discours juif de la Terre promise à l'impuissance du matérialisme économiste ou du rationalisme de la science physique ; si l'on tient compte du fait qu'ailleurs il traite comme exception négligeable le fait que ce qu'il appelle tranquillement « le monde islamique » ne rentre pas dans un « consensus général » qui, dit-il, semble se dégager autour de la « démocratie libérale ' », on peut former une hypothèse, au moins, sur l'angle que Fukuyama choisit de privilégier dans le triangle eschatologique. Le modèle de l'État libéral qu'il revendique explicitement, ce n'est pas seulement celui de Hegel, du Hegel de la lutte pour la reconnaissance, c'est celui d'un Heel qui privilégie la « vision chrétienne ». Si « l'existence de l'Etat est la venue de Dieu dans le monde », comme le dit *La Philosophie du droit* invoquée par Fukuyama, cette venue a le sens d'un événement chrétien. La Révolution française aurait été « l'évé-

1. O.C., p. 245. « Mais aujourd'hui, en dehors du monde islamique, un consensus général semble se dégager, qui accepte la légitimité des prétentions de la démocratie libérale à être la forme la plus rationnelle de gouvernement... » Réglant ainsi par préterition, et comme en passant, *aujourd'hui*, le problème d'une exception islamique, une remarque aussi sommaire et négligente en dit long. On y reconnaît l'eau dans laquelle ce discours trempe son alliage d'intolérance et de confusion.

nement qui prit la vision chrétienne d'une société libre et égalitaire, et l'apporta ici-bas sur la terre ' ». Cette fin de l'Histoire est essentiellement une eschatologie chrétienne. Elle consonne avec le discours actuel du pape sur la communauté européenne : destinée à devenir un État ou un super-État chrétien, cette communauté relèverait donc encore de quelque Sainte-Alliance. Elle n'est donc pas sans rapport avec l'alliance dont parlait en toutes lettres le *Manifeste* qui y nommait aussi le pape. Après avoir distingué entre le modèle anglo-saxon de l'État libéral (Hobbes, Locke) et le « libéralisme » hégélien qui poursuit d'abord la « reconnaissance rationnelle », Fukuyama distingue entre deux gestes de Kojève. Lorsque celui-ci décrit la perfection de l'État universel et homogène, il s'inspire trop de Locke et d'un modèle anglo-saxon critiqué par Hegel. En revanche, il a raison quand il affirme que l'Amérique d'après la guerre ou la Communauté européenne constituent « la réalisation parfaite de l'État universel et homogène, l'État de la reconnaissance universelle z ».

C'est-à-dire, par conséquent, en toute logique, un État chrétien. Une Sainte-Alliance.

On n'opposera pas d'évidence vulgairement « empirique » à ces prédications prédictives et prédictibles. Nous retrouverons le problème de l'empiricité dans un instant. Si l'on tient compte, aujourd'hui, en Europe, de la date de ces déclarations, celles de Kojève *et* celles de Fukuyama, on a plus de mal à plaider les circonstances atténuantes pour un livre publié et largement traduit en 1992. Et précisons encore que c'est au nom d'une interprétation chrétienne de la lutte pour la reconnaissance ³ et donc de l'État universel, et donc de l'exemplaire Communauté européenne, que l'auteur de *La Fin de l'histoire et le Dernier*

1. O.C., p. 233 *et passim*.

2. O.C., p. 237. Nous y revenons dans un instant.

3. O.C., p. 233.

Homme (l'homme chrétien) critique Marx et propose de corriger son économisme matérialiste, de le « compléter » : il y manquerait ce « pilier » hegeliano-chrétien de la reconnaissance ou cette composante « thymotique » de l'âme. L'État universel et homogène, celui de la fin de l'Histoire, devrait reposer sur le « pilier double de l'économie et de la reconnaissance ¹ ». Comme au temps du *Manifeste*, une alliance européenne se forme dans la hantise de ce qu'elle exclut, combat ou refoule. Fin de cette parenthèse. La portée - passée ou future - de ce néo-évangélisme se précisera plus tard.)

Le matérialisme économiste ou le matérialisme de la physique moderne devraient ainsi, dans cette logique, céder la place au langage spiritualiste de la « bonne nouvelle ». Fukuyama juge donc nécessaire de recourir à ce qu'il appelle « l'explication non matérialiste qu'il [Hegel] propose de l'histoire, fondée sur ce qu'il appelait la " lutte pour la reconnaissance " ». En vérité, tout le livre s'inscrit dans l'axiomatique indiscutée de ce schéma simplifié - et fortement christianisé - de la dialectique du maître et de l'esclave dans la *Phénoménologie de l'esprit*. La dialectique du désir et de la conscience est néanmoins présentée, avec une confiance imperturbable, comme la continuation d'une théorie platonicienne du *thymos*, relayée jusqu'à Hegel et au-delà de lui, par une tradition qui passerait, malgré tant de différences et de débats entre toutes ces pensées politiques, par Machiavel, Hobbes, Locke, etc. La conception angle-saxonne du libéralisme moderne serait à cet égard aussi exemplaire. Elle aurait en effet cherché à exclure toute cette *megalothymia* (propre à Staline, à Hitler et à Saddam Hussein ²), même si « le désir de reconnaissance reste

1. O.C., p. 238.

2. O.C., pp. 223-224.

omniprésent sous la forme résiduelle de *l'isothymia* ». Toute contradiction serait levée dès lors qu'un État saurait conjuguer ce que Fukuyama appelle les deux « piliers », celui de la rationalité économique *et* celui du *thymos* ou du désir de reconnaissance. Ce serait le cas, et *la chose serait arrivée*, selon Kojève, du moins tel qu'il est interprété - et approuvé - par Fukuyama. Celui-ci crédite Kojève d'avoir fait une « constatation juste » (traduction française pour « *important truth* ») « en affirmant que l'Amérique d'après-guerre ou les membres de la Communauté européenne constituaient la réalisation parfaite de l'État universel et homogène, l'État de la reconnaissance universelle ² ».

Soulignons ces mots (« constatation juste », « *important truth* ». Us traduisent assez bien la naïveté sophistiquée ou le sophisme grossier qui donnent son mouvement, son ton aussi à un tel livre. Ils le privent aussi de toute crédibilité. Car Fukuyama veut tirer argument de tout : de la « bonne nouvelle » comme événement empirique et prétendument constatable (c'est la « constatation juste », l'« importante vérité » de la « réalisation parfaite de l'État universel ») *et/ou* de la « bonne nouvelle » comme simple annonce d'un idéal régulateur *encore inaccessible* qu'on ne saurait mesurer à aucun événement historique et surtout à aucun échec dit « empirique ».

D'une part, l'évangile du libéralisme politico-économique a besoin de *l'événement* de la bonne nouvelle qui consiste en ce qui se serait *effectivement* passé (ce qui s'est passé en cette fin de siècle, en particulier, la prétendue mort du marxisme et la prétendue réalisation de l'État de la démocratie libérale). Il ne peut pas se passer du recours à l'événement, mais comme, *d'autre part*, l'histoire effective et tant d'autres réalités d'apparence empirique contredisent cet avènement de la démocratie

1. O.C., p. 238.

2. O.C., p. 237.

libérale parfaite, il faut en même temps poser cette perfection comme un simple idéal régulateur et transhistorique. Selon que cela l'avantage et sert sa thèse, Fukuyama définit la démocratie libérale tantôt comme une réalité effective, tantôt comme un simple idéal. L'événement, c'est tantôt la réalisation, tantôt l'annonce de la réalisation. Tout en prenant au sérieux l'idée qu'une annonce ou une promesse constituent des événements irréductibles, nous devons cependant veiller à ne pas confondre ces deux types d'événement. Une pensée de l'événement, voilà sans doute ce qui manque le plus à un tel discours.

Si nous insistons tant depuis le début sur la logique du fantôme, c'est qu'elle fait signe vers une pensée de l'événement qui excède nécessairement une logique binaire ou dialectique, celle qui distingue ou oppose *effectivité* (présente, actuelle, empirique, vivante - ou non) et *idéarité* (non-présence régulatrice ou absolue). Cette logique de l'effectivité paraît d'une pertinence limitée. La limite n'est pas nouvelle, certes, elle se marque depuis toujours aussi bien dans l'idéalisme anti-marxiste que dans la tradition du « matérialisme dialectique ». Mais elle paraît mieux que jamais démontrée aujourd'hui par ce qui se passe de fantastique, fantomatique, « synthétique », « prothétique », virtuel, dans l'ordre scientifique, et donc technomédiatique, et donc public ou politique. Elle est rendue plus manifeste aussi par ce qui inscrit la vitesse d'une virtualité irréductible à l'opposition de l'acte et de la puissance dans l'espace de l'événement, dans l'événementialité de l'événement.

Faute de ré-élaborer une pensée de l'événement, Fukuyama oscille confusément entre deux discours inconciliables. Bien qu'il croie à sa réalisation effective (c'est l'« importante vérité »), Fukuyama n'est pas gêné pour opposer néanmoins *l'idéarité de cet idéal* démocrate-libéral à tous les témoignages qui montrent massivement que ni les États-Unis ni la Communauté européenne n'ont atteint la perfection de l'État universel

ou de la démocratie libérale, et ne l'ont même approchée, si on peut dire, de très loin. (Et comment ignorer d'ailleurs la guerre économique qui fait rage aujourd'hui et entre ces deux blocs et à l'intérieur de la Communauté européenne ? Comment minimiser les conflits du Gatt et tout ce qui s'y concentre, les stratégies complexes du protectionnisme le rappellent chaque jour, sans parler de la guerre économique avec le Japon et de toutes les contradictions qui travaillent le commerce de ces pays riches avec le reste du monde, les phénomènes de paupérisation et la férocité de la « dette extérieure », les effets de ce que le *Manifeste* appelait aussi l'« épidémie de la surproduction » et l'« état de barbarie momentanée » qu'elle peut induire dans des sociétés dites civilisées, etc. ? Pour analyser ces guerres et la logique de ces antagonismes, une problématique de tradition marxienne sera longtemps indispensable. Longtemps et pourquoi pas toujours ? Nous disons bien une problématique de tradition marxienne, dans son ouverture et dans la transformation constante qui aurait dû et qui devra la caractériser, non la dogmatique marxiste liée aux stases et aux appareils de l'orthodoxie.)

Comme il ne peut nier sans ridicule toutes les violences, les injustices, les manifestations tyranniques ou dictatoriales de ce qu'il nomme la « *megalothymia* » (la démesure ou la dissymétrie dans le désir d'être reconnu comme le maître), comme il doit concéder qu'elles font rage dans le monde capitaliste d'une démocratie libérale bien imparfaite, comme ces « faits » contredisent la « constatation » qu'il avait pourtant qualifiée de « juste » (c'est son « importante vérité »), Fukuyama n'hésite pas à faire glisser un discours sous un autre. À l'annonce de la « bonne nouvelle » *de fait*, à son événement effectif, phénoménal, historique et empiriquement constatable, il substitue l'annonce d'une bonne nouvelle *idéale*, inadéquate à toute empiricité, la bonne nouvelle téléo-eschatologique. Dès lors qu'il doit ainsi la déshistoriciser, il y reconnaît le langage d'une

n'arriverait autrement, hypothèse qu'on ne peut jamais exclure, bien entendu), il serait facile, trop facile de montrer qu'elle est l'impossible même, et que cette *condition de possibilité* de l'événement est aussi sa *condition d'impossibilité*, comme ce concept étrange du messianisme sans contenu, du messianisme sans messianisme, qui nous guide ici comme des aveugles. Mais il serait tout aussi facile de montrer que sans cette expérience de l'impossible, il vaudrait mieux renoncer et à la justice et à l'événement. Ce serait encore plus juste ou plus honnête. Il vaudrait mieux renoncer aussi à tout ce qu'on prétendrait encore sauver dans la bonne conscience. Il vaudrait mieux avouer le calcul économique et déclarer toutes les douanes que l'éthique, l'hospitalité ou les divers messianismes installeraient encore aux frontières de l'événement pour cribler l'arrivant.]

Revenons à Fukuyama. Ce qui est plus original qu'indiscutable, dans sa logique, c'est que cet idéal, il ne le pose pas comme un idéal régulateur infini et le pôle d'une tâche ou d'une approximation sans fin, encore que souvent, autre incohérence, il déclare que cette « tendance actuelle vers le libéralisme », malgré ses « retours en arrière » « est destinée à (*«promises to»*) triompher à long terme ¹ ». Cet idéal, Fukuyama le considère aussi comme un événement. Parce qu'il serait *déjà arrivé*, parce que l'idéal se serait déjà *présenté* sous sa forme d'idéal, cet événement aurait dès maintenant marqué la fin d'une histoire finie. Cet idéal est à la fois *infini et fini* : *infini*, puisqu'il se distingue de toute réalité empirique déterminée ou reste une tendance « à long terme », il est néanmoins *fini* puisqu'il est arrivé, déjà, comme idéal, et que

1. O.C., p. 246.

l'histoire est dès lors achevée. C'est pourquoi ce livre se définit aussi comme hégélien *et* marxiste, comme une sorte d'exercice dans la discipline de ces deux maîtres de la fin de l'histoire, Hegel et Marx. Après avoir fait comparaître et entendu les deux maîtres à sa manière - un peu expéditive, il faut le dire -, le disciple a fait son choix. Il écrit

« Hegel aussi bien que Marx croyaient que l'évolution des sociétés humaines n'était pas infime, mais s'achèverait le jour où l'humanité aurait mis au point une forme de société qui satisferait ses besoins les plus profonds et les plus fondamentaux. Les deux penseurs avaient établi une ° fin de l'Histoire " : pour Hegel, c'était l'État libéral ; pour Marx, la société communiste¹. »

Le disciple a donc choisi entre les deux maîtres : c'est le penseur de l'État libéral. Dans une tradition chrétienne, nous l'avons déjà vu ², mais aussi, que cela paraisse ou non conséquent avec ce christianisme essentiel, dans une tradition naturaliste.

Il faudrait ici analyser minutieusement telle ou telle page à laquelle nous devons nous contenter de faire allusion, non sans en avoir cité au moins quelques phrases. Par exemple celles-ci

« En fin de compte, il peut paraître impossible de parler d' "Histoire ", et encore plus d'" Histoire universelle ", sans référence à un critère transhistorique permanent, c'est-à-dire sans la référence à la nature. L'" histoire " n'est pas une donnée, ni simplement un catalogue de tout ce qui s'est produit dans le passé, mais un effort délibéré d'abstraction

1. O.C., p. 12.

2. O.C., p. 233.

par lequel nous séparons ce qui est important de ce qui ne l'est pas ¹ [...]. »

Tradition solide et durable d'une logique selon laquelle naturalisme et téléologisme se fondent l'un dans l'autre. Fukuyama rejette ce qu'il considère sereinement comme des « témoignages " empiriques " que nous offre le monde contemporain ». « Nous devons au contraire, poursuit-il, examiner directement et explicitement la nature des critères transhistoriques qui permettent d'évaluer le caractère bon ou mauvais de tout régime ou système social¹. » La mesure de toutes choses a un seul nom : le critère *transhistorique et naturel* auquel finalement Fukuyama propose de tout mesurer s'appelle « l'homme en tant qu'Homme ». Un peu comme s'il n'avait jamais rencontré aucune question inquiétante sur un tel Homme, ni lu un certain Marx, ni le Stirner sur lequel s'acharne *L'Idéologie allemande* quant à l'abstraction proprement fantomatique d'un tel concept d'homme, sans parler de Nietzsche (constamment caricaturé et réduit à quelques misérables stéréotypes : par exemple le « relativiste » ! et non le penseur d'un « dernier homme » qu'il a si souvent nommé comme tel), sans parler de Freud (évoqué une seule fois comme celui qui met en doute la « dignité humaine » en réduisant l'homme à des « pulsions sexuelles profondément cachées ⁴ »), sans parler de Husserl - simplement passé sous silence - ou de Heidegger (qui ne serait que le « successeur » de Nietzsche le relativiste ⁵) sans parler de quelques penseurs encore plus

1. O.C., pp. 168-169.

2. O.C., p. 169. Les guillemets autour de « empiriques » disparaissent quand il est question des « témoignages empiriques de défis à la démocratie », p. 324.

3. O.C., p. 169. Littéralement répété p. 324.

4. O.C., p. 336.

5. O.C., p. 373.

proches de nous et d'abord, et surtout, sans parler d'un certain Hegel, dont le moins qu'on puisse dire, c'est qu'il n'est pas un philosophe de l'homme naturel et transhistorique. Si la référence à Hegel domine ce livre, elle n'est jamais troublée par cette évidence. Pour définir cette entité supposée naturelle, anhistorique et abstraite, cet homme en tant qu'Homme dont il parle tranquillement, Fukuyama prétend en revenir à ce qu'il appelle « le premier homme », c'est-à-dire « l'homme naturel ». Sur le concept de nature, sur la généalogie de ce concept, Fukuyama paraît d'ailleurs silencieux (presque autant que Marx, il faut le dire, même si le traitement critique que celui-ci fait subir à ces concepts abstraits de la Nature et de l'Homme en tant qu'homme reste riche et fécond). Et quand, pour parler de cet « homme naturel », Fukuyama prétend recourir à une dialectique « entièrement non matérialiste » issue de ce qu'il appelle « un philosophe de synthèse nouveau qui s'appellerait Hegel-Kojève », *l'artefact* qu'il nous propose paraît *si inconsistant* (au sens français aussi bien qu'anglais de ce terme) que nous renoncerons à lui consacrer trop de temps ce soir. Au-delà de sa naïveté philosophique, sans doute faut-il le traiter justement comme un *artefact*, un montage symptomatique qui répond, pour la rassurer, à une demande, on dirait presque à une commande. Il doit sans doute son succès à cette confusion apaisante et à cette logique opportuniste de la « bonne nouvelle » qu'elle fait passer opportunément en contrebande.

Malgré tout cela, il ne serait, semble-t-il, ni juste ni même intéressant d'accuser Fukuyama du sort fait à son livre. Il vaudrait mieux se demander pourquoi ce livre, avec la « bonne nouvelle » qu'il prétend apporter, est devenu un tel gadget médiatique, et pourquoi il fait fureur sur tous les supermarchés idéologiques d'un Occident angoissé. On y achète ce livre comme une ménagère se jette sur le sucre et sur l'huile, quand

il en reste, aux premières rumeurs de guerre. Pourquoi cette amplification médiatique ? Et comment un discours de ce type est-il recherché par ceux qui ne chantent la victoire du capitalisme libéral et son alliance prédestinée avec la démocratie que pour se dissimuler, et d'abord à eux-mêmes, que jamais ce triomphe n'a été aussi critique, fragile, menacé, voire à certains égards catastrophique, et au fond endeuillé ? Endeuillé de ce que le spectre de Marx représente encore aujourd'hui, et qu'il s'agirait de conjurer de façon jubilatoire et maniaque (phase nécessaire dans un travail du deuil non réussi, selon Freud), mais aussi virtuellement endeuillé de lui-même. En se dissimulant tous ces échecs et toutes ces menaces, on voudrait se dissimuler le potentiel - force et virtualité - de ce qu'on appellera le principe, et même, toujours dans la figure de l'ironie, *l'esprit* de la critique marxiste. Cet *esprit* de la critique marxiste, qui paraît aujourd'hui plus indispensable que jamais, nous serions tenté de le distinguer et du marxisme comme ontologie, système philosophique ou métaphysique, comme « matérialisme dialectique ' », et du marxisme comme

1. Dans un ouvrage remarquable à tant d'égards, et dont je prends connaissance, malheureusement, après avoir écrit ce texte-ci, Etienne Balibar rappelle que la formule « matérialisme dialectique » ne fut employée dans sa lettre ni par Marx ni par Engels (*La Philosophie de Marx*, La Découverte, 1993, p. 4). Parmi tous les apports précieux d'un livre qui interprète aussi et déplace de façon très dense toute une histoire du marxisme (et notamment du marxisme français des dernières décennies), je relèverai schématiquement ceux qui m'importent ici de plus près. 1. La nécessité de prendre en compte le motif de l'« injonction » de Marx (le mot revient régulièrement, pp. 19, 20, 24, etc.). 2. Le thème du monde « enchanté » comme monde des valeurs marchandes (p. 59 et suiv.) autour du « sensible suprasensible » (dont nous parlerons plus bas). 3. La catégorie de l'imminence - messianique ou non, mais anutopique- (pp. 38, 39, 69, 118), et surtout celle de « transition », catégorie « entrevue par Marx » comme « figure politique de la " non-

matérialisme historique ou comme méthode, et du marxisme incorporé dans des appareils de parti, dans des États ou dans une Internationale ouvrière. Mais nous le distinguerons aussi de ce que nous pourrions appeler pour faire vite une déconstruction, là où celle-ci en tout cas n'est plus seulement une *critique* et où les questions qu'elle pose à toute critique et même à toute question n'ont jamais été en position ni de s'identifier ni surtout de s'opposer symétriquement à quelque chose comme le marxisme, à l'ontologie ou à la critique marxistes.

Si un discours du type de celui de Fukuyama joue efficacement le rôle de brouillage et de dénégation doublement endeuillée qu'on attend de lui, c'est que, habilement pour les uns, grossièrement pour les autres, il opère un tour de passe-passe : d'une part (*d'une main*), il accrédite une logique de l'événement empirique dont il a besoin quand il s'agit de constater la défaite enfin finale des États dits marxistes et de tout ce qui barre l'accès à la Terre promise des libéralismes économique et politique, mais d'autre part (*de l'autre main*),

contemporanéité " à soi du temps historique, mais qui demeure inscrite par lui dans le *provisoire* » (p. 104). (Sur la « transition » et la non-contemporanéité, cf. *supra*, pp 50-51). Bien entendu, ce n'est pas dans une note de dernière minute que l'on peut engager une discussion ou préciser un accord. Pour commencer à le faire, il faudrait ajuster ce que je tente de dire ici, sous ces mots, de la *philosophie* ou de l'*ontologie* de Marx (ce qui reste déconstructible dans ses philosophèmes) à ce qu'avance Balibar dans *La Philosophie de Marx* : « il n'y a pas et il n'y aura jamais de philosophie marxiste » (p. 3), ce qui ne doit pas empêcher de « chercher [...] les philosophies de Marx » (p. 7). Comme ce que j'appelle ici la philosophie ou l'ontologie de Marx n'appartient pas exactement à l'espace ou au niveau d'énoncés analysés par Balibar, les protocoles d'une discussion, où qu'elle conduise, demanderaient une longue et minutieuse élaboration. Mais j'espère que de tels protocoles sont lisibles, au moins à l'état implicite, dans un essai aussi schématique et préliminaire que celui-ci.

au nom de l'idéal transhistorique et naturel, il discrédite cette même logique de l'événement dit empirique, il doit la suspendre pour ne pas mettre au compte de cet idéal et de son concept ce qui précisément les contredit de façon si cruelle en un mot tout *le mal*, tout ce qui *ne va pas bien* dans les États capitalistes et dans le libéralisme, dans un monde dominé par des forces, étatiques ou non, dont l'hégémonie est liée à cet idéal prétendument transhistorique ou naturel (disons plutôt naturalisé). Des grandes figures de ce qui va si mal dans le monde aujourd'hui, nous dirons un mot tout à l'heure. Quant au tour de passe-passe entre l'histoire et la nature, entre l'empiricité historique et la transcendantalité téléologique, entre la prétendue réalité empirique de l'événement et l'idéalité absolue du *telos* libéral, il ne peut être déjoué qu'à partir d'une nouvelle pensée ou d'une nouvelle expérience de l'événement, et d'une autre logique de son rapport au fantomatique. Nous nous en approcherons plus tard. La logique de cette nouveauté ne s'oppose pas nécessairement à l'ancienneté du plus ancien.

Mais encore une fois, il ne faudrait pas être injuste avec ce livre. Si de tels ouvrages restent fascinants, leur incohérence même et parfois leur affligeante primitivité jouent un rôle de signal symptomatique dont il faut tenir le meilleur compte. Éveillant notre attention à une géo-politique des enjeux idéologiques du moment, les déployant à la mesure du marché culturel mondial, ils ont le mérite de nous rappeler à cette complication anachronique à laquelle j'ai fait allusion tout à l'heure. Précisons. Si tous les thèmes de la fin (fin de l'histoire, fin de l'homme, figure du « dernier homme », entrée dans un certain post-marxisme, etc.) faisaient partie, dès le début des années 1960, de la culture élémentaire des philosophes de ma génération, nous n'en sommes pas aujourd'hui à leur simple et immobile répétition. Car il est vrai aussi que de cet événement de fond il n'était pas possible de déduire, encore moins

de dater cet autre événement, cette autre série d'événements en cours et encore inanalysés qui survinrent, trois décennies plus tard, à un *rythme* que personne au monde ne pouvait calculer d'avance, pas même quelques mois auparavant. (En 1981, alors que j'étais emprisonné à Prague par le pouvoir d'alors, je me disais avec un sentiment naïf de quasi-certitude « cette barbarie peut durer des siècles... »). C'est cette événementialité-là qu'il faut penser mais c'est elle qui résiste le mieux à ce qu'on appelle le concept, sinon la pensée. Et on ne la pensera pas tant qu'on se fiera à la simple opposition (idéale, mécanique ou dialectique) de la présence réelle du présent réel ou du présent vivant et de son simulacre fantomatique, à l'opposition de l'effectif (*wirklich*) et du non effectif, c'est-à-dire aussi tant qu'on se fiera à une temporalité générale ou à une temporalité historique faite de l'enchaînement *successif* de présents identiques à eux-mêmes et d'eux-mêmes contemporains.

À la fois jubilante et angoissée, maniaque et endeuillée, souvent obscène dans son euphorie, cette rhétorique néolibérale nous oblige donc à interroger une événementialité qui s'inscrit dans l'écart entre le moment où l'inéluctable d'une certaine fin s'est annoncé et l'effondrement effectif des États ou des sociétés totalitaires qui se donnaient la figure du marxisme. Ce temps de latence, que personne n'a pu se représenter, encore moins calculer d'avance, ce n'est pas seulement un milieu temporel. Aucune chronologie objective et homogène ne saurait le mesurer. Un ensemble de transformations de tous ordres (en particulier des mutations technoscientifico-économico-médiatiques) excèdent aussi bien les données traditionnelles du discours marxiste que celles du discours libéral qui s'oppose à lui. Même si nous avons hérité de quelques ressources essentielles pour en projeter l'analyse, il faut d'abord reconnaître que ces mutations perturbent les systèmes onto-théologiques ou les philosophies de la technique

comme tels. Elles dérangent les philosophies politiques et les concepts courants de la démocratie ; elles obligent à reconsidérer tous les rapports entre l'État et la nation, l'homme et le citoyen, le privé et le public, etc.

C'est là qu'une autre pensée de l'historicité nous appellerait au-delà du concept métaphysique d'histoire et de fin de l'histoire, qu'il soit dérivé de Hegel ou de Marx. C'est là qu'on pourrait mettre en oeuvre de façon plus exigeante les deux temps du post-scriptum kojévien sur la post-histoire et sur les animaux post-historiques. Il faut prendre en compte, certes, le baroquisme parfois génial, souvent naïvement farceur de Kojève. Fukuyama ne le fait pas assez, même si l'ironie de certaines provocations ne lui a pas tout à fait échappé. Mais il aurait aussi fallu analyser en toute rigueur les nombreuses articulations chronologiques et logiques de cette longue et célèbre *footnote*. Kojève, il nous le confie dans le post-scriptum de cette Note, se rend en 1959 au Japon. (Il y a une tradition, une « spécialité française » des diagnostics péremptoires au retour d'un voyage éclair dans un pays lointain dont on ne parle même pas la langue et dont on ne sait à peu près rien. Péguy raillait déjà ce travers quand Lanson osa s'autoriser d'un voyage de quelques semaines aux États-Unis). Au retour de cette visite de haut fonctionnaire de la Communauté européenne, Kojève conclut que la civilisation japonaise « post-historique » s'est engagée dans des voies diamétralement opposées à la « voie américaine », et ceci en raison de ce qu'il nomme alors, avec cette désinvolture profonde, loufoque et pataphysicienne dont il a certes le génie mais dont il faut aussi lui laisser la responsabilité, le « snobisme à l'état pur » du formalisme culturel de la société japonaise. Mais il n'en maintient pas moins ce qui compte le plus à ses yeux, à savoir son diagnostic antérieur sur la post-histoire proprement américaine. Simplement, il aura dû réviser quelque chose dans un incroyable et indécent tableau : les États-Unis comme « stade

final du " communisme " marxiste ». Ce que Kojève remet seulement en question, c'est l'idée que cette fin américaine représente, si l'on peut dire, l'ultime figure de l'ultime, à savoir de « la fin hegelo-marxiste de l'Histoire » comme présent et non comme avenir. Révisant et contestant sa première hypothèse, Kojève en vient à penser qu'il y aurait une fin encore plus finale de l'histoire, plus eschatologique que la *happy end* américaine (voire californienne, il le dit quelque part), et ce serait la plus qu'extrême extrémité japonaise (dans la concurrence des deux capitalismes dont la guerre aura inauguré, ne l'oublions pas, l'ère de la destruction atomique !). Selon Kojève, le stade final du communisme dans les États-Unis d'après la guerre réduit bien, comme il se doit, l'homme à l'animalité. Mais il y a encore plus chic, plus « snob », il y a un *nec plus ultra* dans la fin de l'histoire, et ce serait la post-historicité japonaise. Celle-ci réussirait, grâce au « snobisme » de sa culture, à garder l'homme post-historique de son retour à la naturalisé animale. Néanmoins, il faut y insister, malgré le repentir qui lui a fait penser, après son voyage de 1959, que le japon va *plus loin*, si on peut dire, dans sa course *après* la fin de l'histoire, Kojève ne remet pas en cause sa description du retour de l'homme à l'animalité dans les États-Unis d'après la guerre. Description extravagante, non parce qu'elle compare des hommes à des animaux, mais en premier lieu parce qu'elle met une imperturbable et arrogante méconnaissance au service d'effets douteux ; et c'est sur ce point qu'il conviendrait de comparer l'impudence de Kojève à l'incantation de ceux qui, comme Fukuyama, chantent (Kojève, lui, ne chante pas) « l'universalisation de la démocratie libérale occidentale comme point final du gouvernement humain » et la victoire d'un capitalisme qui aurait « résolu avec succès » le « problème des classes ' », etc. Pourquoi et

1. Cité par Michel Surya, dans « La puissance, les riches et la charité »,

comment Kojève pouvait-il penser que les États-Unis avaient déjà atteint le « stade final du ° communisme r marxiste » ? Que croyait-il, que voulait-il y percevoir ? L'appropriation, en abondance, de tout ce qui peut répondre au besoin ou au désir : l'annulation de l'écart entre désir et besoin suspend tout excès, tout désajustement, en particulier dans le travail. Rien d'étonnant à ce que cette fin du désajustement (de l'être « *out of joint* ») « préfigure » un « éternel présent ». Mais quoi de l'écart entre cette préfiguration et ce qu'elle représente avant sa présence même ?

« [...] Pratiquement [ce " pratiquement " est la signature grand-guignolesque de ce sentencieux verdict], tous les membres d'une " société sans classes ° peuvent s'y approprier dès maintenant [1946] tout ce que bon leur semble, sans pour autant travailler plus que le coeur ne le leur dit. Or plusieurs voyages comparatifs effectués (entre 1948 et 1958) aux États-Unis et en URSS m'ont donné l'impression que si les Américains font figure de Sino-Soviétiques enrichis, c'est parce que les Russes et les Chinois ne sont que des Américains encore pauvres, d'ailleurs en voie de rapide enrichissement. J'ai été porté à en conclure que *l'American way of life* était le genre de vie propre à la période post-historique, la présence actuelle des États-Unis dans le Monde préfigurant le futur " éternel présent " de l'humanité tout entière. Ainsi le retour de l'Homme à l'animalité apparaissait non plus comme une possibilité encore à venir, mais comme une certitude déjà présente. C'est à la suite d'un récent voyage au Japon (1959) que j'ai radicalement changé d'avis sur ce point '. »

dans *Lignes*, « Logiques du capitalisme », n° 18, janvier 1993, pp. 21 et 29.

1. Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la « Phénoménologie de l'esprit »*, Gallimard, 1947, pp. 436-437.

La lecture néo-marxiste et para-heideggerienne de la *Phénoménologie de l'esprit* par Kojève est intéressante. Qui le contestera ? Elle a joué un rôle formateur et non négligeable, à bien des égards, pour une certaine génération d'intellectuels français, juste avant ou juste après la guerre. Les choses sont à cet égard moins simples qu'on ne le dit en général, mais ce n'est pas ici notre propos. En revanche, si l'on veut lire avec quelque sérieux ce qui n'est pas tout à fait sérieux, à savoir la note et le post-scriptum de Kojève sur le post-marxisme comme post-histoire de l'humanité, il faut encore souligner au moins quelques points. Tout d'abord, la dernière phrase de cette note, la plus énigmatique aussi, reste un énoncé prescriptif. Nous allons la citer. Qui l'a lue ? C'est peut-être l'ouverture la plus irrésistible de ce *Post-scriptum*. Elle définit une tâche et un devoir pour *l'avenir* de l'homme post-historique, une fois que ce que Kojève appelle la « japonisation » des Occidentaux (les Russes compris) aura été effective. « L'homme post-historique *doit...* », dit Kojève. Que doit-il ? Doit, est-ce « *must* » ou « *should* » ? *Quoi qu'il en soit de la modalité ou du contenu* de ce devoir, quelle que soit la nécessité de cette prescription, même si elle appelle des éternités d'interprétation, il y a un « il faut » pour l'avenir. Quelle que soit son indétermination, fût-ce celle d'un « il faut l'avenir », il y a de l'avenir et de l'histoire, il y a peut-être même le commencement de l'historicité pour l'Homme post-historique, au-delà de l'homme et au-delà de l'histoire tels qu'ils ont été jusqu'ici représentés. Nous devons insister sur cette précision, justement parce qu'elle dit une imprécision essentielle, une indétermination qui reste la marque ultime de l'avenir : *quoi qu'il en soit de la modalité ou du contenu* de ce devoir, de cette nécessité, de cette prescription ou de cette injonction, de ce gage, de cette tâche, donc aussi de cette promesse, de cette promesse nécessaire, *il faut ce « il faut » et c'est la loi*. 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. Il n'y aurait sans elle ni intention, ni besoin, ni désir, etc. Le concept de cette indifférence singulière (la différence même), notre lecture ne le projette pas dans le texte de Kojève. Celui-ci en parle. Elle caractérise à ses yeux un *avenir qui se* porterait au-delà de ce qu'on a appelé jusqu'ici l'histoire. 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 comme à-venir. C'est ce que nous surnommons le messianique sans messianisme. Contentons-nous ici, faute de temps, de lire cette phrase à laquelle, dans un autre contexte et à un autre rythme, il eût fallu accorder toute l'attention méditative qu'elle appelle

« Ce qui veut dire que tout en parlant désormais d'une façon *adéquate* de tout ce qui *lui* est donné, l'Homme post-historique *doit* continuer [nous soulignons ce *doit* qui reconduit sans doute à la condition de possibilité commune des deux formes du nécessaire, *must* et *should*] à *détacher* [Kojève souligne] les " formes " de leurs " contenus ", en le faisant non plus pour trans-former activement ces derniers, mais afin de *s'opposer* [Kojève souligne] soi-même comme une " forme " pure à lui-même et aux autres, pris en tant que n'importe quels " contenus " »

1. O.C., p. 437.

Est-il possible de relire autrement ce texte de Kojève ? Est-il possible de le soustraire à une grossière manipulation, celle à laquelle se livre moins Fukuyama lui-même (qui d'ailleurs ne s'intéresse pas à cette conclusion énigmatique) que ceux qui l'exploitent ? Lu avec quelque sens de la ruse comédienne, celle qu'exigé Kojève, donc avec plus de vigilance philosophique, politique ou « idéologique », ce texte résiste. Il survit peut-être à ceux qui le traduisent et l'exhibent dans la semaine comme une arme de propagande philosophique ou un objet de grande consommation médiatique. La « logique » de la proposition citée à l'instant pourrait bien répondre d'une loi, la loi de la loi. Cette loi nous signifierait ceci : au même lieu, sur la même limite, là où s'achève l'histoire, là où finit un certain concept déterminé de l'histoire, là précisément l'historicité de l'histoire commence, là enfin elle a la chance de s'annoncer - de se promettre. Là où s'achève l'homme, un certain concept déterminé de l'homme, là l'humanité pure de l'homme, de *l'autre homme* et de l'homme *comme autre* commence ou a enfin la chance de s'annoncer - de se promettre. De façon apparemment inhumaine ou encore anhumaine. Même si ces propositions appellent encore des questions critiques ou déconstructrices, elles ne se réduisent pas à la vulgate du paradis capitaliste comme fin de l'histoire.

(Qu'on me permette de le rappeler d'un mot, une certaine démarche déconstructrice, du moins celle dans laquelle j'ai cru devoir m'engager, consistait dès le départ à mettre en question le concept onto-théo - mais aussi archéo-téléologique de l'histoire - chez Hegel, Marx ou même dans la pensée epochale de Heidegger. Non pas pour y opposer une fin de l'histoire ou une anhistoricité mais au contraire pour démontrer que cette onto-théo-archéo-téléologie verrouille, neutralise et finalement annule l'historicité. Il s'agissait alors de penser une autre historicité - non pas une nouvelle histoire ou encore moins un « *new historicism* », mais une autre ouverture de

l'événementialité comme historicité qui permît de ne pas y renoncer mais au contraire d'ouvrir l'accès à une pensée affirmatrice de la promesse messianique et émancipatoire comme promesse : comme *promesse* et non comme programme ou dessein onto-théologique ou téléo-eschatologique. Car loinqu'il faille renoncer au désir émancipatoire, il faut y tenir plus que jamais, semble-t-il, et d'ailleurs comme à l'indestructible même du « il faut ». C'est là la condition d'une re-politisation, peut-être d'un autre concept du politique.

Mais à un certain point la promesse et la décision, c'est-à-dire la responsabilité, doivent leur possibilité à l'épreuve de l'indécidabilité qui en restera toujours la condition. Et les enjeux graves que nous venons de nommer en quelques mots reviendraient à la question de ce qu'on entend, avec Marx et après Marx, de l'effectivité, de l'effet, de l'opérativité, du travail [*Wirklichkeit, Wirkung*, travail, opération], du travail vivant dans leur opposition supposée à la logique spectrale qui gouverne aussi bien les effets de virtualité, de simulacre, de « travail du deuil », de fantôme, de revenant, etc. Et de la justice qui leur est due. Pour le dire en deux mots, la pensée déconstructrice de la trace, de l'itérabilité, de la synthèse prothétique, de la supplémentarité, etc., se porte au-delà de cette opposition, au-delà de l'ontologie qu'elle suppose. Inscrivant la possibilité du renvoi à l'autre, donc de l'altérité et de l'hétérogénéité radicales, de la différance, de la technicité et de l'idéalité dans l'événement même de la présence, dans la présence du présent qu'elle dis-jointe *a priori* pour le rendre possible [donc impossible dans son identité ou sa contemporanéité à soi], elle ne se prive pas des moyens de prendre en compte, ou d'en rendre compte, les effets de fantôme, de simulacre, d'« image synthétique », voire, pour parler dans le code marxiste, d'idéologèmes, fût-ce dans les formes inédites que la technique moderne aura fait surgir. C'est pourquoi une

telle déconstruction n'a jamais été marxiste, pas plus que non marxiste, quoique fidèle à un certain esprit du marxisme, à l'un d'entre eux du moins car on ne le répétera jamais assez, il y en *a plus d'un* et ils sont hétérogènes.)

Chapitre 3

Usures (tableau d'un monde sans âge)

« *The time is out of joint.* » Le monde va mal. Il est usé mais son usure ne compte plus. Vieillesse ou jeunesse - on ne compte plus avec elle. Le monde a plus d'un âge. La mesure de la mesure nous manque. De l'usure on ne rend plus compte, on ne s'en rend plus compte comme d'un seul âge dans le progrès d'une histoire. Ni maturation, ni crise, ni même agonie. Autre chose. Ce qui arrive arrive à l'âge même, pour porter un coup à l'ordre téléologique de l'histoire. Ce qui vient, où paraît l'intempestif, arrive au temps, mais cela n'arrive pas à temps. Contretemps. *The time is out of joint.* Parole théâtrale, parole de Hamlet devant le théâtre du monde, de l'histoire et de la politique. L'époque est hors de ses gonds. Tout, à commencer par le temps, paraît déréglé, injuste ou désajusté. Le monde va très mal, il s'use à mesure qu'il prend de l'âge, comme dit aussi le Peintre à l'ouverture de *Timon d'Athènes* (la pièce de Marx, n'est-ce pas). Car c'est une parole

de peintre, cette fois, comme s'il parlait d'un spectacle ou devant un tableau « *How goes the world ? - It wears, sir, as it grows* ». Dans la traduction de François-Victor Hugo : « Le Poète. - Il y a longtemps que je ne vous ai vu. Comment va le monde ? Le Peintre. - Il s'use, monsieur, à mesure qu'il croît en âge. »

Cette usure dans l'expansion, dans la croissance même, c'est-à-dire dans la mondialisation du monde, ce n'est pas le déroulement d'un processus normal, normatif ou norme. Ce n'est pas une phase de développement, une crise de plus, une crise de croissance puisque la croissance est le mal (*It wears, sir, as it grows*), ce n'est plus une fin-des-idéologies, une dernière crise-du-marxisme ou une nouvelle crise-du-capitalisme.

Le monde va mal, le tableau est sombre, on dirait presque noir. Formons une hypothèse. Supposons que faute de temps (le spectacle ou le tableau, c'est toujours « faute de temps »), on projette seulement de peindre, comme Le Peintre de *Timon d'Athènes*. Un tableau noir sur un tableau noir. Taxinomie ou arrêt sur image. Titre : « *The time is out of joint* » ou « Ce qui va si mal aujourd'hui dans le monde ». À ce titre banal, on laisserait sa forme neutre, pour éviter de parler de crise, concept très insuffisant, et pour éviter de décider entre le mal comme souffrance et le mal comme tort ou comme crime.

À ce titre pour un tableau noir possible, on ajouterait seulement quelques sous-titres. Lesquels ?-

Le tableau kojévien de l'état du monde et des États-Unis après la guerre pouvait déjà choquer. L'optimisme s'y teintait de cynisme. Il était *déjà* insolent de dire alors que « tous les membres d'une société sans classe peuvent s'y approprier dès maintenant tout ce que bon leur semble, sans pour autant travailler plus que le cœur ne le leur dit ». Mais que penser aujourd'hui de l'imperturbable légèreté qui consiste à chanter

le triomphe du capitalisme ou du libéralisme économique et politique, « 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 ¹ » ?

Provisoirement et par commodité, fions-nous d'abord à l'opposition périmée entre guerre civile et guerre internationale. Au titre de la guerre civile, doit-on rappeler encore que jamais la démocratie libérale de forme parlementaire n'a été aussi minoritaire et isolée dans le monde ? que jamais elle n'aura été dans un tel état de dys-fonctionnement dans ce qu'on appelle les démocraties occidentales ? La représentativité électorale ou la vie parlementaire n'est pas seulement faussée, comme ce fut toujours le cas, par un grand nombre de mécanismes socio-économiques, mais elle s'exerce de plus en plus mal dans un espace public profondément bouleversé par les appareils techno-télé-médiatiques et par les nouveaux rythmes de l'information et de la communication, par les dispositifs et la vitesse des forces qu'elles représentent mais aussi bien, et par conséquent, par les nouveaux modes d'appropriation qu'elles mettent en oeuvre, par la nouvelle structure de l'événement et de sa spectralité qu'elles *produisent* (qu'elles inventent *et* mettent au jour, inaugurent *et* révèlent, font advenir *et* mettent en lumière *a la fois, là où elles étaient déjà là sans être là* : c'est du concept de *production* dans son rapport au fantôme qu'il s'agit ici). Cette transformation n'affecte pas seulement des faits mais le concept de tels « faits ». Le concept même de l'événement. Le rapport entre la déli-

1. Allan Bloom, cité dans *Lignes (O.C., p. 30)* par Michel Surya qui rappelle justement que Bloom fut le « maître et laudateur » de Fukuyama.

bération et la décision, le fonctionnement même du gouvernement a changé, non seulement dans ses conditions techniques, son temps, son espace et sa vitesse, mais, sans qu'on s'en soit vraiment rendu compte, dans son concept. Rappelons-nous les transformations techniques, scientifiques et économiques qui, en Europe, après la Première Guerre mondiale, avaient déjà bouleversé la structure topologique de la *res publica*, de l'espace public et de l'opinion publique. Elles n' affectaient pas seulement cette *structure* topologique, elles commençaient à rendre problématique la présomption même du topographique, et qu'il y eût un *lieu*, et donc un corps identifiable et stabilisable pour la parole, la chose ou la cause publique, mettant en crise, comme on dit souvent, la démocratie libérale, parlementaire et capitaliste, ouvrant ainsi la voie à trois formes de totalitarisme qui se sont ensuite alliées, combattues ou combinées de mille façons. Or ces transformations s'amplifient démesurément aujourd'hui. Ce processus ne répond d'ailleurs même plus à une amplification, si l'on entend sous ce mot une croissance homogène et continue. Ce qu'on ne mesure plus, c'est le saut qui nous éloigne *déjà* de ces pouvoirs médiatiques qui, dans les années 1920, avant la télévision, transformaient profondément l'espace public, affaiblissaient dangereusement l'autorité et la représentativité des élus et réduisaient le champ des discussions, délibérations et décisions parlementaires. On pourrait même dire qu'elles mettaient *déjà* en question la démocratie électorale et la représentation politique *telles du moins que nous les connaissons jusqu'ici*. Si, dans toutes les démocraties occidentales, on tend à ne plus respecter le politicien professionnel, voire l'homme de parti en tant que tel, ce n'est plus seulement à cause de telle insuffisance personnelle, de telle faute ou de telle incompétence, de tel scandale désormais mieux connu, amplifié, en vérité souvent produit, sinon prémédité par un pouvoir médiatique. C'est que le politicien devient de plus en plus, voire seulement, un per-

sonnage de représentation médiatique au moment même où la transformation de l'espace public, justement par les médias, lui fait perdre l'essentiel du pouvoir et même de la compétence qu'il détenait auparavant des structures de la représentation parlementaire, des appareils de parti qui s'y liaient, etc. Quelle que soit sa compétence personnelle, le politicien professionnel conforme à l'ancien modèle tend aujourd'hui à devenir *structurellement* incompétent. Le même pouvoir médiatique accuse, produit et amplifie *a la fois* cette incompétence du politicien traditionnel : d'une part, il lui soustrait le pouvoir légitime qu'il tenait de l'ancien espace politique (parti, parlement, etc.), mais, d'autre part, il l'oblige à devenir une simple silhouette, sinon une marionnette sur le théâtre de la rhétorique télévisuelle. On le croyait acteur de la politique, il risque souvent, c'est trop connu, de n'être plus qu'acteur de télévision¹. Au

1. Deux exemples récents, saisis au vol de l'« information », au moment de relire ces pages. Il s'agit de deux « faux pas » plus ou moins calculés dont la possibilité eût été inimaginable sans le médium et les rythmes actuels de la presse. 1. Deux ministres tentent d'infléchir une décision gouvernementale en cours (à l'initiative de l'un de leurs collègues) en s'expliquant dans la presse (essentiellement télévisuelle) au sujet d'une lettre dite « privée » (secrète, « personnelle » ou non officielle) qu'ils ont adressée au chef du gouvernement et dont ils « regrettent » qu'elle ait été divulguée malgré eux. Quoi qu'il en ait, et sans cacher sa mauvaise humeur, le chef de gouvernement pourtant les suit, suivi par le gouvernement, suivi par le Parlement. 2. En « improvisant » ce qui ressemble à une *gaffe* lors d'un entretien radiophonique à l'heure du petit déjeuner, un autre ministre du même gouvernement provoque dans un pays voisin une vive réaction de la banque centrale et tout un processus politico-diplomatique. On devrait analyser aussi le rôle que jouent la vitesse et la puissance médiatiques dans le pouvoir de tel spéculateur - individuel et international - qui, tous les jours, attaque ou soutient telle ou telle monnaie. Ses coups de téléphone et ses petites phrases télévisées pèsent plus lourd que tous les parlements du monde sur ce qu'on appelle la *décision* politique des gouvernements.

titre de la guerre internationale ou civile-internationale, doit-on encore rappeler les guerres économiques, les guerres nationales, les guerres des minorités, le déchaînement des racismes et des xénophobies, les affrontements ethniques, les conflits de culture et de religion qui déchirent l'Europe dite démocratique et le monde aujourd'hui ? Des régiments de fantômes sont revenus, des armées de tous les âges, camouflées sous les symptômes archaïques du paramilitaire et du surarmement post-moderne (informatique, surveillance panoptique par satellite, menace nucléaire, etc.). Accélérons. Au-delà de ces deux types de guerre (civile et internationale) dont on ne distingue même plus la frontière, noircissons encore le tableau de cette usure au-delà de l'usure. Nommons d'un trait ce qui risquerait de faire ressembler l'euphorie du capitalisme démocrate-libéral ou social-démocrate à la plus aveugle et à la plus délirante des hallucinations, voire à une hypocrisie de plus en plus criante dans sa rhétorique formelle ou juriste des droits de l'homme. Il ne s'agira pas seulement d'accumuler les « témoignages empiriques », comme dirait Fukuyama, il ne suffira pas de montrer du doigt la masse de faits irrécusables que ce tableau pourrait décrire ou dénoncer. La question trop brièvement posée ne serait même pas celle de l'analyse à laquelle il faudrait alors procéder dans toutes ces directions mais de la *double interprétation*, des lectures concurrentes que ce tableau semble appeler et nous obliger à associer. S'il était d'abord permis de nommer ces plaies du « nouvel ordre mondial » en un télégramme de dix mots, on retiendrait peut-être ceux-ci.

1. Le chômage, cette dérégulation plus ou moins bien calculée d'un nouveau marché, de nouvelles technologies, d'une nouvelle compétitivité mondiale, mériterait sans doute, comme celui de travail ou de production, un autre nom aujourd'hui. D'autant plus que le télé-travail y inscrit une donne qui

perturbe aussi bien les méthodes du calcul traditionnel que l'opposition conceptuelle entre le travail et le non-travail, l'activité, l'emploi et leur contraire. Cette dérégulation régulière est à la fois maîtrisée, calculée, « socialisée », c'est-à-dire le plus souvent déniée - et irréductible à la prévision, comme la souffrance même, une souffrance qui *souffre* encore plus, et plus obscurément, d'avoir perdu ses modèles et son langage habituels, dès lors qu'elle ne se reconnaît plus sous le vieux mot de chômage et dans la scène qu'il a longtemps nommée. La fonction de l'inactivité sociale, du non-travail ou du sous-emploi entre dans une ère nouvelle. Elle appelle une autre politique. Et un autre concept. Le « nouveau chômage » ressemble aussi peu au chômage, dans les formes mêmes de son expérience et de son calcul, que ce qu'on appelle en France la « nouvelle pauvreté » ressemble à la pauvreté.

2. L'exclusion massive de citoyens sans abri (*homeless*) de toute participation à la vie démocratique des États, l'expulsion ou la déportation de tant d'exilés, d'apatrides et d'immigrés hors d'un territoire dit national annoncent déjà une nouvelle expérience des frontières et de l'identité - nationale ou civile.

3. La guerre économique sans merci entre les pays de la communauté européenne eux-mêmes, entre eux et les pays européens de l'Est, entre l'Europe et les États-Unis, l'Europe, les États-Unis et le Japon. Cette guerre commande tout, à commencer par les autres guerres, puisqu'elle commande à l'interprétation pratique et à une mise en oeuvre inconséquente et inégale du droit international. Il y en a trop d'exemples depuis plus d'une décennie.

4. L'incapacité à maîtriser les contradictions dans le concept, les normes et la réalité du marché libéral (les barrières d'un protectionnisme et la surenchère interventionniste des États

capitalistes pour protéger leurs nationaux, voire les Occidentaux ou les Européens en général, contre la main-d'oeuvre à bon marché, souvent sans protection sociale comparable). Comment sauver ses propres intérêts sur le marché mondial tout en prétendant protéger ses « acquis sociaux », etc. ?

5. L'aggravation de la dette extérieure et d'autres mécanismes connexes affament ou acculent au désespoir une grande part de l'humanité. Ils tendent ainsi à l'exclure simultanément du marché que cette logique chercherait pourtant à étendre. Ce type de contradictions travaille bien des fluctuations géopolitiques, même quand elles paraissent dictées par le discours de la démocratisation ou des droits de l'homme.

6. L'industrie et le commerce de l'armement (qu'il soit « conventionnel » ou à la pointe de la sophistication télé-technologique) sont inscrits dans la régulation normale de la recherche scientifique, de l'économie et de la socialisation du travail des démocraties occidentales. À moins d'une inimaginable révolution, on ne peut les suspendre ou même les ralentir sans courir des risques majeurs, à commencer par l'aggravation dudit chômage. Quant au trafic d'armes, dans la mesure (limitée) où on pourrait encore le distinguer du commerce « normal », il reste le premier dans le monde, avant le trafic de la drogue, auquel il n'est pas toujours étranger.

7. L'extension (la « dissémination ») de l'armement atomique, entretenue par les pays mêmes qui disent vouloir s'en protéger, n'est même plus contrôlable, comme ce fut longtemps le cas, par des structures étatiques. Elle ne déborde pas seulement le contrôle étatique mais tout marché déclaré.

8. Les guerres interethniques (y en eut-il jamais d'autres ?) se multiplient, guidées par un fantasme et un concept

archaïques, par un *fantasme conceptuel* primitif de la communauté, de l'État-nation, de la souveraineté, des frontières, du sol et du sang. L'archaïsme n'est pas un mal en soi, il garde sans doute une ressource irréductible. Mais comment dénier que ce fantasme conceptuel soit plus périmé, si on peut dire, que jamais, dans *l'ontologie* même qu'il suppose, par la dislocation télé-technique ? Nous entendons par *ontologie* une axiomatique liant indissociablement la valeur ontologique de l'être-présent (*on*) à sa *situation*, à la détermination stable et présentable d'une localité (le *topos* du territoire, du sol, de la ville, du corps en général). Pour s'étendre de façon inouïe, de plus en plus différenciée et de plus en plus accélérée (c'est l'accélération même, au-delà des normes de vitesse qui ont jusqu'ici informé la culture humaine), le processus de la dislocation n'en est pas moins archi-originaire, c'est-à-dire aussi « archaïque » que l'archaïsme qu'elle déloge depuis toujours. Il est d'ailleurs la condition positive de la stabilisation qu'il relance toujours. Toute stabilité en un lieu étant une stabilisation ou une sédentarisation, il aura bien fallu que la différence locale, l'espacement d'un déplacement donne le mouvement. Et donne place et donne lieu. Tout enracinement national, par exemple, s'enracine d'abord dans la mémoire ou l'angoisse d'une population déplacée - ou déplaçable. « *Out of joint* » n'est pas seulement le temps, mais l'espace, l'espace dans le temps, l'espacement.

9. Comment ignorer le pouvoir croissant et in-délimitable, c'est-à-dire mondial, de ces États-fantômes, sur-efficaces et proprement capitalistes, que sont la mafia et le consortium de la drogue sur tous les continents, y compris dans les anciens États dits socialistes de l'Est européen ? Ces États-fantômes se sont infiltrés et banalisés partout, au point qu'on ne peut plus les identifier en toute rigueur. Ni même parfois les dissocier clairement des processus de démocratisation (pensons - par

exemple - à une séquence dont le schéma, ici télégraphiquement simplifié, associerait l'histoire d'une mafia - sicilienne - harcelée - par-le-fascisme - de-l'État - mussolinien-donc -intimement - et - symbiotiquement - alliée - aux - Alliés - dans -le - camp - démocrate-des-deux-côtés-de-l'Amérique-aussi-bien-que-dans -la-reconstruction -de-l'État-démocrate -chrétien -italien -entré - aujourd'hui-dans-une-configuration-nouvelle-du-capital, dont le moins qu'on puisse dire, c'est qu'on n'y entendra rien sans tenir compte de sa généalogie). Toutes ces infiltrations traversent une phase « critique », comme on dit, ce qui nous permet sans doute d'en parler ou d'en amorcer l'analyse. Ces États-fantômes envahissent non seulement le tissu socio-économique, la circulation générale des capitaux mais aussi les institutions étatiques et interétatiques.

10. Car surtout, surtout, il faudrait analyser l'état présent du droit international et de ses institutions : malgré une heureuse perfectibilité, malgré un indéniable progrès, ces institutions internationales souffrent au moins de deux limites. La première et la plus radicale des deux tient au fait que leurs normes, leur charte, la définition de leur mission dépendent d'une certaine culture historique. On ne peut les dissocier de certains concepts philosophiques européens, et notamment d'un concept de souveraineté étatique ou nationale dont la clôture généalogique apparaît de mieux en mieux, de façon non seulement théorico-juridique ou spéculative mais concrète, pratique, et pratiquement quotidienne. Une ' autre limite se lie étroitement à la première : ce droit international et prétendument universel reste largement dominé, dans sa mise en oeuvre, par des États-nations particuliers. Presque toujours leur puissance techno-économique et militaire prépare et applique, autrement dit *emporte* la décision. Comme on dit en anglais, elle *fait la décision*. Mille exemples, récents ou moins récents, le démontreraient amplement, qu'il s'agisse de délibérations

et de résolutions des Nations unies ou qu'il s'agisse de leur mise en oeuvre (« *enforcement* ») : l'incohérence, la discontinuité, l'inégalité des États devant la loi, l'hégémonie de certains États sur la puissance militaire au service du droit international, voilà ce qu'il faut bien constater année après année, jour après jour¹.

Ces faits ne suffisent pas à disqualifier les institutions internationales. La justice exige au contraire qu'on rende hommage à certains de ceux qui y oeuvrent dans le sens de la perfectibilité et en vue d'émanciper des institutions auxquelles il ne faudra jamais renoncer. Si insuffisants, confus ou équivoques que soient encore de tels signes, saluons ce qui s'annonce aujourd'hui avec la réflexion sur le droit d'ingérence ou l'intervention au titre de ce qu'on appelle obscurément et parfois avec hypocrisie *l'humanitaire*, limitant ainsi la souveraineté de l'État dans certaines conditions. Saluons ces signes tout en nous méfiant avec vigilance des manipulations ou des appropriations dont ces nouveautés peuvent faire l'objet.

Revenons maintenant au plus près du sujet de notre conférence. Mon sous-titre, « la nouvelle Internationale » se réfère

1. À quoi il faut ajouter la non-indépendance économique de l'ONU, qu'il s'agisse de ses grandes interventions (politiques, socio-éducatives, culturelles ou militaires) ou tout simplement de sa gestion administrative. Or il faut savoir aussi que l'ONU traverse une grave crise financière. Les grands États ne paient pas tous leur dû. Solution : campagne pour attirer le soutien de capitaux privés, constitution de « *councils* » (associations de grands capitaines de l'industrie, du commerce et de la finance) destinés à soutenir, à certaines conditions, dites ou non dites, une politique de l'ONU qui peut aller (souvent, ici ou là, ici plutôt que là, justement) dans le sens des intérêts du marché. Souvent, il faut le souligner et y réfléchir, les principes qui guident aujourd'hui les institutions internationales s'accordent avec de tels intérêts. Pourquoi, comment et dans quelles limites le font-ils ? Que signifient ces limites ? C'est la seule question que nous pouvons poser ici pour l'instant.

à une transformation profonde, projetée sur une longue durée, du droit international, de ses concepts et de son champ d'intervention. De même que le concept des droits de l'homme s'est lentement déterminé au cours des siècles à travers bien des séismes socio-politiques (qu'il s'agisse du droit au travail ou de droits économiques, des droits de la femme et de l'enfant, etc.), de même le droit international devrait étendre et diversifier son champ jusqu'à y inclure, si du moins il doit être conséquent avec l'idée de la démocratie et des droits de l'homme qu'il proclame, le champ économique et social *mondial*, au-delà de la souveraineté des États et des États-fantômes dont nous parlions à l'instant. Malgré l'apparence, ce que nous disons ici n'est pas simplement anti-étatiste : dans des conditions données et limitées, le super-État que pourrait être une institution internationale pourra toujours limiter les appropriations et les violences de certaines forces socio-économiques privées. Mais sans nécessairement souscrire à tout le discours (d'ailleurs complexe, évolutif, hétérogène) de la tradition marxiste sur l'État et son appropriation par une classe dominante, sur la distinction entre pouvoir d'État et appareil d'État, sur la fin du politique, la « fin de la politique » ou le dépérissement de l'État', et d'autre part sans soupçonner en elle-même l'idée du juridique, on peut encore s'inspirer de l'« esprit » marxiste pour critiquer la prétendue autonomie du juridique et dénoncer sans relâche l'arraisonnement de fait des autorités internationales par de puissants États-nations, par des concentrations de capital techno-scientifique, de capital symbolique et de capital financier, de capitaux d'État et de capitaux

1. Cf. sur ces points Etienne Balibar, *Cinq études du matérialisme historique*, Maspero, 1974 (notamment le chapitre sur « La rectification du Manifeste communiste » et ce qui y concerne « La " fin de la politique " », « La nouvelle définition de l'État », et « Une nouvelle pratique politique », p. 83 et suite.).

privés. Une « nouvelle Internationale » se cherche à travers ces crises du droit international, elle dénonce déjà les limites d'un discours sur les droits de l'homme qui restera inadéquat, parfois hypocrite, en tout cas formel et inconséquent avec lui-même tant que la loi du marché, la « dette extérieure », l'inégalité du développement techno-scientifique, militaire et économique maintiendront une inégalité effective aussi monstrueuse que celle qui prévaut aujourd'hui, plus que jamais, dans l'histoire de l'humanité. Car il faut le crier, au moment où certains osent néo-évangéliser au nom de l'idéal d'une démocratie libérale enfin parvenue à elle-même comme à l'idéal de l'histoire humaine : 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. Au lieu de chanter l'avènement de l'idéal de la démocratie libérale et du marché capitaliste dans l'euphorie de la fin de l'histoire, au lieu de célébrer la « fin des idéologies » et la fin des grands discours émancipatoires, ne négligeons jamais cette évidence macroscopique, faite d'innombrables souffrances singulières : aucun progrès ne permet d'ignorer que jamais, en chiffre absolu, jamais autant d'hommes, de femmes et d'enfants n'ont été asservis, affamés ou exterminés sur la terre. (Et provisoirement mais à regret, nous devons laisser ici de côté la question, pourtant indissociable, de ce que devient la vie dite « animale », la vie et l'existence des « animaux » dans cette histoire. Cette question a toujours été grave mais elle deviendra massivement inéluctable.)

La « nouvelle Internationale », ce n'est pas seulement ce qui cherche un nouveau droit international à travers ces crimes. 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 co-citoyenneté, 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, même s'ils ne croient plus désormais ou n'ont jamais cru à l'internationale socialiste-marxiste, à la dictature du prolétariat, au rôle messiano-eschatologique de l'union universelle des prolétaires de tous les pays, continuent à s'inspirer de l'un au moins des esprits de Marx ou du marxisme (ils savent désormais qu'il y en a plus d'un) 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.

Il y a au moins *deux manières d'interpréter* ce que nous venons d'appeler le « tableau noir », les dix plaies, le deuil et la promesse dont il fait part en feignant d'exposer ou de compter. Entre ces deux interprétations à la fois concurrentes et incompatibles, comment choisir ? Pourquoi ne pouvons-nous pas choisir ? Pourquoi ne devons-nous pas choisir ? Dans les deux cas, il y va de la fidélité à *un* certain esprit du marxisme : l'un, celui-ci, et non l'autre.

1. La *première interprétation*, la plus classique et la plus paradoxale à la fois, resterait encore dans la logique *idéaliste* de Fukuyama. Mais pour en tirer de tout autres conséquences. Acceptons provisoirement l'hypothèse que tout ce qui *va mal* dans le monde aujourd'hui ne mesure que l'écart entre une réalité empirique et un idéal régulateur, soit qu'on définisse ce dernier comme le fait Fukuyama, soit qu'on en affine et

transforme le concept. La valeur et l'évidence de l'idéal ne seraient pas compromises, intrinsèquement, par l'inadéquation historique des réalités empiriques. Eh bien, même dans cette hypothèse idéaliste, le recours à un certain *esprit* de la critique marxiste reste urgent et devra rester indéfiniment nécessaire pour dénoncer et réduire l'écart *autant que possible*, pour ajuster la « réalité » à l'« idéal » au cours d'un processus nécessairement infini. Si on sait l'adapter à de nouvelles conditions, cette critique marxiste peut rester féconde, qu'il s'agisse par exemple de nouveaux modes de production, de l'appropriation de pouvoirs et de savoirs économiques et techno-scientifiques, de la formalité juridique dans le discours et dans les pratiques du droit national ou international, des nouveaux problèmes de la citoyenneté et de la nationalité, etc.

2. La *seconde interprétation* du tableau noir obéirait à une autre logique. Au-delà des « faits », au-delà des prétendus témoignages empiriques », au-delà de tout ce qui est inadéquat à l'idéal, il s'agirait de remettre en question, dans certains de ses prédicats essentiels, le concept même dudit idéal. Cela s'étendrait par exemple à l'analyse économique du marché, des lois du capital, des types de capital (financier ou symbolique, donc spectral), de la démocratie parlementaire libérale, des modes de représentation et de suffrage, du contenu déterminant les droits de l'homme, de la femme, de l'enfant, des concepts courants de l'égalité, de la liberté, de la fraternité surtout (le plus problématique de tous), de la dignité, des rapports entre l'homme et le citoyen. Cela s'étendrait aussi, dans la quasi-totalité de ses concepts, jusqu'au concept d'homme (donc du divin et de l'animal) et à un concept *déterminé* du démocratique qui le suppose (ne disons pas de *toute* démocratie ni, justement, de la démocratie à *venir*). Alors, même dans cette dernière hypothèse, la fidélité à l'héritage d'un certain *esprit* marxiste resterait un devoir.

Voilà deux raisons différentes d'être fidèle à un esprit du marxisme. Elles ne doivent pas s'ajouter mais s'entrelacer. Elles doivent s'entr'impliquer au cours d'une stratégie complexe et sans cesse à réévaluer. Il n'y aura pas de re-politisation, il n'y aura plus de politique autrement. Sans cette stratégie, chacune des deux raisons pourrait reconduire au pire, à pis que le mal, si on peut dire, à savoir à une sorte d'idéalisme fataliste ou d'eschatologie abstraite et dogmatique devant le mal du monde.

Quel esprit marxiste, donc ? Il est facile d'imaginer pourquoi nous ne ferons pas plaisir aux marxistes, ni encore moins à tous les autres, en insistant ainsi sur *l'esprit du marxisme*, surtout si nous laissons entendre que nous entendons entendre *esprits* au pluriel et au sens de spectres, de spectres intempestifs qu'il ne faut pas chasser mais trier, critiquer, garder près de soi et laisser revenir. Et bien sûr, le principe de sélectivité qui devra guider et hiérarchiser entre les « esprits », nous ne devons jamais nous dissimuler qu'il exclura fatalement à son tour. Il anéantira même, en veillant (sur) ces ancêtres plutôt que (sur) tels autres. À ce moment plutôt qu'à tel autre. Par oubli (coupable ou innocent, peu importe ici), par forclusion ou meurtre, cette veillée même engendrera de nouveaux fantômes. Elle le fera en choisissant déjà parmi des fantômes, les siens parmi les siens, donc en tuant des morts : loi de la finitude, loi de la décision et de la responsabilité pour des existences finies, les seuls vivants-mortels pour lesquels une décision, un choix, une responsabilité aient un sens, et un sens qui devra faire l'épreuve de l'indécidable. C'est pourquoi ce que nous disons ici ne fera plaisir à personne. Mais qui a jamais dit que quelqu'un devait jamais parler, penser ou écrire pour faire plaisir à quelqu'un ? Et il faudrait avoir bien mal entendu pour reconnaître dans le geste que nous risquons ici une sorte de ralliement-tardif-au-marxisme. Il est vrai que je serais aujourd'hui, ici, maintenant, moins insensible que jamais à l'appel du contretemps ou du contre-pied, comme au style

d'une intempestivité plus manifeste et plus urgente que jamais. « Saluer Marx, c'est bien le moment ! » : déjà je l'entends dire. Ou bien : « Il était bien temps ! », « Pourquoi si tard ? » Je crois à la vertu politique du contretemps. Et si un contretemps n'a pas la chance, plus ou moins calculée, de venir *juste à temps*, alors l'inopportun d'une stratégie (politique ou autre) peut encore *témoigner*, justement, de la justice, porter témoignage, au moins, de la justice exigée dont nous disions plus haut qu'elle doit être desajustée, irréductible à la justesse et au droit. Mais telle n'est pas ici la motivation décisive et il faudrait enfin rompre avec le simplisme de ces slogans. Ce qui est sûr, c'est que je ne suis pas marxiste. Comme l'avait dit, il y a bien longtemps, rappelons-nous, quelqu'un dont Engels rapporta le mot d'esprit. Faut-il s'autoriser encore de Marx pour dire « je ne suis pas marxiste » ? À quoi reconnaît-on un énoncé marxiste ? et qui peut dire encore « je suis marxiste » ?

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. Un tel « se-vouloir » critique s'enracine nécessairement, il est engagé dans un sol qui n'est pas encore critique, même s'il n'est pas, pas encore, précritique. Cet esprit-ci est plus qu'un style, bien que ce soit aussi un style. Il hérite d'un esprit des Lumières auquel il ne faut pas renoncer. Cet esprit, nous le distinguerons d'autres esprits du marxisme, ceux qui le rivent au corps d'une doctrine marxiste, de sa prétendue totalité systémique, métaphysique ou ontologique (notamment à la « méthode dialectique », ou à la « dialectique matérialiste »), à ses concepts fondamentaux de travail, de mode de production, de classe sociale, et par

conséquent à toute l'histoire de ses appareils (projetés ou réels les Internationales du mouvement ouvrier, la dictature du prolétariat, le parti unique, l'État et finalement la monstruosité totalitaire). Car la déconstruction de l'ontologie marxiste, disons-le en « bon marxiste », ne s'en prend pas seulement à une couche théorico-spéculative du corpus marxiste mais à tout ce qui l'articule à l'histoire la plus concrète des appareils et des stratégies du mouvement ouvrier mondial. Et cette déconstruction n'est pas, en dernière analyse, une procédure méthodique ou théorique. Dans sa possibilité comme dans l'expérience de l'impossible qui l'aura toujours constituée, elle n'est jamais étrangère à l'événement : tout simplement à la venue de ce qui arrive. Certains philosophes soviétiques me disaient à Moscou il y a quelques années : la meilleure traduction pour *perestroïka*, c'est encore « déconstruction ».

Pour cette analyse d'apparence chimique qui isolera en somme l'esprit du marxisme auquel il conviendrait de rester fidèle en le dissociant de tous ses autres esprits dont on constatera en souriant peut-être qu'ils rassemblent *presque tout*, notre fil conducteur, ce serait justement, ce soir, la question du fantôme. Comment Marx lui-même a-t-il traité le fantôme, le concept de fantôme, de spectre ou de revenant ? Comment l'a-t-il déterminé ? Comment l'a-t-il *lié*, finalement, à travers tant d'hésitations, de tensions, de contradictions, à une ontologie ? Quelle est cette attache du fantôme ? Quel est le lien de ce lien, de cette ontologie avec le matérialisme, le parti, l'État, le devenir-totalitaire de l'État ?

Critiquer, appeler à l'autocritique interminable, c'est encore distinguer entre tout et presque tout. Or s'il est un esprit du marxisme auquel je ne serai jamais prêt à renoncer, ce n'est pas seulement l'idée critique ou la posture questionnante (une déconstruction conséquente doit y tenir même si elle apprend aussi que la question n'est ni le dernier ni le premier mot). C'est plutôt une certaine affirmation émancipatoire et *messia-*

nique, une certaine expérience de la promesse qu'on peut tenter de libérer de toute dogmatique et même de toute détermination métaphysico-religieuse, de tout *messianisme*. Et une promesse doit promettre d'être tenue, c'est-à-dire de ne pas rester « spirituelle » ou « abstraite », mais de produire des événements, de nouvelles formes d'action, de pratique, d'organisation, etc. Rompre avec la « forme parti » ou avec telle ou telle forme d'État ou d'Internationale, cela ne signifie pas renoncer à toute forme d'organisation pratique ou efficace. C'est exactement le contraire qui nous importe ici.

À dire cela, on s'oppose à deux tendances dominantes *d'une part* aux réinterprétations les plus vigilantes et les plus modernes du marxisme par certains marxistes (notamment français, et autour d'Althusser) qui ont plutôt cru devoir tenter de dissocier le marxisme de toute téléologie ou de toute eschatologie messianique (mais mon propos est précisément de distinguer celle-ci de celle-là), *d'autre part* à des interprétations anti-marxistes qui déterminent leur propre eschatologie émancipatoire en lui donnant des contenus onto-théologiques toujours déconstructibles. Une pensée déconstructrice, celle qui m'importe ici, a toujours rappelé à l'irréductibilité de l'affirmation et donc de la promesse, comme à l'indéconstructibilité d'une certaine idée de la justice (ici dissociée du droit). Une

1. Sur cette différence entre justice et droit, je me permets de renvoyer encore à *Force de loi* (O.C., plus haut, p. 15, note 1). La nécessité de cette distinction n'entraîne pas la moindre disqualification du juridique, de sa spécificité et des nouvelles approches qu'il appelle aujourd'hui. Une telle distinction paraît au contraire indispensable et préalable à toute réélaboration. En particulier dans tous les lieux où l'on constate ce qu'on appelle aujourd'hui, plus ou moins tranquillement, comme s'il s'agissait de combler sans re-fonder de fond en comble, des « vides juridiques ». Rien de surprenant à ce qu'il s'agisse le plus souvent de la *propriété de la vie*, de son héritage et des générations (problèmes scientifiques, juridiques, économiques, politiques dudit génome dit

telle pensée ne peut opérer sans justifier le principe d'une critique radicale et interminable, infinie (théorique et pratique, comme on disait). Cette critique appartient au mouvement d'une expérience ouverte à l'avenir absolu de ce qui vient, c'est-à-dire d'une expérience nécessairement indéterminée, abstraite, désertique, livrée, exposée, donnée à son attente de l'autre et de l'événement. Dans sa pure formalité, dans l'indétermination qu'elle requiert, on peut lui trouver encore quelque affinité essentielle avec un certain esprit messianique. Ce que nous disons ici ou ailleurs de *l'exappropriation* (radicale contradiction de tout « capital », de toute propriété ou appropriation, comme de tous les concepts qui en dépendent, à commencer par celui de subjectivité libre, donc de l'émancipation qui se règle sur ces concepts) ne justifie aucune chaîne. C'est, si on peut dire, exactement le contraire. L'asservissement (se) lie à l'appropriation.

Or ce geste de fidélité à un certain esprit du marxisme, voilà une responsabilité qui incombe en principe, certes, à quiconque. Méritant à peine le nom de communauté, la nouvelle Internationale n'appartient qu'à l'anonymat. Mais cette responsabilité paraît aujourd'hui, du moins dans les limites d'un champ intellectuel et académique, revenir *plus impérativement*, et disons-le pour n'exclure personne, *en priorité, en urgence*, à ceux qui, durant les dernières décennies,

humain, de la thérapie génique, des greffes d'organe, des mères porteuses, des embryons congelés, etc.).

Croire qu'il s'agit de combler tranquillement un « vide juridique », là où il s'agit de penser la loi, la loi de la loi, le droit et la justice, croire qu'il suffit de produire de nouveaux « articles de loi » pour « régler un problème », ce serait comme si on confiait la pensée de l'éthique à un comité d'éthique.

ont *su résister* à une certaine hégémonie du dogme, voire de la métaphysique marxiste, sous ses formes politique ou théorique. Et plus particulièrement encore *a* ceux qui ont tenu *a* concevoir et à pratiquer cette résistance sans céder *a* la complaisance pour des tentations réactionnaires, conservatrices ou néo-conservatrices, anti-scientifiques ou obscurantistes, à ceux qui, au contraire, n'ont cessé de procéder de façon hyper-critique, oserai-je dire déconstructrice, au nom de nouvelles Lumières pour le siècle à venir. Et sans renoncer à un idéal de démocratie et d'émancipation, en essayant plutôt de le penser et de le mettre en oeuvre autrement.

La responsabilité, une fois encore, serait ici celle d'un héritier. Qu'ils le veuillent, le sachent ou non, tous les hommes, sur la terre entière, sont aujourd'hui dans une certaine mesure des héritiers de Marx et du marxisme. C'est-à-dire, nous le disions à l'instant, de la singularité absolue d'un projet - ou d'une promesse - de forme philosophique et scientifique. Cette forme est en principe non religieuse, au sens de la religion positive ; elle n'est pas mythologique ; elle n'est donc pas nationale - car au-delà même de l'alliance avec un peuple élu, il n'est pas de nationalité, ou de nationalisme, qui ne soit religieux ou mythologique, disons en un sens large « mystique ». La forme de cette promesse ou de ce projet reste absolument unique. Son événement est à la fois singulier, total et ineffaçable - ineffaçable autrement que par une dénégation et au cours d'un travail du deuil qui ne peut que déplacer, sans l'effacer, l'effet d'un traumatisme.

Il n'y a aucun précédent à un tel événement. Dans toute l'histoire de l'humanité, dans toute l'histoire du monde et de la terre, dans tout ce à quoi on peut donner le nom d'histoire en général, un tel événement (répétons-le, celui d'un discours de forme philosophico-scientifique prétendant rompre avec le mythe, la religion et la « mystique » nationaliste) s'est lié,

pour la première fois et inséparablement, à des formes mondiales d'organisation sociale (un parti à vocation universelle, un mouvement ouvrier, une confédération étatique, etc.). Tout cela en proposant un nouveau concept de l'homme, de la société, de l'économie, de la nation, plusieurs concepts de l'État et de sa disparition. Quoi qu'on pense de cet événement, de l'échec parfois terrifiant de ce qui fut ainsi engagé, des désastres techno-économiques ou écologiques et des perversions totalitaires auxquelles il a donné lieu (perversions dont certains disent depuis longtemps que ce ne sont pas des perversions, justement, des détournements pathologiques et accidentels mais le déploiement nécessaire d'une logique essentielle et présente dès la naissance, d'un désajustement originaire - disons pour notre part, de façon trop elliptique, et sans contredire cette hypothèse, l'effet d'un traitement *ontologique* de la spectralité du fantôme), quoi qu'on pense aussi du traumatisme qui peut s'ensuivre dans la mémoire de l'homme, cette tentative unique a eu lieu. Même si elle n'a pas été tenue, du moins sous la forme de son énonciation, même si elle s'est précipitée vers le présent d'un contenu ontologique, une promesse messianique d'un type nouveau aura imprimé une marque inaugurale et unique dans l'histoire. Et que nous le voulions ou non, quelque conscience que nous en ayons, nous ne pouvons pas ne pas en être les héritiers. Pas d'héritage sans appel à la responsabilité. Un héritage est toujours la réaffirmation d'une dette mais une réaffirmation critique, sélective et filtrante ; c'est pourquoi nous avons distingué plusieurs esprits. En inscrivant dans notre sous-titre une expression aussi équivoque, l'« État de la dette », nous voulions annoncer, certes, un certain nombre de thèmes inéluctables mais avant tout celui d'une dette ineffaçable et insolvable envers l'un des esprits qui se sont inscrits dans la mémoire historique sous les noms propres de Marx et du marxisme. Même là où elle n'est pas reconnue, même là où

elle demeure inconsciente ou déniée, cette dette reste à l'oeuvre, en particulier dans la philosophie politique qui structure implicitement toute philosophie ou toute pensée au sujet de la philosophie.

Limitons-nous, faute de temps, à certains traits, par exemple, de ce qu'on appelle la déconstruction, dans la figure qui fut initialement la sienne au cours des dernières décennies, à savoir la déconstruction des métaphysiques du propre, du logocentrisme, du linguisticisme, du phonologisme, la démystification ou la dé-sédimentation de l'hégémonie autonome du langage (déconstruction au cours de laquelle s'élabore un autre concept du texte ou de la trace, de leur technicisation originaires, de l'itérabilité, du supplément prothétique, mais aussi du propre et de ce qui fut appelé l'exappropriation). Une telle déconstruction eût été impossible et impensable dans un espace pré-marxiste. La déconstruction n'a jamais eu de sens et d'intérêt, à mes yeux du moins, que comme une radicalisation, c'est-à-dire aussi *dans la tradition* d'un certain marxisme, dans un certain *esprit de marxisme*. Il y a eu cette radicalisation tentée du marxisme qui s'appelle la déconstruction (et dans laquelle, certains l'auront noté, un certain concept *économique* de l'économie *différentielle* et de l'exappropriation, voire du don, joue un rôle organisateur, comme le concept de travail lié à la différance et au travail du deuil en général). Si cette tentative a été prudente et parcimonieuse mais rarement négative dans la stratégie de ses références à Marx, c'est que l'ontologie marxiste, l'appellation de Marx, la légitimation selon Marx étaient en quelque sorte trop solidement *arraisonnées*. Elles paraissaient soudées à une orthodoxie, à des appareils et à des stratégies dont la moindre faute n'était pas seulement qu'elles fussent, en tant que telles, privées d'avenir, privées de l'avenir même. Par soudure, on peut entendre une adhérence artefactuelle mais solide et dont l'événement même a constitué

toute l'histoire du monde depuis un siècle et demi, et donc toute l'histoire de ma génération.

Mais une radicalisation est toujours endettée auprès de cela même qu'elle radicalise¹. C'est pourquoi j'ai parlé de la

1. Mais que veut dire « radicaliser » ? Ce n'est pas, de loin, le meilleur mot. Il dit bien un mouvement pouf aller plus loin, certes, et pouf ne pas s'arrêter. Mais là se limite sa pertinence. Il s'agirait de faire plus ou moins que « radicaliser », plutôt autre chose, car l'enjeu est justement celui de la racine et de son unité présumée. Il s'agirait non pas de progresser encore dans la profondeur de la radicalise, du fondamental ou de l'originaire (cause, principe, *arkhè*), en faisant *un* pas de plus dans la même direction. On tenterait plutôt de se rendre là où, dans son unité *ontologique*, le schème du fondamental, de l'originaire ou du radical, tel qu'il continue de commander la critique marxiste, appelle des questions, des procédures de formalisation, des interprétations généalogiques qui *ne sont pas, ou pas suffisamment* mises en oeuvre dans ce qui domine les discours qui se disent marxistes. Pas suffisamment dans la thématique et dans la conséquence. Car le déploiement questionnant de ces formalisations et de ces généalogies affecte presque tout le discours, et de façon non seulement « théorique », comme on dit. L'enjeu qui nous sert ici de fil conducteur, à savoir le concept ou le schème de fantôme, s'annonçait depuis longtemps, et sous son nom, à travers les problématiques du travail du deuil, de l'idéalisation, du simulacre, de la *mimesis*, de l'itérabilité, de la double injonction, du « *double binds* » et de l'indécidabilité comme condition de la décision responsable, etc.

C'est peut-être ici le lieu de le souligner : les rapports entre le marxisme et la déconstruction ont appelé, depuis le début des années 1970, à des approches diverses à tous égards, souvent opposées ou irréductibles les unes aux autres mais nombreuses. Trop nombreuses pour que je puisse ici leur faire justice et reconnaître ce que je leur dois. Outre des ouvrages qui en ont fait leur objet propre (comme celui de Michael Ryan, *Marxism and Reconstruction, A Critical Articulation*, Johns Hopkins University Press, 1982, ou le *Marx est mort* de Jean-Marie Benoist, Gallimard, 1970, dont la dernière partie, malgré son titre, salue Marx, se veut à la fois délibérément « déconstructive » et moins négative que l'acte de décès ne le laisserait penser. Le titre de cet ouvrage-ci peut être lu comme une réponse à celui de J.-M. Benoist,

mémoire et de la tradition marxistes de la déconstruction, de son « esprit » marxiste. Ce n'est pas le seul et ce n'est pas n'importe lequel des esprits marxistes, bien sûr. On devrait multiplier et raffiner ces exemples, mais le temps manque.

Si mon sous-titre précisait *l'État de la dette*, c'est aussi en vue de problématiser le concept d'État ou d'état, avec ou sans majuscule, et de *trois manières*.

Premièrement, nous y avons assez insisté, on ne dresse pas *l'état* d'une dette, par exemple à l'endroit de Marx et du marxisme, comme on *établirait* un bilan ou un constat exhaustif, de façon *statique et statistique*. On ne met pas ces comptes en tableau. On se fait comptable par un engagement qui sélectionne, interprète et oriente. De façon pratique et performative. Et par une décision qui commence par se prendre, comme une responsabilité, dans les rets d'une injonction déjà multiple, hétérogène, contradictoire, divisée - donc d'un héritage qui gardera toujours son secret. Et le secret d'un crime. Le secret *de* son auteur même. Le secret de qui dit à Hamlet

Ghost. I am thy Fathers Spirit,
Doom'd for a certaine terme to walke the night ;
And for the day confina to fast in Fiers,
Till the foule crimes done in my dayes of Nature
Are burnt and purg'd away : But that I am forbid
To tell the secrets of my Prison-House ;
I could a Tale unfold...

quelque temps qu'elle ait pris ou laissé au temps, au contretemps - c'est-à-dire au revenant), il faudrait rappeler un grand nombre d'essais qu'il est impossible de recenser ici (ceux en particulier de J. J. Goux, Th. Keenan, Th. Lewis, C. Malabou, B. Martin, A. Parker, G. Spivak, M. Sprinker, A. Warminski, S. Weber).

je suis l'esprit de ton père
Condamné pour un temps à errer, de nuit,
Et à jeûner le jour dans la prison des flammes
Tant que les noires fautes de ma vie
Ne seront pas consumées. Si je n'étais astreint
À ne pas dévouer les secrets de ma geôle,
je pourrais te faire un récit ¹.

Tout revenant paraît ici venir et revenir *de la terre*, en venir comme d'une clandestinité enfouie (l'humus et le terreau, la tombe et la prison souterraine), pour y revenir, comme au plus bas, vers l'humble, l'humide, l'humilié. Il nous faut ici passer, nous aussi, passer sous silence, au plus près de la terre, le retour d'un animal : non pas la figure de la vieille taupe (« *Well said, old Mole* »), ni d'un certain hérisson, mais plus précisément d'un « inquiet porc-épic » (*fretfull Porpentine*) que l'esprit du Père alors s'apprête à conjurer, en soustrayant un « éternel blason » aux « oreilles de chair et de sang » (*ibid.*).

1. *Hamlet*, acte I, sc. V, tr. Yves Bonnefoy, O. C., p. 60. On ne sait pas si les « noires fautes » (« *foule crimes* ») qui advinrent dans sa vie (« *in my dayes of Nature* ») furent ou non les siennes. Et c'est là, peut-être, le secret de ces « *secrets of me Prison-Houle* » qu'il est « interdit » au roi de dévoiler (« *I am forbid to tell the secrets* »). Performatifs en abyme. Les serments, les appels à jurer, les injonctions et les conjurations qui se multiplient alors - comme dans tout le théâtre de Shakespeare, qui fut un grand penseur et un grand poète du serment - supposent un secret, certes, quelque témoignage impossible et qui ne peut ni ne doit surtout s'exposer dans un aveu, encore moins dans une preuve, une pièce à conviction ou un énoncé de constat du type *S est P*. Mais ce secret garde aussi le secret sur quelque contradiction absolue entre deux expériences du secret : je te dis que je ne peux pas te dire, je le jure, voilà mon premier crime et mon premier aveu, un aveu sans aveu. *Ils* n'en excluent aucun autre, crois-moi.

Deuxièmement, autre dette, toutes les questions de la démocratie, du discours universel sur les droits de l'homme, de l'avenir de l'humanité, etc., ne donneront lieu qu'à des alibis formels, bien-pensants et hypocrites, tant que la « Dette extérieure » ne sera pas traitée frontalement, de façon responsable, conséquente et aussi systématique que possible. Sous ce nom ou sous cette figure emblématique, il s'agit de *l'intérêt*, et d'abord de l'intérêt du capital en général, d'un intérêt qui, dans l'ordre du monde aujourd'hui, à savoir du marché mondial, tient une masse de l'humanité sous son joug et dans une nouvelle forme d'esclavage. Cela se passe et s'autorise toujours dans les formes étatiques ou interétatiques d'une organisation. Or on ne traitera pas ces problèmes de la Dette extérieure - et tout ce que ce concept métonymise - sans au moins l'esprit de la critique marxiste, de la critique du marché, des logiques multiples du capital et de ce qui lie l'État et le droit international à ce marché.

Troisièmement enfin, et par conséquent, à une phase de mutation décisive doit correspondre une réélaboration profonde et critique du concept d'État, d'État-nation, de souveraineté nationale et de citoyenneté. Elle serait impossible sans la référence vigilante et systématique à une problématique marxiste, sinon à des conclusions marxistes sur l'État, le pouvoir d'État et l'appareil d'État, sur les illusions de son autonomie de droit au regard de forces socio-économiques, mais aussi sur les formes nouvelles d'un dépérissement ou plutôt d'une réinscription, d'une re-délimitation de l'État dans un espace qu'il ne domine plus et qu'il n'a d'ailleurs jamais dominé sans partage.

Chapitre 4

Au nom de la révolution, la double barricade (impure « impure impure histoire de fantômes »)

« Juin 1848 fut, hâtons-nous de le dire, un fait à part, et presque impossible à classer dans la philosophie de l'histoire. [...] Mais, au fond, que fut juin 1848 ? Une révolte du peuple contre lui-même. [...] Qu'il nous soit donc permis d'arrêter un moment l'attention du lecteur sur les deux barricades absolument uniques dont nous venons de parler [...] ces deux effrayants chefs-d'œuvre de la guerre civile. [...] La barricade Saint-Antoine était monstrueuse [...] la ruine. On pouvait dire qui a bâti cela ? On pouvait dire aussi : qui a détruit cela ? C'était grand et c'était petit. C'était l'abîme parodié sur place par le tohu-bohu. [...] Cette barricade était forcenée [...] démesurée et vivante ; et, comme du dos d'une bête électrique, il en sortait un pétilllement de foudres. L'esprit de révolution couvrait de son nuage ce sommet où grondait cette voix du peuple qui ressemble à la voix de Dieu ; une majesté étrange se dégageait de cette titanique hottée de gravats. C'était un tas d'ordures et c'était le Sinaï.

Comme nous l'avons dit plus haut, elle attaquait au nom de la Révolution, quoi ? La Révolution.

Spectres de Marx

[...] Au fond se dressait ce barrage qui faisait de la rue un cul-de-sac ; mur immobile et tranquille ; on n'y voyait personne, on n'y entendait rien, pas un cri, pas un bruit, pas un souffle. Un sépulcre.

[...] Le chef de cette barricade était un géomètre ou un spectre.

[...] La barricade Saint-Antoine était le tumulte des tonnerres ; la barricade du Temple était le silence. Il y avait entre ces deux redoutes la différence du formidable et du sinistre. L'une semblait une gueule ; l'autre un masque.

En admettant que la gigantesque et ténébreuse insurrection de juin fût composée d'une colère et d'une énigme, on sentait dans la première barricade le dragon et derrière la seconde le sphinx. [...]

QUE FAIRE DANS L'ABÎME À MOINS QUE L'ON NE CAUSE?

Seize ans comptent dans la souterraine éducation de l'émeute, et juin 1848 en savait plus long que juin 1832.

[...] Il n'y avait plus d'hommes dans cette lutte maintenant infernale. Ce n'étaient plus des géants contre des colosses. Cela ressemblait plus à Milton et à Dante qu'à Homère. Des démons attaquaient, des spectres résistaient.

[...] Une voix du fond le plus obscur des groupes, cria [...] Citoyens, faisons la protestation des cadavres. [...] On n'a jamais su le nom de l'homme qui avait parlé ainsi [...] ce grand anonyme toujours mêlé aux crises humaines et aux genèses sociales [...]. Après que l'homme quelconque, qui décrétait « la protestation des cadavres », eut parlé et donné la formule de l'âme commune, de toutes les bouches sortit un cri étrangement satisfait et terrible, funèbre par le sens et triomphal par l'accent

-Vive la mort ! Restons ici tous.

- Pourquoi tous ? dit Enjolras.

-Tous! Tous !

Victor Hugo, *Les Misérables*.

Spectres de Marx : le titre de cette communication engagerait d'abord à parler de Marx. De Marx lui-même. De son testament ou de son héritage. Et d'un spectre, l'ombre de Marx, le revenant dont tant de voix s'élèvent aujourd'hui pour conjurer le retour. Car cela ressemble à une conjuration. En raison de l'accord ou du contrat passé entre tant de sujets politiques qui souscrivent à des clauses plus ou moins claires et plus ou moins secrètes (il s'agit toujours de conquérir ou de garder les clés d'un pouvoir) mais d'abord parce qu'une telle conjuration est destinée à conjurer. Il faut, magiquement, chasser un spectre, exorciser le retour possible d'un pouvoir tenu pour maléfique en soi et dont la menace démoniaque continuerait de hanter le siècle.

Dès lors qu'une telle conjuration insiste aujourd'hui, assourdissant consensus, pour que ce qui est, dit-elle, bien mort, reste bien mort, voici qu'elle éveille le soupçon. Elle nous

réveille là où elle voudrait nous endormir. Vigilance, donc le cadavre n'est peut-être pas aussi mort, aussi simplement mort que la conjuration tente de le faire accroire. Le disparu paraît toujours là, et son apparition n'est pas rien. Elle ne fait pas rien. À supposer que la dépouille soit identifiable, on sait mieux que jamais aujourd'hui qu'un mort doit pouvoir travailler. Et faire travailler, peut-être plus que jamais. Il y a aussi un mode de production du fantôme, lui-même un mode de production fantomatique. Comme dans le travail du deuil, après un traumatisme, la conjuration devrait s'assurer que le mort ne reviendra pas : vite, tout faire pour que son cadavre reste localisé, en lieu sûr, en décomposition là même où il a été inhumé, voire embaumé comme on aimait le faire à Moscou. Vite, un caveau dont on garde les clés ! Ces clés ne seraient autres que celles du pouvoir que la conjuration voudrait ainsi reconstituer à la mort de Marx. Nous parlions plus haut de *déverrouillage*. La logique de la clé dans laquelle je souhaitais orienter cette *keynote address* était celle d'une politologie du traumatisme et d'une topologie du deuil. D'un deuil en fait et en droit interminable, sans normalité possible, sans limite fiable, dans la réalité ou dans le concept, entre l'introjection et l'incorporation. Mais la même logique, nous l'avons suggéré, répond à l'injonction d'une justice qui, au-delà du droit, surgit dans le respect même de qui *n'est pas*, n'est plus ou n'est pas encore vivant, *présentement vivant*.

Le deuil suit toujours un traumatisme. J'avais essayé de montrer ailleurs que le travail du deuil n'est pas un travail parmi d'autres. C'est le travail même, le travail en général, trait par lequel il faudrait peut-être reconsidérer le concept même de production - dans ce qui le lie au trauma, au deuil, à l'itérabilité idéalisante de l'exappropriation, donc à la spiritualisation spectrale qui est à l'œuvre dans toute *tekhne*. Tentation d'ajouter ici un post-scriptum aporétique au mot de Freud qui enchaîna dans une même histoire comparative

trois des traumatismes infligés au narcissisme de l'homme ainsi dé-centre : le traumatisme *psychologique* (le pouvoir de l'inconscient sur le moi conscient, découvert par la psychanalyse), après le traumatisme *biologique* (la descendance animale de l'homme découverte par Darwin - à qui fait d'ailleurs allusion Engels dans la Préface du *Manifeste* de 1888), après le traumatisme *cosmologique* (la Terre copernicienne n'est plus le centre de l'univers, et c'est de plus en plus vrai, pourrait-on dire pour en tirer bien des conséquences quant aux confins du géo-politique). Notre aporie tiendrait ici à ce qu'il n'y a plus de nom et de téléologie pour déterminer le *coup* marxiste et son sujet. Freud croyait savoir, lui, ce qu'est l'homme et son narcissisme. Le coup marxiste, c'est aussi bien, sous une forme parfois messianique ou eschatologique, l'unité projetée d'une pensée et d'un mouvement ouvrier que l'histoire du monde totalitaire (nazisme et fascisme compris, adversaires inséparables du totalitarisme stalinien). C'est peut-être pour l'homme la blessure la plus profonde, dans le corps de son histoire et dans l'histoire de son concept, plus traumatisante encore que la lésion (*Kränkung*) « psychologique » produite sous le coup de la psychanalyse, la troisième et la plus grave aux yeux de Freud ¹. Car le *coup* porté qui porte énigmatiquement le nom de Marx, nous savons qu'il accumule et rassemble aussi les trois autres. Il les présuppose donc aujourd'hui, même s'il ne l'a pas fait au siècle dernier. Il porte au-delà de ces trois coups en les effectuant, comme il porte le nom de Marx en le débordant infiniment : le siècle du « marxisme » aura été celui du décentrement techno-scientifique et effectif de la Terre, du géo-politique, de *l'anthropos* dans son identité onto-théologique ou dans ses propriétés génétiques, de *l'ego cogito* - et du concept même de narcissisme

1. Sigmund Freud, *Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse*, GW. Bd. XII, p. 8. Standard Edition, vol. XVII, p. 141.

dont les apories sont, disons pour aller trop vite et faire l'économie de tant de références, le thème explicite de la déconstruction. Ce traumatisme n'en finit pas d'être dénié par le mouvement même qui tente de l'amortir, de l'assimiler, de l'intérioriser et de l'incorporer. Dans ce travail du deuil en cours, dans cette tâche interminable, le fantôme reste ce qui donne le plus à penser - et à faire. Insistons et précisons : à faire et à faire arriver aussi bien qu'à laisser arriver.

Mais les spectres *de* Marx entrent en scène de l'autre côté. Ils se nomment selon l'autre voie du génitif - et cette autre grammaire dit plus que la grammaire. Les spectres *de* Marx, ce sont aussi les siens. Ce sont peut-être d'abord les fantômes qui l'ont habité, les revenants dont Marx aura été occupé lui-même et dont il aura voulu d'avance faire sa chose ; ce qui ne signifie pas qu'il ait disposé de leurs secrets ; ni même qu'il ait thématiqué à son tour la récurrence obsédante de ce qui serait un thème si on pouvait dire du revenant qu'il se laisse *poser là, exposer devant soi*, comme devraient le faire un thème ou un système, une thèse ou une synthèse. Or ce sont toutes ces valeurs que disqualifie le spectre, s'il y en a.

Les spectres de Marx, nous nommerons désormais sous ces mots certaines figures dont Marx aura été le premier à appréhender, parfois à décrire la venue. Ceux qui annoncent le meilleur et dont il aura salué l'événement, ceux qui relèvent ou menacent du pire, dont il aura récusé le témoignage. Il y a plusieurs temps du spectre. Le propre d'un spectre, s'il y en a, c'est qu'on ne sait pas s'il témoigne en revenant d'un vivant passé ou d'un vivant futur, car le revenant peut marquer déjà le retour du spectre d'un vivant promis. Intempestivité, encore, et désajustement du contemporain. À cet égard, le communisme a toujours été et demeurera spectral : il reste toujours à venir et se distingue, comme la démocratie même, de tout présent vivant comme plénitude de la présence à soi, comme totalité d'une présence effectivement identique à elle-

même. Les sociétés capitalistes peuvent toujours pousser un soupir de soulagement et se dire : le communisme est fini depuis l'effondrement des totalitarismes du XXe siècle, et non seulement il est fini mais il n'a pas eu lieu, ce ne fut qu'un fantôme. Elles ne peuvent que dénier ceci, l'indéniable même un fantôme ne meurt jamais, il reste toujours à venir et à revenir.

Dans le *Manifeste du parti communiste*, rappelons-nous, un premier nom revient trois fois dans cette même première page, et c'est le « spectre » (*Gespenst*) : « Un spectre hante l'Europe, dit Marx en 1847 : le spectre du communisme. » (*Ein Gespenst geht um in Europa - das Gespenst des Kommunismus.*) Marx, à moins que ce ne soit l'autre, Engels, met alors en scène, le temps de quelques paragraphes, la terreur que ce spectre inspire à toutes les puissances de la vieille Europe. On ne parle plus que de lui. Tous les fantasmes se projettent sur l'écran de ce fantôme (c'est-à-dire sur un absent car l'écran lui-même est fantomatique, comme dans la télévision de demain qui se passera du support « écranique » et projettera ses images - parfois des images de synthèse - directement dans l'oeil, comme le son du téléphone au fond de l'oreille). On guette les signaux, les tables qui bougent, la vaisselle en déplacement. Va-t-il répondre ? Comme dans l'espace d'un salon lors d'une réunion spiritiste, mais c'est parfois ce qu'on appelle la rue, on surveille les biens et les meubles ¹, on tente d'ajuster toute la politique sur l'hypothèse effrayante d'une visitation. Les politiques sont des voyants ou des visionnaires. On désire et redoute une apparition dont on sait qu'elle ne présentera personne en personne mais frappera une série de coups à

1. Nous aborderons cette scène plus bas (p. 236 et suite.), autour d'une certaine *table*, à propos de la fétichisation comme spectralisation de la valeur d'échange. C'est l'ouverture même, la première scène, sinon la scène primitive du *Capital*.

déchiffrer. On construit alors toutes les alliances possibles pour conjurer cet adversaire commun, « le spectre communiste ». L'alliance signifie : mort au spectre. On le convoque pour le révoquer, on ne jure que par lui mais pour le conjurer. On ne parle que de lui. Mais que faire d'autre, puisqu'il n'est pas là, ce fantôme, comme tout fantôme digne de ce nom ? Et même quand il est là, c'est-à-dire là sans être là, on sent que le spectre regarde, certes à travers le heaume ; il guette, observe, fixe les spectateurs et les voyants aveugles, mais on ne le voit pas voir, il reste invulnérable sous son armure à visièrre. Alors on ne parle que de lui mais pour le chasser, l'exclure, l'exorciser. Le salon, c'est alors la vieille Europe qui rassemble toutes ses forces (*a/le Mächte des alten Europas*). Si on tente d'exorciser ou de conjurer le spectre, c'est sans savoir au fond de qui de quoi l'on parle entre conjurés. Communisme est un nom pour les conjurés, la sainte alliance est une chasse sacrée : « Toutes les puissances de la vieille Europe se sont alliées (*verbündet*) en une sainte chasse à courre (*zu einer heiligen Hetzjagd*) contre ce spectre (*gegen dies Gespenst*). »

Qui pourrait le nier? Si une alliance est en cours de formation contre le communisme, une alliance de la vieille ou de la nouvelle Europe, elle reste une *sainte* alliance. La figure paternelle du Saint-Père le pape, alors cité par Marx, y figure encore aujourd'hui en bonne place, en la personne d'un évêque polonais qui se vante, confirmé en cela par Gorbatchev, de ne pas avoir été pour rien dans l'effondrement du totalitarisme communiste en Europe et dans l'avènement d'une Europe qui sera désormais ce qu'elle aurait toujours dû être selon lui, une Europe chrétienne. Comme dans la Sainte-Alliance du XIX^e siècle, la Russie pourrait de nouveau en faire partie. C'est pourquoi nous avons insisté sur le néo-évangélisme - néo-évangélisme hégélien - d'une rhétorique de type « Fukuyama ». C'était un néo-évangélisme hégélien que Marx aura dénoncé avec tant de verve et de véhémence dans la théorie stirnerienne

des fantômes. Nous y viendrons plus tard, mais il faut dès maintenant signaler ce croisement. Nous le croyons significatif.

Le spectre dont parlait alors Marx était là sans être là. Il n'était pas encore là. Il ne sera jamais là. Il n'y a pas de *Dasein* du spectre mais il n'y a pas de *Dasein* sans l'inquiétante étrangeté, sans l'étrange familiarité (*Unheimlichkeit*) de quelque spectre. Qu'est-ce qu'un spectre ? Quelle est son histoire et quel est son temps ?

Le spectre, comme son nom l'indique, c'est la *fréquence* d'une certaine visibilité. Mais la visibilité de l'invisible. Et la visibilité, par essence, ne se voit pas, c'est pourquoi elle reste *epekeina tes ousias*, au-delà du phénomène ou de l'étant. Le spectre, c'est aussi, entre autres choses, ce qu'on imagine, ce qu'on croit voir et qu'on projette : sur un écran imaginaire, là où il n'y a rien à voir. Pas même l'écran, parfois, et un écran a toujours, au fond, au fond qu'il est, une structure d'apparition disparaissante. Mais voilà qu'on ne peut plus fermer l'oeil à guetter le retour. D'où la théâtralisation de la parole même, et la spéculation spectacularisante sur le temps. Il faut renverser la perspective, une fois encore : fantôme ou revenant, sensible insensible, visible invisible, le spectre d'abord *nous* voit. De l'autre côté de l'oeil, *effet de visière*, il nous regarde avant même que nous ne *le* voyions ou que nous ne voyions tout court. Nous nous sentons observés, parfois surveillés par lui avant même toute apparition. Surtout, et voilà l'événement, car le spectre est *de* l'événement, il nous voit lors d'une *visite*. Il nous rend visite. Visite sur visite, puisqu'il revient nous voir et que *visitare*, fréquentatif de *visere* (voir, examiner, contempler), traduit bien la récurrence ou la revenance, la fréquence d'une visitation. Celle-ci ne marque pas toujours le moment d'une apparition généreuse ou d'une vision amicale, elle peut signifier l'inspection sévère ou la perquisition violente. La persécution conséquente, l'implacable *concaténation*. Le mode social de la hantise, son style original, nous

pourrions l'appeler encore, compte tenu de cette répétition, *la fréquentation*. *Marx vivait plus* que d'autres, nous *allons le préciser*, dans la *fréquentation des spectres*.

Un spectre paraît se présenter, lors d'une visitation. On se le représente mais il n'est pas présent, lui-même, en chair et en os. Cette non-présence du spectre exige qu'on prenne en considération son temps et son histoire, la singularité de sa temporalité ou de son historicité. Quand, en 1847-1848, Marx nomme le spectre du communisme, il l'inscrit dans une perspective historique qui est exactement l'inverse de celle à laquelle j'avais initialement pensé en proposant un titre tel que « les spectres de Marx ». Là où j'étais tenté de nommer ainsi la persistance d'un présent passé, le retour d'un mort, une réapparition fantomale dont le travail du deuil mondial n'arrive pas à se débarrasser, dont elle fuit en avant la rencontre, qu'elle *chasse* (exclut, bannit et à la fois poursuit), Marx, lui, annonce et appelle la présence à venir. Il semble prédire et prescrire : ce qui ne figure pour l'instant qu'un spectre dans la représentation idéologique de la vieille Europe devrait devenir, dans le futur, une réalité présente, c'est-à-dire vivante. Le *Manifeste* appelle, il en appelle à cette présentation de la réalité vivante : il faut faire en sorte que dans l'avenir ce spectre - et d'abord une association de travailleurs contrainte au secret jusqu'aux alentours de 1848 - devienne une *réalité*, et une *réalité vivante*. Il faut que cette vie réelle se montre et se manifeste, qu'elle *se présente* au-delà de l'Europe, de la vieille ou de la nouvelle Europe, dans la dimension universelle d'une Internationale.

Mais il faut aussi qu'elle se manifeste dans la forme d'un manifeste qui soit le *Manifeste* d'un parti. Car Marx donne déjà la forme-parti à la structure proprement politique de la force qui devra être, selon le *Manifeste*, le moteur de la révolution, de la transformation, de l'appropriation puis finalement de la destruction de l'État, et la fin du politique

comme tel. (Comme cette fin singulière du politique correspondrait à la présentation d'une réalité absolument vivante, Il y a là une raison de plus pour penser que l'essence du politique aura toujours la figure inessentielle, l'absence même d'un fantôme.)

Or voilà peut-être l'un des motifs insolites dont nous devrions parler ce soir : ce qui tend peut-être à disparaître dans le monde politique qui s'annonce, et peut-être dans une nouvelle époque de la démocratie, c'est la domination de cette forme d'organisation qu'on appelle le parti, le rapport parti-État, qui n'aura en somme duré, en toute rigueur, que deux siècles, à peine plus, dans un temps auquel appartiennent aussi bien certains types déterminés de la démocratie parlementaire et libérale, les monarchies constitutionnelles, les totalitarismes nazi, fasciste ou soviétique. *Aucun* de ces régimes *n'a* été possible sans ce qu'on pourrait appeler l'axiomatique du parti. Or, comme on peut, semble-t-il, le voir s'annoncer partout dans le monde aujourd'hui, la structure du parti devient non seulement de plus en plus suspecte (et pour des raisons qui ne sont plus toujours, plus nécessairement « réactionnaires », celles de la réaction individualiste classique) mais radicalement inadaptée aux nouvelles conditions - télé-technomédiatiques - de l'espace public, de la vie politique, de la démocratie et des *nouveaux* modes de représentation (parlementaire et non parlementaire) qu'elle appelle. Une réflexion sur ce qu'il adviendra demain du marxisme, de son héritage ou de son testament, devrait porter, entre tant d'autres choses, sur la finitude d'un certain concept ou d'une certaine réalité du parti. Et bien entendu de son corrélat étatique. Un mouvement est en cours que nous serions tenté de décrire comme une déconstruction des concepts traditionnels d'État, et donc de parti et de syndicat. Bien qu'ils ne signifient pas le dépérissement de l'État, au sens marxiste ou gramscien, on ne peut

en analyser la singularité historique hors de l'héritage marxiste - là où l'héritage est plus que jamais un filtre critique et transformateur, c'est-à-dire où il est hors de question d'être simplement pour ou contre l'Etat en général, sa vie ou sa mort *en général*. Il y a eu un moment, dans l'histoire de la politique européenne (et, bien sûr, américaine) où c'était un geste réactionnaire que d'en appeler à la fin du parti, tout comme d'analyser l'inadéquation à la démocratie même des structures parlementaires existantes. Avançons ici avec beaucoup de précautions, théoriques et pratiques, l'hypothèse qu'il n'en va plus ainsi, *plus toujours* ainsi (car ces vieilles formes du combat contre l'État pourront survivre longtemps) : il faut lever cette équivoque pour qu'il n'en soit plus ainsi. L'hypothèse, c'est que cette mutation a déjà commencé, elle est irréversible.

Le parti communiste universel, l'Internationale communiste sera, disait le *Manifeste*, l'incarnation finale, la présence réelle du spectre, donc la fin du spectral. Ce futur n'est pas décrit, il n'est pas prévu sur le mode constatif, il est annoncé, promis, appelé sur un mode performatif. Du symptôme, Marx tire un diagnostic et un pronostic. Le symptôme dont s'autorise le diagnostic, c'est que la peur du fantôme communiste *existe*. On en a des signes à observer la Sainte-Alliance européenne. Ils doivent bien signifier quelque chose, à savoir que les puissances européennes reconnaissent, à travers le spectre, la puissance du communisme (« Le communisme est déjà reconnu comme une puissance [*als eine Macht*] par toutes les puissances européennes »). Quant au pronostic, il ne consiste pas seulement à prévoir (geste de type constatif) mais à appeler l'avènement, dans l'avenir, d'un manifeste du parti communiste qui, précisément sous la forme performative de l'appel, transformera la légende du spectre non pas encore en réalité de la

société communiste mais en cette autre forme d'événement réel (entre le spectre légendaire et son incarnation absolue) qu'est un Manifeste du parti communiste. Parousie de la manifestation du manifeste. Comme parti. Non pas comme un parti qui serait de surcroît, dans ce cas, communiste. Dont le communisme serait un prédicat. Mais comme parti qui accomplirait l'essence du parti comme parti communiste. Voici l'appel, à savoir le Manifeste en vue du Manifeste, l'auto-manifestation du manifeste, en quoi consiste l'essence de tout manifeste qui s'appelle lui-même, en disant « il est temps », le temps se rejoint et s'ajoute ici, maintenant, un maintenant qui advient à lui-même dans l'acte et dans le corps de cette manifestation, il est « grand temps » que je devienne manifeste, que devienne manifeste le manifeste qui n'est autre que celui-ci, ici, maintenant, moi, le présent arrive, témoin et conjoint lui-même, voici justement le manifeste que je suis ou que j'opère, dans l'opération de cette oeuvre, en acte, je ne suis moi-même que dans cette manifestation, en ce moment même, dans ce livre, me voici : « Il est grand temps (*Es ist hohe Zeit*) que les communistes exposent à la face du monde entier leurs conceptions, leurs buts, leurs tendances et qu'ils opposent (*entgegenstellen*) aux légendes du spectre communiste (*den Märchen vom Gespenst des Kommunismus*) un manifeste du parti lui-même. » De quoi cela témoigne-t-il, ce manifeste ? Et qui témoigne de quoi ? En quelles langues ? La phrase suivante parle de la multiplicité des langues : non pas de toutes les langues mais de quelques-unes, et des communistes de différentes nationalités rassemblés à Londres. *Le Manifeste*, dit en allemand *Le Manifeste*, sera publié en anglais, en français, en allemand, en italien, en flamand et en danois. Les fantômes parlent aussi des langues différentes, des langues nationales, comme l'argent dont ils sont, nous le verrons, inséparables. En tant que monnaie, l'argent porte des caractères locaux et politiques, il « parle des langues différentes et porte

divers uniformes nationaux ¹ ». Répétons notre question du manifeste comme parole ou langue du témoignage. Qui témoigne de quoi ? En quoi le « quoi » détermine-t-il le « qui », l'un ne précédant jamais l'autre ? Pourquoi cette manifestation absolue de soi ne *s'atteste-t-elle* elle-même, à prendre le parti du parti, qu'à contester et à détester du fantôme ? Quoi du fantôme, dès lors, dans ce combat ? et qui s'y trouve pris à parti autant qu'à témoin, avec effet de heaume et de visièrè ?

La structure de l'événement ainsi appelé reste difficile à analyser. La légende du spectre, le récit, la fable (*Märchen*) s'abolirait dans le *Manifeste*, comme si le spectre lui-même, sans devenir réalité (le communisme lui-même, la société communiste), après avoir donné corps à une spectralité de légende, sortait de lui-même, appelait à sortir de la légende sans entrer dans la réalité dont il est le spectre. Pour n'être ni réel ni légendaire, quelque « Chose » aura fait peur et continue de faire peur dans l'équivoque de cet événement, comme dans la spectralité singulière de cet énoncé performatif, à savoir du marxisme lui-même. (Et la question de ce soir pourrait se résumer ainsi : qu'est-ce qu'un énoncé marxiste ? soi-disant marxiste ? Ou plus précisément : que *sera désormais* un tel énoncé ? et qui pourrait dire « je suis marxiste », ou « je ne suis pas marxiste » ?)

Faire peur, se faire peur. Peur aux ennemis du *Manifeste*, mais peut-être à Marx et aux marxistes eux-mêmes. Car on pourrait être tenté d'expliquer tout l'héritage totalitaire de la pensée de Marx, mais aussi les autres totalitarismes qui n'en furent pas contemporains par hasard ou par juxtaposition mécanique, comme une réaction de peur panique devant le fantôme en général. Au fantôme que le communisme repré-

1. *Contribution à la Critique de l'économie politique* (1859), tr. M. Husson et G. Badia, Éditions sociales, p. 75, tr. M. Rubel et L. Evrard, Bibliothèque de la Pléiade, t. 1, Gallimard, p. 364.

sentait pour les États capitalistes (monarchistes, impériaux ou républicains) de la vieille Europe en général a répondu une guerre apeurée et sans merci au cours de laquelle seule ont pu se constituer, durcis jusqu'à la monstruosité d'une rigueur cadavérique, le léninisme puis le totalitarisme stalinien. Mais l'ontologie marxiste se battant *aussi* contre le fantôme en général, au nom de la présence vivante comme effectivité matérielle, tout le processus « marxiste » de la société totalitaire répondait aussi à la même panique. Il nous faut prendre une telle hypothèse, me semble-t-il, au sérieux. Nous en viendrons plus tard, entre Stirner et Marx, à cette fatalité essentielle du réflexe réflexif, du « se faire peur », dans l'expérience du fantôme. C'est comme si Marx et le marxisme s'étaient enfuis, fuis eux-mêmes, comme s'ils s'étaient fait peur à eux-mêmes. Au cours de la même *chasse*, de la même persécution, de la même poursuite infernale. Révolution contre la révolution, comme le suggère la figure des *Misérables*. Plus précisément, compte tenu du nombre et de *la fréquence*, c'est comme s'ils avaient eu peur de *quelqu'un* en eux. Ils n'auraient pas dû, pensera-t-on un peu vite. Les totalitarismes nazi et fasciste se trouvèrent tantôt d'un côté, tantôt de l'autre dans cette guerre des fantômes, mais au cours d'une seule et même histoire. Et il y a tant de fantômes dans cette tragédie, dans les charniers de tous les camps, que personne ne sera jamais sûr d'être d'un seul et même côté. Il vaut mieux le savoir. En un mot, toute l'histoire de la politique européenne au moins, et depuis Marx au moins, serait celle d'une guerre impitoyable entre des camps solidaires et également terrorisés par le fantôme, le fantôme de l'autre et son propre fantôme comme fantôme de l'autre. La Sainte-Alliance est terrorisée par le fantôme du communisme et engage contre lui une guerre qui dure encore, mais une guerre contre un camp qui est lui-même organisé par la terreur du fantôme, celui qui est en face de lui et celui qu'il porte en lui.

Il n'y a rien de « révisionniste » à interpréter la genèse des totalitarismes comme des réactions réciproques à la peur du fantôme que le communisme inspira dès le siècle dernier, à la terreur qu'il inspira à ses adversaires mais qu'il retourna et

1. Logique perverse, perversité abyssale de tous les « révisionnismes » qui marquent cette fin de siècle et ne finiront sans doute pas avec lui. Bien sûr, il faudra sans relâche combattre les pires des révisionnismes ou des négationnismes, ceux dont la figure et les intérêts sont désormais assez bien déterminés, même si les manifestations s'en multiplient et renouvellent sans cesse. La tâche sera donc toujours urgente, toujours à réaffirmer. Mais on perçoit ici ou là les signes avant-coureurs d'une perversité symétrique et non moins menaçante. Armés d'une bonne conscience imperturbable, car souvent enveloppée d'ignorance ou d'obscurantisme, se tenant à l'abri, dans les mass-media, de tout droit de réponse effectif (je pense à tel article récent de Michiko Kakutani, « When History and Memory Are Casualties : Holocaust Denial », *New York Times* du 30 avril 1993), certains ne se contentent pas de tirer avantage des fantômes qui hantent notre plus douloureuse mémoire. Ils s'en autorisent aussi, dans le même élan, pour *manipuler* impunément, sans aucun scrupule, le mot même de « révisionnisme ». Ils sont prêts à le tourner en accusation contre quiconque pose des questions critiques, méthodologiques, épistémologiques, philosophiques sur l'histoire, sur la manière dont elle est pensée, écrite ou établie, sur le statut de la vérité, etc. Quiconque en appelle à la vigilance dans la lecture de l'histoire, quiconque complique un peu les schémas accredités dans la *doxa* ou exige qu'on reconsidère les concepts, les procédures et les productions de la vérité historique ou les présuppositions de l'historiographie, etc., risque de se voir ainsi accuser aujourd'hui, par amalgame, contagion ou confusion, de « révisionnisme » ou du moins de faire le jeu de quelque « révisionnisme ». L'accusation est désormais à la disposition du premier venu qui n'entendrait rien à cette nécessité critique, souhaiterait s'en protéger et voudrait d'abord qu'on ne touche pas à sa culture ou à son inculture, à ses certitudes ou à ses croyances. Situation historique très inquiétante qui risque de frapper *a priori* de censure la recherche historique ou la réflexion sur l'histoire partout où elles touchent à des zones sensibles de notre existence présente. Il est urgent de le rappeler : des pans entiers de l'histoire, celle de ce siècle en particulier,

ressentit assez en lui-même pour précipiter 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 - et qui ne pouvait pas être un simple fantasme idéologique puisque la critique de l'idéologie n'avait elle-même aucune autre inspiration.

Car il faut y venir enfin, le revenant fut la persécution *de* Marx. *Comme* celle *de* Stirner. Ils n'ont cessé, *tous les deux*, de persécuter, ce qui est fort compréhensible, leur persécuteur, leur propre persécuteur, leur étranger le plus intime. Marx aimait la figure du fantôme, il la détestait, il la prenait à témoin de sa contestation, il en était hanté, harcelé, assiégé, obsédé. En lui, mais, bien entendu pour la repousser, hors de lui. En lui hors de lui : voilà le lieu hors lieu des fantômes partout où ils feignent d'élire domicile. Plus que d'autres, peut-être, Marx avait des revenants dans la tête et savait sans savoir de quoi il parlait (« *Mensch, es spukt in Deinem Kopfe !* », pourrait-on lui dire en parodiant Stirner). Mais pour cette raison même il n'aimait pas non plus les spectres qu'il aimait. Qui l'aimaient - et l'observaient sous visière. Il en était sans doute *obsédé* (ce mot fut le sien, nous y arrivons) mais, comme aux adversaires du communisme, il leur livrait un combat sans merci.

Comme tous les obsédés, il harcelait l'obsession. Nous en avons mille indices, plus explicites les uns que les autres. Pour ne citer que deux exemples fort différents dans cette riche spectrologie, on pourrait d'abord évoquer en passant la *Dissertation* de 1841 (*Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et Epicure*). Le très jeune Marx y signe une

en Europe et hors d'Europe, auront *encore* à être interrogés et désoccultés, des questions radicales auront à être posées et refondues sans qu'il y ait là rien de « révisionniste ». Disons même : au contraire.

dédicace *filiale* (car c'est toujours le père, le secret d'un père qu'un enfant effrayé appelle au secours contre le spectre : « *I am thy Fathers Spirit [...] I am forbid To tell the secrets of my Prison-Houle* »). Dans cette dédicace, il s'adresse lui-même en fils à Ludwig von Westphalen, « conseiller intime du gouvernement à Trêves », ce « très cher ami paternel » (*seinen theuren väterlichen Freund*). Il parle alors d'un signe d'amour filial (*diese Zeilen als erste Zeichen kindlicher Liebe*) à l'endroit de quelqu'un devant qui « comparaissent tous les esprits du monde » (*vor dem alle Geister der Welt erscheinen*) et qui ne recula jamais d'effroi devant les ombres des fantômes rétrogrades (*Schlagschatten der retrograden Gespenster*) ni devant le ciel de ce temps souvent couvert de sombres nuages. Les derniers mots de la dédicace nomment l'esprit (*Der Geist*) comme le « grand médecin magique » (*der grosse Zauberkundig Arzt*) auquel ce père spirituel s'est confié (*anvertraut*) et dont il tire toute sa force pour lutter contre le mal du fantôme. C'est l'esprit contre le spectre. Ce père d'adoption, ce héros de la lutte contre les fantômes rétrogrades (que Marx semble implicitement distinguer du fantôme du progrès que sera le communisme par exemple), le jeune Marx y voit la preuve vivante et visible (*argumentum ad oculos*) de ce que « l'idéalisme n'est pas une fiction mais une vérité ».

Dédicace de jeunesse ? Usage conventionnel ? Certes. Mais les mots ne sont pas si communs, ils paraissent calculés et la comptabilité statistique peut commencer. La fréquence compte. L'expérience, l'appréhension du fantôme s'accorde à la *fréquence* : le nombre (plus d'un), l'insistance, le rythme (des ondes, des cycles et des périodes). Or la dédicace de jeunesse continue de parler et de se multiplier, elle paraît plus signifiante et moins conventionnelle lorsqu'on remarque, dans les années qui suivent, l'acharnement à dénoncer, c'est-à-dire à conjurer, et avec quelle verve, mais avec quelle fascination aussi, ce que *L'Idéologie allemande* appellera l'histoire des fantômes (*Ges-*

penstergeschichte). Nous y revenons dans un instant, ça grouille, une foule de revenants nous y attend : linceuls, âmes errantes, bruits de chaîne dans la nuit, gémissements, éclats de rire grinçants, et toutes ces têtes, tant de têtes qui nous regardent invisibles, la plus grande concentration de tous les spectres dans l'histoire de l'humanité. Marx (et Engels) essaient d'y mettre de l'ordre, ils cherchent à identifier, ils feignent de compter. Ils ont du mal.

Un peu plus tard, en effet, *Le dix-huit Brumaire de Louis Bonaparte* se déploie encore, sur la même fréquence, comme une spectro-politique et une généalogie des fantômes, plus précisément une logique *patrimoniale* des *générations de fantômes*. Marx ne cesse d'y conjurer et d'y exorciser. Il trie entre les bons et les mauvais « fantômes ». Parfois dans la même phrase, il tente désespérément d'opposer, mais comme c'est difficile et comme c'est risqué, l'« esprit de la révolution » (« *Geist der Revolution*») à son spectre (*Gespenst*). Oui, c'est difficile et risqué. Pour cause de lexique, d'abord : comme *esprit* et comme *spirit*, *Geist* peut signifier aussi « spectre » et Marx croit pouvoir en exploiter, tout en les contrôlant, les effets de rhétorique. La sémantique du *Gespenst* hante elle-même la sémantique du *Geist*. S'il y a du fantôme, c'est justement quand, entre les deux, la référence hésite, indécidablement, ou bien n'hésite plus là où elle aurait dû le faire. Mais si c'est difficile et risqué, au-delà de toute maîtrise possible, si les deux restent indiscernables, et finalement synonymes, c'est que, aux yeux même de Marx, le spectre aura d'abord été nécessaire, on dirait même vital au déploiement historique de l'esprit. Car Marx hérite d'abord lui-même de la remarque hégélienne sur la répétition en histoire, qu'il s'agisse des grands événements, des révolutions ou des héros (on sait bien : en premier lieu, la tragédie, puis la farce). Victor Hugo était aussi attentif, on l'a vu, à la répétition révolutionnaire. Une révolution se répète, et même elle répète la révolution contre la révolution. *Le dix-huit Brumaire...* en

conclut que si les hommes font leur *propre* histoire, c'est à la condition de *l'héritage*. L'appropriation en général, dirions-nous, est *dans la condition de l'autre* et de *l'autre mort*, de plus d'un mort, d'une génération de morts. Ce qui se dit de l'appropriation vaut aussi pour la liberté, pour la libération ou pour l'émancipation. « Les hommes font leur propre histoire (*ihr eigenen Geschichte*) mais ils ne la font pas de leur propre mouvement (*ausfreien Stücken*), ni dans des conditions choisies par eux seuls, mais bien dans les conditions qu'ils trouvent, celles qui leur sont données et transmises (*überlieferten Umständen*). La tradition de toutes les générations mortes (*aller toten Geschlechter*) pèse (*lastet*) d'un poids très lourd sur le cerveau des vivants [Marx dit " *lastet wie ein Alp* ", c'est-à-dire " pèse à la manière d'un fantôme ", un de ces êtres spectraux qui donnent des cauchemars ; comme cela arrive si souvent dans les traductions, le fantôme tombe aux oubliettes ou, dans le meilleur des cas, il se dissout dans des figures approximatives, par exemple la fantasmagorie, mot qu'en outre on déleste généralement du sens littéral qui le lie à la parole et à la parole publique]. Et même quand ils semblent occupés à se transformer, eux et les choses, à créer quelque chose de tout à fait nouveau (*noch nicht Dagewesenes zu schaffen*), c'est précisément à ces époques de crise révolutionnaire qu'ils évoquent [conjurent, précisément, *beschwören*] craintivement les esprits du passé (*beschwören sie ängstlich die Geister der Vergangenheit zu ihrem Dienste herauf*), qu'ils leur empruntent (*entleihen*) leurs noms, leurs mots d'ordre (*Schlachtparole*), leurs costumes, pour apparaître sur la nouvelle scène de l'histoire sous ce déguisement respectable et avec ce langage emprunté (*mit dieser erborgten Sprache*) ¹. »

Il s'agit bien de convoquer (*beschwören*) des esprits comme

1. Karl Marx, *Le dix-huit Brumaire de Louis Bonaparte*, 1852, tr. fr. G. Cornillet, Messidor, Éditions sociales, 1984, toll. « Essentiel », pp. 69-70. Je souligne.

spectres dans le geste d'une conjuration positive, celle qui jure pour appeler et non pour refouler. Mais peut-on tenir à cette distinction ? Car si une telle conjuration paraît accueillante et hospitalière, puisqu'elle appelle, laisse ou fait venir le mort, elle ne va jamais sans angoisse. Et donc sans un mouvement de répulsion ou de restriction. La conjuration n'est pas seulement caractérisée, elle ne se laisse pas déterminer *de surcroît* par une certaine anxiété (comme le ferait penser l'adverbe *ängstlich*), elle est vouée à l'angoisse *qu'elle est*. La conjuration est angoisse dès lors qu'elle appelle la mort pour inventer le vif et faire vivre le nouveau, pour faire venir à la présence ce qui n'a pas encore été là (*noch nicht Dagewesenes*). Cette angoisse devant le fantôme est proprement révolutionnaire. Si la mort pèse sur le cerveau vivant des vivants, et plus encore sur les cerveaux des révolutionnaires, elle doit bien avoir quelque densité spectrale. Peser (*lasten*) c'est aussi charger, taxer, imposer, endetter, accuser, assigner, enjoindre. Et plus il y a de vie, plus s'aggrave le spectre de l'autre, plus il alourdit son imposition. Plus le vivant doit en répondre. *Répondre du mort, répondre au mort*. Correspondre et s'expliquer, sans assurance ni symétrie, avec la hantise. Rien de plus sérieux et de plus vrai, rien de plus juste que cette fantasmagorie. Le spectre pèse, il pense, il s'intensifie, il se condense au-dedans même de la vie, au-dedans de la vie la plus vivante, de la vie la plus singulière (ou, si l'on préfère, individuelle). Celle-ci dès lors n'a plus, et ne doit plus avoir, pour autant qu'elle vit, de pure identité à soi ni de dedans assuré, voilà ce que toutes les philosophies de la vie, voire de l'individu vivant ou réel, devraient bien peser ¹.

1. Nous pensons évidemment ici au travail de Michel Henry (*Marx*, t. I et II, Gallimard, 1976) qui classe le *dix-huit Brumaire...*, comme *Le Manifeste du parti communiste* et quelques autres ouvrages, parmi les

Il faut aiguïser le paradoxe : plus le nouveau fait irruption dans la crise révolutionnaire, plus l'époque est à la crise, plus elle est « *out of joint* », plus on a besoin de convoquer l'ancien, de lui « emprunter ». L'héritage des « esprits du passé » consiste,

« textes politiques » ou « historico-politiques ». Ils seraient moins philosophiques, si même ils le sont, parce qu'ils « ne portent pas leur principe d'intelligibilité en eux-mêmes » (t. I, p. 10). (Que veut dire pour un texte, en toute rigueur, que de *porter un principe d'intelligibilité en lui-même* ? * y en a-t-il jamais eu un exemple ? ce n'est pas ici le lieu d'en discuter - encore que l'étrange et confiante croyance à une telle immanence de l'intelligibilité ne soit pas étrangère au concept de vie qui soutient tout ce livre.) Cette dimension « historico-politique » (peu ou non philosophique) serait manifeste, selon M. Henry, dans « le cas notamment du *Dix-Huit Brumaire de Louis Bonaparte*, composé pour un journal américain » (t. I, p. 11). Or ce dernier ouvrage ne paraît nullement enfermé dans la clôture des textes « politiques » ou « historico-politiques », à supposer qu'on accepte une distinction si problématique, en particulier dans le cas d'une oeuvre comme celle de Marx. On retrouve notamment sa paradoxologie spectrale, celle qui nous importe ici, dans les textes les plus « philosophiques » et les plus significatifs aux yeux de M. Henry lui-même, par exemple, nous le vérifierons bientôt, dans *L'Idéologie allemande*. À peser et à penser cette spectrologie, on ne s'oppose pas frontalement à la philosophie de la vie ou de la « subjectivité radicale d'où toute objectivité est exclue » (t. I, p. 326) ni à son interprétation par M. Henry (dont nous partageons ici au moins quelques inquiétudes, mais sans doute d'un tout autre point de vue, quant à ce qu'a été jusqu'ici la lecture de Marx). Mais on tente de se rendre à la nécessité de la compliquer de façon abyssale, là où le supplément d'un pli interne-externe interdit d'opposer simplement le vivant au non-vivant. Quiconque souscrit, comme nous serions tenté de le faire, aux derniers mots de la toute finale conclusion du *Marx* de M. Henry (« La pensée de Marx nous place devant la question abyssale qu'est-ce que la vie ? ») doit bien renvoyer à cet abîme, c'est-à-dire reproblématiser toutes les propositions antérieures de ce livre si entier sur le *vivant*, l'individu *vivant*, la subjectivité *vivante*, le travail réel comme travail *vivant*, etc., c'est-à-dire tout l'arsenal critique d'un ouvrage profondément polémique. Car c'est finalement au nom de cette référence

comme toujours, à emprunter. Figures de l'emprunt, figures d'emprunt, figuralité comme figure de l'emprunt. Et l'emprunt *parle* : langage emprunté, noms empruntés, dit Marx. Question de crédit, donc, ou de foi. Mais une frontière instable et

univoque au vivant qu'il tente, avec une grande violence, de discréditer à peu près toutes les lectures antérieures de Marx, et surtout dans leur dimension politique. On se demande : pourquoi la question de la vie serait-elle « abyssale », justement ? Autrement dit pourquoi cette question ? Ne s'ouvre-t-elle pas sur la non-identité à soi impensée du concept ou de l'être nommés « vie » ? sur l'obscurité essentielle, et pour la science et pour la philosophie, de ce qu'on appelle vie ? Tout cela ne marque-t-il pas les limites, internes ou externes, la clôture ou le principe de ruine d'une philosophie de la vie ? et de la subjectivité, si nouvelle qu'en soit la présentation conceptuelle, dès lors qu'elle est déterminée comme essentiellement vivante ? Si on intégrait à la vie de cette subjectivité vivante le travail de la négativité ou de l'objectivité, les phénomènes ou plutôt les non-phénomènes de la mort, etc., pourquoi s'obstiner encore à appeler cela vie ? En revanche, à cette interprétation de l'être ou de la production comme manifestation - ou immanence radicale - d'une subjectivité vivante et monadique (cfr par exemple t. II, pp. 41-42), interprétation qui trouve largement à se justifier, en effet, dans la lettre de nombreux textes de Marx, nous ne pensons pas qu'on doive opposer quelque philosophie de la mort (qui pourrait alléguer autant de titres et de références dans les mêmes textes autrement lus). Notre tentative est autre. Pour essayer d'accéder à la possibilité de cette alternative même (la vie et/ou la mort), nous portons notre attention vers les effets ou les requêtes d'une sur-vie ou d'un retour de mort (ni la vie ni la mort) depuis lesquels seuls on peut parler de « subjectivité vivante » (par opposition à sa mort) : en parler mais aussi comprendre qu'elle puisse, elle, parler, et parler d'elle, laisser des traces ou des héritages par-delà le présent vivant de sa vie, (se) poser des questions à son propre sujet, bref s'adresser aussi à l'autre ou, si l'on préfère, à d'autres individus vivants, à d'autres « monades ». Pour toutes ces questions, et telle est notre hypothèse de lecture, le travail du spectre tisse ici, dans l'ombre d'un labyrinthe couvert de miroirs, un fil conducteur ténu mais indispensable.

* Patrice Loraux consacre quelques pages très lucides de son livre

à peine visible traverse cette loi du fiduciaire. Elle passe entre une parodie et une vérité, mais une vérité comme incarnation ou répétition vivante de l'autre, une reviviscence régénérante du passé, de l'esprit, de l'esprit du passé dont on hérite. La frontière passe entre une reproduction mécanique du spectre et une appropriation si vivante, si intériorisante, si assimilante de l'héritage et des « esprits du passé » qu'elle n'est autre que la vie de l'oubli, la vie comme l'oubli même. Et l'oubli du maternel pour faire vivre en soi l'esprit. Ce sont les mots de Marx. C'est sa langue, et l'exemple de la langue n'est pas un exemple parmi d'autres. Il désigne l'élément même de ces droits de succession.

« C'est ainsi que Luther prit le masque de l'apôtre Paul, que la Révolution de 1789 à 1814 se drapa successivement dans le costume de la République romaine, puis dans celle de l'empire romain, et que la révolution de 1848 ne sut rien faire de mieux que de parodier (*parodieren*) tantôt 1789, tantôt la tradition révolutionnaire de 1793 à 1795. C'est ainsi que le débutant qui apprend une nouvelle langue la retraduit toujours dans sa langue maternelle, mais il ne réussit à s'assimiler [à s'approprier : *bat er sich nur angeeignet*] l'esprit de cette nouvelle langue et à s'en servir [à y produire *in ihrproduzieren*] librement que quand il arrive à se mouvoir en elle sans se rappeler sa langue maternelle, et qu'il parvient même à en oublier cette dernière¹. »

D'un héritage l'autre. L'appropriation vivante de l'esprit, l'assimilation d'une nouvelle langue, c'est déjà un héritage. Et l'appropriation d'une autre langue figure ici la révolution. Cet

(*Les Sous-Main de Marx*, Hachette, 1986, pp. 34-36) à cette stratégie de Michel Henry, dans son chapitre d'avertissement, « La théorie des textes ». Il en rappelle en particulier la tradition.

1. *Le dix-huit Brumaire...*, p. 70. Traduction légèrement modifiée.

héritage révolutionnaire suppose, certes, qu'on finisse par oublier le spectre, celui de la langue primitive ou maternelle. Non pas pour oublier ce qu'on hérite mais le pré-héritage à partir duquel on hérite. Cet oubli n'est qu'un oubli. Car ce qu'on doit oublier aura été indispensable. Il faut passer par le pré-héritage, fût-ce en le parodiant, pour s'approprier la vie d'une nouvelle langue ou faire la révolution. Et si l'oubli correspond au moment de l'appropriation vivante, Marx ne le valorise pourtant pas aussi simplement qu'on pourrait le croire. Les choses sont très compliquées. On doit oublier le spectre et la parodie, semble dire Marx, pour que l'histoire continue. Mais si on se contente de l'oublier, c'est la platitude bourgeoise la vie, quoi. Il faut donc ne pas l'oublier, il faut se le rappeler mais en l'oubliant assez, dans cette mémoire même, pour « retrouver *l'esprit* de la révolution sans faire revenir son spectre » (*den Geist der Revolution wiederzufinden, nicht ihr Gespenst wieder umgehen machen*; je souligne).

Voilà le pli d'« une différence éclatante » (*ein springender Unterschied*), dit Marx, entre deux modalités ou deux temporalités dans la conjuration du mort (*Totenbeschwörung*), dans l'évocation ou la convocation du spectre. Il faut bien dire qu'elles se ressemblent. Elles se contaminent parfois de façon si troublante, le simulacre consistant justement à mimer le fantôme ou à simuler le phantasme de l'autre, que la différence « éclatante » éclate, justement, dès l'origine, et ne saute aux yeux que pour sauter devant les yeux. Pour disparaître en apparaissant, dans le phénomène de son phantasme. Marx tient à cette différence, pourtant, comme à la vie, il l'illustre dans l'une de ces éloquentes épopées révolutionnaires à laquelle on ne saurait faire justice qu'à voix haute, jusqu'à perdre le souffle. Cela commence ainsi, par la *conjuration* (*Beschwörung*) des morts à l'échelle de l'histoire mondiale (*weltgeschichtliche Totenbeschwörung*)

« L'examen de cette évocation des morts de l'Histoire révèle immédiatement une différence éclatante. Camille Desmoulins, Danton, Robespierre, SaintJust, Napoléon, les héros, de même que les partis et la masse lors de l'ancienne Révolution française accomplirent dans le costume romain et avec la phraséologie romaine la tâche de leur époque (*die Aufgabe ihrer Zeit*), à savoir la libération et l'instauration de la société *bourgeoise* moderne. Les uns brisèrent en morceaux les institutions féodales et coupèrent les têtes féodales qui avaient poussé sur ces institutions. L'autre créa à l'intérieur de la France les conditions grâce auxquelles on pouvait désormais développer la libre concurrence, exploiter la propriété parcellaire du sol [...] tandis qu'à l'extérieur des frontières françaises [...]»¹.

Mais la synchronie n'a aucune chance, aucun temps n'est de lui-même contemporain, ni celui de la Révolution, qui en somme n'a jamais lieu au présent, ni les temps qui suivent ou s'ensuivent. Que se passe-t-il ? Rien, rien du moins que l'oubli. D'abord cette tâche, qui fut pourtant celle de leur temps (*die Aufgabe ihrer Zeit*), apparaît dans un temps déjà disloqué, démis, hors de ses gonds (« *out of joint* » ou « *aus den Fugen* ») : il ne peut *se présenter que* dans la hantise romaine, dans l'anachronie du costume et de la phrase antiques. Puis, une fois la tâche révolutionnaire accomplie, alors survient nécessairement l'amnésie. Elle était déjà au programme de l'anachronie, dans la « tâche de leur temps ». L'anachronie pratique et promet l'oubli. La société bourgeoise oublie, dans sa sobre platitude, « que les spectres des temps romains avaient veillé sur son berceau » (*dans die Gespenster der Römerzeit ihre Wiege gehütet hatten*). Question de tête, comme toujours selon Marx, question de cap et d'esprit : dans l'ordre amnésique de

1. O.C., p. 70.

la bourgeoisie capitaliste (celle qui vit, comme un animal, de l'oubli des fantômes), la gueule remplace la tête au sommet, la tête de lard d'un roi bourgeois, engraisé, sédentaire remplace la tête politique et nerveuse des révolutionnaires en marche. La traduction française perd le plus souvent ces traits

«[...] ses véritables capitaines (*ihre wirklichen Heerführer*) siégeaient derrière les comptoirs, et la tête adipeuse [littéralement la tête de lard : *Speckkopf*] de Louis XVIII était sa tête politique (*ihr politisches Haupt*). Complètement absorbée par la production de la richesse et par la lutte pacifique de la concurrence, elle ne comprenait plus que les spectres de l'époque romaine avaient veillé sur son berceau. Mais si peu héroïque que soit la société bourgeoise, l'héroïsme, l'abnégation, la terreur, la guerre civile et la guerre des nations n'en avaient pas été moins nécessaires pour la mettre au monde ¹ ».

Marx multiplie alors les exemples de cette *anachronie* rythmée. Il en analyse les pulsions et impulsions. Il y prend plaisir, le plaisir de la répétition ; et à le voir si sensible à ces ondes compulsives, on a l'impression qu'il ne montre pas seulement du doigt : il prend le pouls de l'histoire. Et il écoute une *fréquence* révolutionnaire. Par saccades régulières, elle fait alterner la conjuration et l'abjuration des spectres. On convoque, c'est la conjuration positive, le grand spectre de la tradition classique (Rome) pour se mettre à la hauteur de la tragédie historique mais déjà pour se dissimuler, dans l'illusion, le contenu médiocre de l'ambition bourgeoise. Puis, la chose faite, on révoque le fantasme, et c'est l'abjuration, on oublie le fantôme comme si on se réveillait d'une hallucination. Cromwell avait déjà parlé la langue des prophètes hébreux.

1. O.C, pp. 70-71.

La révolution bourgeoise accomplie, le peuple anglais préfère Locke à Habacuc. Survient le 18 Brumaire, et la répétition se répète. C'est alors que Marx entend distinguer entre l'esprit (*Geist*) de la révolution et son spectre (*Gespenst*), comme si celui-là, déjà, n'appelait pas celui-ci, comme si tout ne passait pas, il le reconnaît pourtant lui-même, par des différences à *l'intérieur d'une fantastique aussi générale qu'irréductible*. Loin d'organiser la bonne schématique d'une constitution du temps, cette autre imagination transcendantale donne sa loi à une invincible *anachronie*. Intempestif, « *out of joint* », même et surtout s'il paraît venir à son heure, l'esprit de la révolution est *fantastique et anachronique de part en part*. Il doit l'être - et parmi toutes les questions que nous assigne ce discours, l'une des plus nécessaires concernerait sans doute l'articulation entre ces concepts indissociables et qui doivent, sinon s'identifier, du moins passer l'un dans l'autre sans traverser aucune frontière conceptuelle rigoureuse : esprit de révolution, réalité effective, imagination (productive ou reproductive), spectre (*Geist der Revolution, Wirklichkeit, Phantasie, Gespenst*)

« La résurrection des morts (*Die Totenerweckung*), dans ces révolutions, sert par conséquent à magnifier (*verherrlichen*) les nouvelles luttes, non à parodier (*parodieren*) les anciennes, à exagérer dans l'imagination (*in der Phantasie*) la tâche à accomplir, non à fuir sa solution dans la réalité, à retrouver l'esprit de la révolution et non à faire revenir son spectre. La période de 1848 à 1851 fut traversée par le spectre (*Gespenst*) de la vieille révolution, depuis Marrast, le *républicain en gants jaunes* qui prit la défroque du vieux Bailly, jusqu'à l'aventurier qui dissimule ses traits d'une trivialité repoussante sous le masque mortuaire de fer de Napoléon t. »

Marx vise souvent la tête, et le chef. Les figures du fantôme sont d'abord des visages. Il y va donc de masques, sinon, cette fois, de heaume et de visière. Mais entre l'esprit et le spectre, entre la tragédie et la comédie, entre la révolution en marche et ce qui l'installe dans la parodie, il n'y a que la différence d'un temps entre deux masques. Il y va de l'esprit quand Luther prend le masque (*maskierte sich*) de l'apôtre Paul, il y va du spectre, de « parodie » et de « caricature » avec la tête de lard de Louis XVIII ou avec le masque mortuaire (*Totenlarve*) de Napoléon le grand sur le visage de Napoléon le petit.

Il faut faire un pas de plus. Il faut penser l'avenir, c'est-à-dire la vie. C'est-à-dire la mort. Marx reconnaît, certes, la loi de cette anachronie fatale, et finalement il est peut-être aussi sensible que nous à la contamination essentielle de l'esprit (*Geist*) par le spectre (*Gespensst*). Mais il veut en finir avec elle, il estime qu'on le peut, il déclare qu'on le doit. Il croit à l'avenir et il veut l'affirmer, il l'affirme, il enjoint la révolution. Il déteste tous les fantômes, les bons et les mauvais, il pense qu'on peut rompre avec cette fréquentation. C'est comme s'il nous disait, à nous qui n'en croyons rien : ce que vous croyez appeler subtilement la loi de l'anachronie, c'est justement anachronique. Cette fatalité pesait sur les révolutions du passé. Celles qui viennent, *à présent et dans l'avenir* (à savoir ce que Marx préfère toujours, comme tout le monde, comme la vie même, et c'est la tautologie de la préférence), celles qui s'annoncent dès le XIX^e siècle doivent se détourner du passé, de son *Geist* comme de son *Gespensst*. En somme elles doivent cesser d'hériter. Elles ne doivent même plus faire ce travail de deuil au cours duquel les vivants entretiennent et jouent les morts, s'occupent des morts, se laissent entretenir et occuper et *jouer* par les morts, *les* parlent et *leur* parlent, portent leur nom et tiennent leur langage. Non, plus de mémoire révolutionnaire, à bas le monument, rideau sur le

théâtre d'ombres et sur l'éloquence funéraire, détruisons le mausolée pour foules populaires, brisons les masques mortuaires sous cercueil de verre. Tout cela, c'est la révolution du passé. Déjà, encore au XIX^e siècle. Déjà au XIX^e siècle, on doit cesser d'hériter ainsi, on doit oublier cette forme d'oubli sur la fréquence de ce qu'on appelle le travail du deuil, la hantise de l'esprit autant que celle du spectre

« La révolution *sociale* du XIX^e siècle ne peut pas tirer sa poésie (*ihre Poesie*) du passé, mais seulement de l'avenir. Elle ne peut pas commencer sa propre tâche avant de s'être débarrassée de toute superstition à l'égard du passé. Les révolutions antérieures avaient besoin de réminiscences historiques pour se dissimuler à elles-mêmes leur propre contenu (*um sich über ihren eigenen Inhalt zu betäuben*). La révolution du XIX^e siècle doit laisser les morts enterrer leurs morts pour réaliser son propre objet [son propre contenu, de nouveau *um bei ihrem eignen Inhalt anzukommen*]. Autrefois la phraséologie dépassait le contenu, maintenant c'est le contenu qui dépasse la phraséologie (*Dort ging die Phrase über den Inhalt, hier geht der Inhalt über die Phrase hinaus*)¹. »

Les choses sont loin d'être simples. Il faut tendre l'oreille et lire de près, compter avec chaque mot de la langue, et nous sommes encore au cimetière, les fossoyeurs travaillent dur, on déterre des crânes, on cherche à les identifier, un à un, Hamlet rappelle que celui-ci « avait une langue » et qui chantait. Que veut dire Marx ? Il est mort aussi, ne l'oublions pas, et plus d'une fois, justement, nous devrions le savoir, ce n'est pas si facile, dès lors que cela arrive trop souvent, et nous héritons de lui à notre manière, au moins de chacun de ses vocables survivants dont il n'aurait jamais pu vouloir qu'on

1. O.C., p. 72. Je souligne.

les oubliât sans avoir au moins quelque attention respectueuse pour eux, sans avoir par exemple entendu l'injonction révolutionnaire de laisser les morts enterrer les morts, l'impératif d'un « oubli actif », comme ne tardera pas à dire un certain Nietzsche. Que veut dire Marx, Marx le mort? Il savait bien que jamais les morts n'ont enterré personne. Ni des vivants qui ne fussent aussi des *mortels*, c'est-à-dire propres à porter en eux, c'est-à-dire hors d'eux, et devant eux, l'impossible possibilité de leur mort. Il faudra toujours que des mortels encore vivants enterrent des vivants déjà morts. Des morts n'ont jamais enterré personne, mais des vivants non plus, des vivants qui seraient seulement vivants, des vivants immortels. Les dieux n'enterrent jamais personne. Ni les morts en tant que tels, ni les vivants en tant que tels n'ont jamais porté personne en terre. Si Marx ne peut pas ne pas le savoir, que veut-il dire alors ? Que veut-il au juste ? Que voulait-il *alors*, lui qui est mort et enterré ? Il voulait d'abord, semble-t-il, nous rappeler au *se-faire-peur* de cette peur de soi : lors des révolutions passées, les mortes, la conjuration convoquait les grands esprits (les prophètes juifs, Rome, etc.) mais seulement pour oublier, pour refouler, par peur, pour s'anesthésier elle-même (*sich betäuben*) devant la violence du coup qu'elle portait. L'esprit du passé la protégeait contre son « propre contenu », il était là pour la protéger contre elle-même. Tout se concentre alors dans la question de ce « contenu » et de ce « contenu propre » auquel Marx se réfère si souvent, et trois fois dans ces quelques lignes célèbres. Toute la dislocation anachronique joue dans l'inadéquation entre la phrase et le contenu - le contenu *propre*, le contenu approprié. Marx y croit.

Ce désajustement ne cessera sans doute jamais. Il s'inversera, sans doute, et ce sera la révolution dans la révolution, la révolution future qui gagnerait, sans deuil, sur la révolution passée : ce sera l'événement enfin, l'avènement de l'événement,

la venue de l'avenir, la victoire d'un « contenu propre » qui finira bien par l'emporter sur la « phrase ». Toutefois, dans la révolution passée, quand les fossoyeurs étaient vivants, en somme, la phrase débordait le contenu. D'où l'anachronie d'un présent révolutionnaire hanté par ses modèles antiques. Mais dans l'avenir, et déjà dans la révolution *sociale* du XIX^e siècle encore à venir aux yeux de Marx (toute la nouveauté du nouveau habiterait cette dimension *sociale*, au-delà de la révolution politique ou économique), l'anachronie ou l'intempestivité ne s'effacera pas dans quelque plénitude de la parousie et de la présence à soi du présent. Le temps sera encore « *out of joint* ». Mais cette fois l'inadéquation tiendra à l'*excès* du « contenu propre » au regard de la « phrase ». Le « contenu propre » ne fera plus peur, il ne se cachera pas, refoulé derrière la rhétorique endeuillée des modèles antiques et la grimace des masques mortuaires. Il débordera la forme, il fera craquer les vêtements, il prendra de vitesse les signes, les modèles, l'éloquence, le deuil. Rien n'y sera plus affecté, *apprêté* : plus de crédit ni de figure d'emprunt. Mais si paradoxal que cela paraisse, c'est dans ce déferlement par-dessus bord, au moment où céderont toutes les jointures entre la forme et le contenu que ce dernier sera proprement « propre » et proprement révolutionnaire. En toute logique, on ne devrait le reconnaître à rien d'autre qu'à la démesure de cette désidentification intempestive, donc à rien qui soit. À rien qui soit présentement identifiable. Dès qu'on identifie une révolution, elle commence à imiter, elle entre en agonie. Voilà la différence poétique, puisque Marx nous dit où la révolution *sociale* devra puiser sa « poésie ». Voilà la différence de la poésie même entre le *là-bas* de la révolution politique d'hier et *l'ici* de la révolution sociale d'aujourd'hui, plus précisément de cet imminent aujourd'hui dont nous savons hélas, maintenant, aujourd'hui, qu'en son lendemain, depuis un siècle et demi, elle aura dû s'exposer indéfiniment, imperturbablement, parfois pour le

meilleur, plus souvent pour le pire, ici plutôt que là-bas, à l'une des plus intarissables phraseologies de l'humanité moderne : « *Dort ging die Phrase liber den Inhalt, hier geht der Inhalt liber die Phrase hinaus.* » Oui et non, hélas.

Bien sûr, il aurait fallu multiplier les exemples de cette anachronie implacable dans *Le Dix-Huit Brumaire de Louis Bonaparte* (et ce titre, et la date déjà fournit le premier exemple de parodie endeuillée : dans ce qui est une famille, les Bonaparte, et la France, à la jointure généalogique du public et du privé).

N'en retenons qu'un seul, au plus près de la lettre, c'est-à-dire ici du corps spectral qui en tient lieu. Il s'agit en somme, cette fois, d'une parodie du spectre même. Une révolution se met à caricaturer elle-même le « spectre rouge » que les contre-révolutionnaires avaient tout fait pour conjurer. Le « spectre rouge » fut aussi le nom d'un groupe révolutionnaire ¹, Le pli supplémentaire qui nous importe ici, c'est celui qui régulièrement assure le retournement réflexif d'une conjuration : ceux qui font peur se font peur à eux-mêmes, ils conjurent le spectre même qu'ils représentent. La conjuration fait son deuil *d'elle-même* et se retourne contre sa propre force.

1. Avant que je ne retrouve cette allusion au « spectre rouge » dans *Le Dix-Huit Brumaire*, Etienne Balibar m'avait signalé l'existence d'un journal intitulé *Le Spectre rouge* (« pendant la révolution de 48 [...] apparemment après les massacres de juin [...] c'est-à-dire le spectre des révolutionnaires-prolétaires morts »). « J'annonce la jacquerie ! écrit Romieu dans *Le Spectre rouge*. Les prolétaires sont prêts, embusqués jusque dans le dernier village, la haine et l'envie dans le cœur [...] » (cité par J. Bruhat, *Le Socialisme français de 1848 à 1871*, dans Droz, *Histoire générale du socialisme*, PUF, t. I, p. 507). « On pense aussi, ajoute Balibar, au " Spectre de la mort rouge " de Villiers de l'Isle-Adam, écrit si je ne me trompe, après la Commune, même si la " mort rouge " n'est pas apparemment la même chose que la " mort des rouges "... »

Voici notre hypothèse : bien au-delà d'un « dix-huit Brumaire », cela n'a jamais cessé d'arriver à ce qu'on appelle le marxisme. Loin de le protéger du pire, ce retour de conjuration, cette contre-conjuration l'y aura plus sûrement précipité. Au chapitre 3 du *dix-huit Brumaire*, Marx oppose une fois encore la révolution de 1848 à la première Révolution française. Une rhétorique sûre et efficace multiplie les traits d'une opposition dominée par une figure majeure : 1789, c'est la ligne ascendante, l'audace gagne, on va toujours plus loin (constitutionnels, Girondins, jacobins), alors qu'en 1848 on suit une ligne descendante : tandis que les constitutionnels conspirent contre la Constitution, les révolutionnaires se veulent constitutionnels et l'Assemblée nationale enlève sa toute-puissance dans le parlementarisme. La phrase l'emporte décidément sur le contenu

« [...] au *nom* de l'ordre, une agitation sauvage et vide de tout contenu (*inhaltslose Agitation*) ; au nom de la révolution, le prêche le plus solennel en faveur de l'ordre, passions sans vérité, vérités sans passion, héros sans héroïsme, histoire sans événements (*Geschichte ohne Ereignisse*)¹ ».

Or en quoi consiste ici cette absence d'événements, et finalement cette anhistoricité ? À quoi ressemble-t-elle ? Réponse : à une absence de corps, bien sûr. Mais qui a perdu son corps ? Eh bien, non pas un individu vivant, non pas un sujet, comme on dit, réel, mais un spectre, le spectre rouge que conjuraient les contre-révolutionnaires (l'Europe entière en vérité : le *Manifeste*, c'était hier). C'est pourquoi il faut « renverser » les choses, inverser le conte de Chamisso, *La merveilleuse histoire de Peter Schlemihl*, l'homme qui a perdu son ombre. Ici, nous dit Marx, « tel un Schlemihl inversé » (*als*

1. O.C., p. 100.

umgekehrte Schlemihle), l'ombre a perdu son corps au moment où la révolution est apparue dans l'uniforme de l'ordre. Le spectre lui-même, le spectre rouge s'est en somme désincarné. Comme si c'était possible. Mais n'est-ce pas aussi la possibilité, justement, la virtualité même ? Et pour comprendre l'histoire, c'est-à-dire l'événementialité de l'événement, ne faut-il pas compter avec cette virtualisation ? Ne faut-il pas penser que la perte du corps puisse affecter le spectre même ? au point qu'il soit alors impossible de discerner entre le spectre et le spectre du spectre, le spectre à la recherche du contenu propre et de l'effectivité vivante ? Non pas la nuit où toutes les vaches sont noires, mais gris sur gris parce que rouge sur rouge. Car n'oublions jamais qu'en décrivant ces retournements, inversions, conversions sans bord, Marx entend dénoncer des apparences. Sa *critique* consiste aussi à dire : ces hommes et ces événements qui se décharnent comme un Schlemihl inversé dont le corps a disparu (*abhanden gekommen ist*), c'est ainsi qu'ils apparaissent (*erscheinen*), certes, mais ce n'est là qu'une apparition, donc aussi une apparence et *finalement une image*, au sens du *phénomène* et au sens de *la figure* de rhétorique. Il reste que ce qui semble être finalement une image, c'est aussi, provisoirement, l'image finale, ce qui « paraît à la fin » (*endlich erscheint*), gris sur gris comme rouge sur rouge, dans la parousie de cette révolution avortée

« Si jamais période historique fut peinte en grisaille (*grau in grau*), c'est bien celle-ci. Hommes et événements paraissent comme des Schlemihl à rebours (*erscheinen als umgekehrte Schlemihle*), comme des ombres qui ont perdu leur corps. La révolution elle-même paralyse ses propres promoteurs et ne pourvoit que ses adversaires de véhémence et de passion. Lorsque le " spectre rouge " (*das " rote Gespenst "*) continuellement évoqué et conjuré (*heraufbeschworen und gebannt*) par les contre-révolutionnaires, apparaît enfin (*endlich erscheint*), il n'apparaît pas coiffé du bonnet phrygien anarchiste, mais

dans l'uniforme de l'ordre, en *pantalon rouge* (*in roten Plumfosen*)¹ »

Des deux côtés, entre révolution et contre-révolution, entre les démocrates et Bonaparte, la guerre n'oppose pas seulement des spectres et des conjurations, des sorcelleries animistes et des incantations magiques mais les simulacres de ces simulacres. Des deux côtés, une réflexion spéculaire ne cesse de renvoyer le simulacre, c'est-à-dire de différer jusqu'à l'abîme la rencontre du corps vivant, l'événement réel, vivant, effectif, la révolution elle-même, la révolution proprement dite, en personne. Cela n'empêche pas Marx de donner une date. Il est vrai qu'il indique, chaque fois entre crochets, qu'il s'agit d'un dimanche. Or dans sa singularité même, une date répète, elle ressuscite toujours le fantôme d'une autre dont elle porte le deuil. Puis un dimanche n'est pas n'importe quel jour pour une révolution. Hegel avait déjà nommé un certain vendredi saint spéculatif, Marx donne à voir ce qui se voit le jour du Seigneur, l'apparition attendue, le retour du mort, la résurrection comme ré-apparition

« [...] effet de grâce du 2^e [dimanche de, *Sonntag des Monats*] mai 7552. Le 2^e [dimanche de] mai 1852 était devenu chez eux [messieurs les démocrates] une idée fixe, un dogme, comme pour les chiliastes le jour où le Christ devait ressusciter (*wiedererscheinen sollte*) et instaurer sur la terre le royaume millénaire. La faiblesse avait trouvé, comme toujours, son salut dans la croyance aux miracles, elle s'imaginait avoir triomphé de l'ennemi, parce qu'elle l'avait exorcisé en imagination (*in der Phantasie weghexte*) [...]»

et un peu plus tard - c'est encore dimanche, le même jour, un autre dimanche, la parole est aux fantômes, à la phantas-

1. O.C., p. 101.

magorie, à l'anathème comme formule d'exorcisme (*Bannformel*), à la sorcellerie, la survivance n'aura duré que le temps d'un clin d'oeil, voici le testament d'un peuple. De sa propre voix, de sa propre main, un peuple aussitôt aveuglé se donne la mort en un décret méphistophélique

« [...] les éclairs de la presse quotidienne, toute la littérature, les célébrités politiques et les renommées spirituelles (*die geistigen Renommeen*), le Code civil et le Code pénal, la liberté, égalité, fraternité et le 2^e [dimanche de] mai 7552, tout cela disparut comme par enchantement (*wie eine Phantasmagorie*) devant l'exorcisme (*Bannformel*) d'un homme que ses ennemis mêmes ne considèrent pas comme un sorcier (*Hexenmeister*). Le suffrage universel semble n'avoir survécu (*überlebt*) le temps d'un clin d'oeil que pour écrire de sa propre main son testament aux yeux du monde et proclamer au nom du peuple lui-même : " Tout ce qui existe mérite de périr " ¹ »

Que s'est-il passé en un tournemain ? Comment décrire ce tour de passe-passe ? Un faux sorcier, aussi inconsistant qu'une sorte de *fantôme en second*, un spectre auxiliaire, un revenant de service (Louis Bonaparte), lui-même hanté par la figure quasiment paternelle d'un grand spectre (Napoléon Bonaparte et la Révolution de 1789), voici que, profitant d'un jour de garde, il fait disparaître la révolution, comme une phantasmagorie, par un exorcisme pervers, diabolique et inapparent. Car si sa conjuration fait disparaître le peuple, elle signe en vérité du même coup sa propre disparition, elle la signe de sa propre main : aliénation absolue et désormais sans corps, aliénation de soi qui ne s'approprie ainsi que sa mort et ne lègue que le patrimoine de son expropriation.

1. O.C., pp. 74-75. Traduction légèrement modifiée.

Ces paradoxes répondent-ils à une logique consistante et irréductible ? ou bien faut-il en faire la part ? Cette part, serait-ce la part d'une rhétorique ? S'agit-il seulement des effets recherchés dans ce qu'on a cru parfois ranger (par exemple avec Michel Henry¹) parmi les textes « politiques » ou « historiques » de Marx, par opposition à ses textes « philosophiques » ? Notre hypothèse est autre. Il faut sans doute prendre la mesure de la polémique, du talent oratoire, d'un arsenal langagier peu commun : une panoplie d'arguments mais aussi d'images, une *panoplie fantastique* en des temps où l'on eut le goût des revenants (d'un *certain* théâtre des revenants, selon une scénographie historiquement déterminée - car toute époque a sa scénographie, nous avons nos fantômes). Il faut aussi tenir compte, certes, de l'engagement singulier dans la mobilité d'un contexte historique, tactique et stratégique fort différenciés. Mais au-delà de ces limites, cela ne doit pas empêcher de reconnaître des invariants. Il y a là constance, conséquence et cohérence. Il y a là des couches discursives dont la stratification permet à de longues séquences de rester sous-jacentes à des formations éphémères. Même si une certaine hétérogénéité reste structurelle, comme nous ne cessons de le suggérer ici, elle ne sépare pas les types de discours, elle oeuvre à l'intérieur de chacun d'eux. Dans sa forme philosophique, la paradoxie du spectre était déjà au programme de *L'Idéologie allemande*, elle le restera dans le *Capital*. Et la fantastique panoplie, si elle fournit la rhétorique ou la polémique en images ou en phantasmes, cela donne peut-être à penser que la figure du fantôme n'y est pas une figure parmi d'autres. C'est peut-être la figure cachée de toutes les figures. À ce titre, elle ne figurerait peut-être plus une arme tropique parmi d'autres. Il n'y aurait pas de méta-rhétorique du fantôme.

1. Cf. plus haut, note 6.

Devant ces paradoxes, quelle serait ici la tâche ? L'une des tâches, au moins, ce serait par exemple de reconstituer un plan de bataille, la carte spectrologique de ce qui fut, dans *L'Idéologie allemande*, la plus gigantesque fantomachie de toute l'histoire de la philosophie. Il faudrait en suivre le détail, dans les jeux inouïs et les débordements réciproques de ce que Marx appelait, dans les passages que nous venons de citer, un « contenu propre » et une « phrase ». La jouissance devrait ne plus perdre une étincelle de l'esprit, de l'esprit de Marx (et de Engels), à travers et au-delà du mot d'esprit, non seulement de l'économie du *Witz*, de ses traits et flèches, mais à travers et au-delà de la transsubstantiation entre *Gaz* et *Geist*¹.

Nous pourrions seulement privilégier quelques traits dans une longue et spirituelle diatribe. Il s'agit encore d'une *chasse*. On y fait flèche de tout bois. On y harcèle toujours sans pitié, souvent sans foi ni loi, c'est-à-dire sans trop de bonne foi, quelque'un qu'on accuse d'appartenir à cette lignée du néo-évangélisme dont nous parlions plus haut. Saint Max (Stirner), à en croire Marx (et Engels) aurait fait mentir l'Apocalypse de saint Jean. Là où celui-ci annonçait la femme de Babylone, cet autre foyer de notre ellipse moyen-orientale, aujourd'hui encore, le néo-évangéliste Stirner proclame l'homme, le secret, (*dan Geheimnis*), l'unique (*den Einzigen*). Et c'est alors, dans le désert de l'esprit (*die Wüste des Geistes*), toute l'histoire

1. « [...] Stirner découvre qu'à la fin du monde antique " l'esprit déborda, comme une écume irrésistible, parce que les *gaz* (esprits) (*Gase Geister*) se développaient en son sein " ». Marx analyse ensuite les « jeux étonnants » que décrit ainsi saint Max (*L'Idéologie allemande, O.C.*, p. 213). Hegel avait déjà été attentif à l'affinité *Gas-Geist* : le travail de la mort, la fermentation du cadavre en décomposition marquent le passage d'une philosophie de la nature à une philosophie de l'esprit. Je me permets de renvoyer sur ces thèmes à *Glas*, Galilée 1974, pp. 70, 106, 263 notamment, et à *De l'esprit*, Galilée, 1987, p. 163.

des esprits, des fantômes ou des revenants : d'abord la pure histoire des esprits (*reine Geistergeschichte*), puis l'histoire des possédés (*die Besessenen*) comme histoire impure des fantômes (*unreine Geistergeschichte*), puis l'impure impure histoire des esprits (*unreine unreine Geistergeschichte*). Stirner le proclame lui-même : « Depuis que le verbe s'est fait chair, depuis que le monde est spiritualisé (*vergeistigt*), enchanté (*verzaubert*), c'est un fantôme (*ein Spuk*) ¹. » Marx ironise sur le cas « Stirner » [nom propre entre guillemets ; c'est, on le sait, un pseudonyme] : « " Stirner" voit des esprits (*sieht Geister*). » Car tel un guide touristique ou un professeur, Stirner prétendrait nous enseigner les règles de la méthode pour une bonne introduction aux fantômes. Après avoir déterminé l'esprit comme quelque chose d'autre que (le) moi (*Der Geist ist etwas Andres als Ich.*), définition, osons le souligner, qui ne manque pas de profondeur, Stirner pose encore une excellente question (« Mais cet autre, qu'est-ce que c'est ? » *Diesel André aber, was ist's ?*), une grande question que Marx, semble-t-il, a trop tôt fait de railler et de tout faire pour exorciser à son tour. D'autant plus que, Marx le relève lui-même pour s'en moquer facilement, cette question se contente de modifier, dans une « métamorphose » (*Wandlung*) supplémentaire, la question originaire (*die ursprüngliche Frage*), l'abyssale question qui portait en somme sur la non-identité à soi, sur l'inadéquation et donc sur la non-présence à soi, l'intempestivité désajustée de cette chose qu'on appelle *esprit*. Marx n'aurait pas dû se moquer, mais voilà, il le fait malicieusement, avec une ingénuité qui voudrait paraître feinte. Elle l'est peut-être moins qu'il n'y paraît (ne cherchons donc pas à cacher ici, même si ce n'est pas tout à fait le moment, que nous prenons au sérieux

1. *L'idéologie allemande, O.C., p. 177.* Marx, on le sait, entrelace constamment son propos polémique de longues citations de *L'Unique et sa Propriété (1845)*.

l'originalité, l'audace et, justement, le sérieux philosophico-politique de Stirner qu'il faudrait lire aussi sans Marx ou contre lui; mais ce n'est pas ici notre propos). Marx

« La question est donc maintenant ainsi posée : Qu'est-ce que l'esprit est d'autre que moi ? Tandis que la question primitive était : Qu'est-ce que, par sa création à partir du néant, l'esprit est d'autre que lui-même ? (*Was ist der Geist durch seine Schöpfung aus Nichts anderes als er selbst ?*) Et voilà qui permet à saint Max de sauter à la " métamorphose " suivante » (p. 177. Autre lecture équivalente : l'esprit ne se crée à partir de rien d'autre que lui-même.)

Dans sa première et simple « impureté », l'histoire des fantômes se déploie en plusieurs temps. Ce qu'il importe de souligner, avant même d'assister, bien calé sur sa chaire, à ce qu'on doit appeler la théorie des spectres, la procession des fantômes de concepts que seraient ces concepts de fantômes (leurs simples noms, pense Marx), c'est que cette théorie *trahit* son origine, à savoir le père Hegel. Elle trahit et elle trahit. Elle laisse voir son ascendant et elle en est indigne. Elle le dénonce. La généalogie hégélienne de Stirner serait aussi une déchéance du fils. Stirner descend de Hegel, il est hanté par l'auteur de la *Phénoménologie de l'esprit* et il ne peut pas le supporter. Il recrache ses fantômes vivants comme une baleine souffrant d'indigestion. Autrement dit, il ne *comprend* pas Hegel, pas aussi bien que tel autre de ses descendants, devinez qui. Ce dernier, tout aussi persécuté par l'ombre de ce grand-père qui revient tous les soirs, prêt aussi à le trahir ou à le venger (c'est parfois la même chose), le voici occupé à donner une leçon de hegelianisme au frère Stirner. Celui-ci se coule toujours dans la phrase hégélienne, il glisse ses mots dans la « phraséologie bien connue de l'orthodoxie hégélienne ¹ ». Mais

1. O.C., p. 172.

cet héritier indigne n'a pas compris l'essentiel du testament, il n'a pas bien lu la *Phénoménologie de l'esprit* dont il s'inspire et dont il voudrait nous donner une version chrétienne (« saint Max se propose de nous donner une phénoménologie de l'esprit chrétien »). Qu'est-ce qu'il n'a pas compris ? Quel est l'essentiel ? S'agissant du devenir-spectre de l'esprit, il n'a pas vu que pour Hegel, le monde n'était pas seulement spiritualisé (*vergeistigt*) mais dé-spiritualisé (*entgeistigt*), thèse que l'auteur de *L'Idéologie allemande* semble donc approuver : cette déspiritualisation est très justement (*ganz richtig*) reconnue par Hegel, lit-on. Hegel a su mettre en rapport les deux mouvements, mais notre « saint dialecticien », qui ignore la « méthode historique », n'a pas su apprendre à le faire. De plus, s'il avait été meilleur historien, il aurait d'ailleurs fini par rompre avec Hegel. Car il est reproché à Stirner de ne pas comprendre Hegel et, ce qui n'est pas forcément contradictoire, d'être trop hégélien dans sa généalogie du fantôme. Ce mauvais frère¹ se voit accusé d'être à la fois le fils trop filial et un mauvais fils de Hegel. Un fils docile écoute son père, il le mime mais n'y entend rien, sous-entend Marx - qui aurait voulu faire non pas le contraire, c'est-à-dire devenir aussi un mauvais fils, mais autre chose en interrompant la filiation. Plus facile à dire qu'à faire. En tout cas, l'œuvre de Stirner reste nulle et non avenue. « Quand bien même il nous aurait fourni cette phénoménologie (d'ailleurs superflue après Hegel), il ne nous aurait rien donné du tout² »

Mauvais fils et mauvais historien, Stirner serait incapable de rompre avec l'ascendant et avec le précédent de la *Phé-*

1. Sur l'histoire enchevêtrée et surdéterminée des rapports avec Stirner et sur le contexte historico-politique de cette polémique, cf. Henri Arvon, *Aux sources de l'existentialisme, Max Stirner*, PUF, 1954, p. 128 et suite.

2. *L'Idéologie allemande*, O.C., p. 177.

noménologie (et qu'est-ce qu'une *phénoménologie* sinon une logique du *phainesthai* et du *phantasma*, donc du fantôme ? à moins qu'on ne s'épuise désespérément, comme Marx lui-même, finalement, à tenter de distinguer l'esprit du spectre). L'auteur de *L'Unique et sa Propriété* ne voit pas que des concepts aussi abstraits que la Conscience de soi ou l'Homme sont de nature religieuse. Il fait de la Religion une *causa sui*, comme si des spectres pouvaient se mouvoir d'eux-mêmes. Il ne voit pas que « le christianisme n'a aucune histoire », aucune histoire qui lui soit propre. Il n'a pas su expliquer, comme il aurait dû le faire, les « autodéterminations » et les « développements » de l'« esprit religieux » à partir de « causes empiriques », de « conditions empiriques », de « formes étatiques déterminées », de « rapports d'échange et de rapports industriels déterminés ». Il a manqué à la fois l'être-déterminé, donc « nécessaire », la *détermination* (maître mot de l'accusation) et plus précisément l'empiricité de cette détermination. Il a ainsi méconnu ce qui détermine cette détermination de l'esprit en hétéro-détermination. L'empirisme apparemment déclaré qui inspire cette critique reconduit toujours, en fait, à une loi de l'altérité. Comme toujours, l'empirisme a vocation à l'hétérologie. On reconnaît l'expérience effective à ce qu'elle rencontre de l'autre. Or pour avoir ignoré cette hétéro-détermination de l'esprit chrétien, Stirner est envoûté ; halluciné, il fantomalise, on dirait qu'il phantasme l'esprit. En vérité, il est hanté par la fréquence hégélienne. Il n'est habité que par elle. La seule « altérité » dont il soit capable, c'est l'« être-autre » d'une chaire, « l'être-autre des pensées du professeur berlinois ». Les « métamorphoses » de l'homme et du monde stirneriens, c'est l'histoire universelle incarnée dans l'ombre de Hegel, incorporée dans la « chair de la philosophie hégélienne » (*in den Leib der Hegelschen Philosophie*), métamorphosée et incorporée dans « des spectres qui sont seulement selon l'apparence un « être-autre des pensées du professeur berlinois ».

Elles ne sont que cela, et elles le sont en apparence. Dans la *Phénoménologie de l'esprit*, dans cette Bible ou dans ce Livre, Hegel transfigure l'individu en « _conscience » et le monde en « objet ». La vie et l'histoire sont alors transfigurées, dans leur diversité même, en *rapports de la conscience à l'objet*. Il y va toujours de la vérité et c'est une phénoménologisation de la vérité comme vérité *de la conscience* qui se trouve ici mise en cause. L'histoire du fantôme reste une histoire de la fantomatisation et celle-ci sera bien une histoire de la vérité. Du devenir-vrai d'une fable, à moins que ce ne soit l'inverse, une affabulation de là vérité, en tout cas une histoire de fantômes. La phénoménologie (de l'esprit) décrit 1. le rapport de la conscience à l'objet *comme vérité* ou comme rapport à *la vérité* en tant que simple objet ; 2. le rapport de la conscience, en tant qu'elle est *le vrai*, à l'objet ; 3. le *rapport vrai* de la conscience avec la vérité (*wahres Verhalten des Bewusstseins zur Wahrheit*).

Cette triplicité réfléchit la Trinité : Dieu le Père, le Christ et le Saint-Esprit. L'esprit assure la médiation, donc le passage et l'unité. Il donne lieu, par là même, à la métamorphose du spirituel en spectral : c'est la faute même de saint Max. 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.

Chapitre 5

Apparition de l'inapparent l'« escamotage » phénoménologique

Une articulation assure le mouvement de ce réquisitoire acharné. Elle donne du jeu. Elle joue entre l'esprit (*Geist*) et le spectre (*Gespensst*), entre l'esprit d'une part, le fantôme ou le revenant d'autre part. Cette articulation reste souvent inaccessible, elle s'éclipse dans l'ombre à son tour, elle y remue et donne le change. D'abord, soulignons-le encore, *Geist* peut signifier aussi spectre, comme le font les mots « esprit » ou *spirit*. L'esprit est aussi l'esprit des esprits. Ensuite *L'Idéologie allemande* use et abuse de cette équivoque. C'est son arme principale. Et surtout, s'il opère avec constance ou conséquence, et même s'il est moins tenable que ne le croit Marx lui-même, l'argument qui lui permet de distinguer entre l'esprit et le spectre reste discret et subtil. Le spectre est *de l'esprit*, il en participe, il en relève alors même qu'il le suit comme son double fantomal. La différence entre les deux, voilà justement ce qui tend à disparaître dans l'effet de fantôme, comme tend

à s'évanouir le concept d'une telle différence ou le mouvement argumentatif qui le met en oeuvre dans la rhétorique. D'autant plus que celle-ci est d'avance vouée à la polémique, en tout cas à la stratégie d'une chasse. Et même à une contre-sophistique qui risque à chaque instant la *réplique* : reproduire en miroir la logique de l'adversaire au moment de rétorquer ; en rajouter là où on accuse l'autre d'abuser du langage. Cette contre-sophistique (Marx héritier paradoxal de Platon, nous y venons) doit manipuler des simulacres, des mimèmes, des phantasmes. Elle doit guetter, pour les dénoncer, les manoeuvres d'un illusionniste, les « escamotages » d'un prestidigitateur du concept ou les tours de passe-passe d'un rhéteur nominaliste.

On peut tenter de ressaisir cette stratégie au plus près de sa lettre, et d'abord de sa lettre stirnerienne, dans ce que Marx appelle l'« escamotage » (*Eskamotage*) en série, tel qu'il entend le démonter au début du « Saint Max » (« Le concile de Leipzig III »). La production du fantôme, la constitution de l'effet *fantôme*, ce n'est pas simplement une spiritualisation, ni même l'autonomisation de l'esprit, de l'idée ou de la pensée, telle qu'elle se produit par excellence dans l'idéalisme hégélien. Non, une fois cette autonomisation effectuée, avec l'expropriation ou l'aliénation correspondantes, et alors seulement, le moment fantomal *lui survient, il lui* ajoute une dimension supplémentaire, un simulacre, une aliénation ou une expropriation de plus. À savoir un corps ! Une chair (*Leib*) ! Car il n'y a pas de fantôme, il n'y jamais de devenir-spectre de l'esprit sans au moins une apparence de chair, dans un espace de visibilité invisible, comme dis-paraître d'une apparition. Pour qu'il y ait du fantôme, il faut un retour au corps, mais à un corps plus abstrait que jamais. Le processus spectro-gène répond donc à une *incorporation* paradoxale. Une fois l'idée ou la pensée (*Gedanke*) détachées de leur substrat, on engendre du fantôme en leur *donnant du corps*. Non pas en revenant au corps vivant dont sont arrachées les idées ou les pensées,

mais en incarnant ces dernières dans un *autre corps artefactuel, un corps prothétique*, un fantôme d'esprit, on pourrait dire un fantôme de fantôme si, comme le laisse parfois penser Marx, la première spiritualisation produit aussi, et déjà, du spectre. Mais une spécificité plus aiguë appartient au fantôme qu'on dirait « second », comme incorporation de l'esprit autonomisé, comme expulsion objectivante de l'idée ou de la pensée intérieures. (En ce sens, il y a toujours du travail de deuil dans cette incorporation de l'intériorité, et la mort est au programme. La théorie de l'idéologie dépend par bien des traits, nous le soulignerons, de cette théorie du fantôme. Comme théorème stirnerien critiqué, corrigé ou renversé par Marx, elle formalise moins un procès de spiritualisation, l'autonomisation de l'idéalité spirituelle, qu'une loi paradoxale de *l'incorporation* : l'idéologique, aussi bien, *mutatis mutandis*, que le fétiche, ce serait le corps donné, ou plutôt prêté, emprunté, l'incarnation seconde conférée à une idéalisation initiale, l'incorporation dans un corps qui n'est certes ni perceptible ni invisible, mais reste une chair, dans un corps sans nature, dans un corps *a-physique* qu'on pourrait appeler, si on se fiait à ces oppositions, un corps technique ou un corps institutionnel. Comme celui qui dit, à l'abri de sa visière, *I am thy Fathers Spirit*, c'est même un corps visible-invisible, sensible-insensible, et toujours sous la dure protection institutionnelle ou culturelle de quelque artefact : le heaume de l'idéologème ou le fétiche sousarmure.)

Mais ce n'est pas tout. La spécificité du processus peut encore capitaliser la spectralisation. Une fois le fantôme produit par incarnation de l'esprit (de l'idée ou de la pensée autonomisée), quand ce *premier* effet de fantôme est opéré, il est à son tour nié, intégré et incorporé par le sujet même de l'opération qui, revendiquant l'unicité de son *propre* corps humain, devient alors, selon Marx critique de Stirner, le fantôme absolu, en vérité le fantôme du fantôme du spectre-

esprit, simulacre de simulacres à n'en plus finir. Ce serait, à en croire Marx, le moment délirant et hallucinogène de *l'hybris* proprement sumérienne : au nom de la critique, et parfois de la critique politique (car Stirner tient aussi un discours politique, et on connaît l'enchevêtrement infini du débat qui forma le contexte de ce « Concile de Leipzig III - Saint Max »), il n'y aurait là que surenchère de la négativité, rage de réappropriation, accumulation de couches fantomatiques. Marx dénonce la sophistique de cet « escamotage » dans l'un des moments les plus clairs de cette argumentation volubile et parfois vertigineuse - qui paraît céder elle-même au vertige dans lequel entraîne nécessairement une telle tropique, car un spectre ne fait pas seulement tourner les tables, il tourne la tête. Il s'agirait en vérité d'un « nouvel escamotage ». Marx aime ce mot. Pourquoi cette prolifération de fantômes procède-t-elle par *escamotages* ? Un escamotage en effet se pluralise, il s'emporte lui-même et se déchaîne en série. Marx commence puis renonce à les compter. Le mot « escamotage » dit le subterfuge ou le vol dans l'échange de marchandise, mais d'abord le tour de passe-passe par lequel un illusionniste fait disparaître le corps le plus sensible. C'est un art ou une *technique du faire disparaître*. L'escamoteur sait *rendre inapparent*. C'est l'expert d'une hyper-phénoménologie. Or ici le comble de l'escamotage consiste à faire disparaître en produisant des « apparitions », ce qui n'est contradictoire qu'en apparence, justement, puisqu'on fait disparaître en provoquant des hallucinations ou en donnant des visions. On vient de citer longuement Stirner et on le commente au plus près de la lettre, on paraphrase

« Aussi, après avoir commencé par donner aux pensées (*den Gedanken*) une consistance corporelle (*Leibhaftigkeit*), c'est-à-dire après en avoir fait des fantômes (d.h. *sie zu Gespenstern gemacht hat*), l'homme, identifié ici à " l'Unique ",

détruit cette forme corporelle (*zerstört er nun wieder diese Leibhaftigkeit*) en la réintégrant dans son propre corps, dont il fait, par là même, le corps des fantômes (*indem er sie in seinen eignen Leib zurücknimmt und diesen somit als den Leib der Gespenster setzt*). C'est seulement par cette négation des fantômes qu'il se convainc de l'existence de son propre corps. Cela montre bien la véritable nature de cette construction abstraite : la corporéité de l'homme (*Leibhaftigkeit des Mannes*). Pour y croire, il faut d'abord qu'il " se " la " dise ", mais ce qu'il " se dit " n'est même pas " dit " correctement. Du fait qu'en dehors de son corps " unique ", toutes sortes de corps autonomes, des spermatozoïdes, n'habitent pas seulement dans sa tête, il transfigure cela en une " fable *Moi seul ai un corps (suis un corps : Ich allein bin leibhaftig)*. Nouvel escamotage ¹. »

L'effet spectral correspond donc, selon Marx, à une position (*Setzung*) du fantôme, à une position *dialectique* du corps fantomal comme corps propre. Tout cela se passerait *entre fantômes*, entre *deux fantômes*. Deux selon Marx, alors que pour Stirner, seul le premier moment serait spectral, et le moi le relèverait dans la réappropriation d'un corps vivant et unique. Le corps vivant, « le mien », « ma propriété » fait retour en annulant ou en reprenant au-dedans les projections fantomatiques, les prothèses idéales. Ce deuxième moment marque la « destruction » ou la « négation » d'un fantôme antérieurement posé, exposé au-dehors, objectivé, à savoir de l'idée ou de la pensée *une première fois* incorporée. Cette *première* incorporation spectrale est alors niée et intériorisée. Le moi, c'est ce qui la reprend en lui (*zurücknimmt*) : « j' » *incorpore* l'incorporation initiale en niant ou en détruisant, en déposant la position antérieure de son extériorité objective, en

1. O.C., pp. 147-148, traduction légèrement modifiée.

désobjectivant le fantôme. Bien évidemment, Marx paraphrase ici Stirner dans sa description de la découverte de soi par l'adolescent devenant homme. Mais seulement jusqu'au point où Marx, et non Stirner, détermine comme fantôme le moment ultime, le corps propre du moi, le mien, ma propriété (*als die Meinige, als Mein Eigentum*). Là où Stirner y voit une réappropriation charnelle et vivante, *plus de vie* (là où il *n'y* aurait *plus de mort*), Marx dénonce un surcroît hyperbolique de Spectralité, *plus de mort* (là où il *n'y* aurait *plus de vie*) puisque le corps vivant, le mien, l'unique, n'est que le lieu commun, l'espace dans lequel se rassemblent des pensées ou des entités idéales autonomisées, n'est-il pas lui-même le « corps des fantômes » (*Leib der Gespenster*) ?

Dans cette sarabande des spectres, tentons de tenir à la fermeté au moins apparente de quelques évidences. Ce que Stirner et Marx semblent avoir en commun, c'est la critique du fantomal. Tous les deux veulent en finir avec le revenant, tous les deux espèrent y parvenir. Tous les deux visent à quelque réappropriation de la vie dans un corps propre. Cette espérance est du moins ce qui met en mouvement l'injonction prescriptive ou la promesse de leur discours. Peut-être même ce qui donne son premier contenu déterminant à la formalité messianique de leur appel. Mais alors que Stirner semble confier cette réappropriation à une simple conversion du moi qui *repréend en lui* (qui *n'est* en vérité que ce mouvement de rassemblement intériorisant) et réanime authentiquement, en quelque sorte, les fantômes objectivés, les fantômes en liberté, Marx, lui, dénonce ce corps égologique : voilà, s'écrie-t-il, le fantôme de tous les fantômes ! Voilà le lieu de rassemblement vers lequel courent tous les spectres rapatriés : le forum ou l'agora pour tous ceux qui reviennent, car ça parle beaucoup. Marx prescrit alors de procéder à la réappropriation en tenant compte de toutes les structures pratiques et sociales, de tous les détours empirico-techniques qui avaient produit les fan-

tomes initiaux. Il ne suffit pas de détruire comme par enchantement, en un instant, la « corporéité » (*Leibhaftigkeit*) des fantômes pour se les réincorporer vivants. Cette magie de l'immédiateté qui redonnerait vie aux spectres par simple transition du corps extérieur au corps intérieur, de l'objectif au subjectif, dans la simple auto-affection du « Je-Me », « créateur et possesseur » de ses pensées, voilà ce que semble recommander Stirner. Dans la certitude absolue du pur contact avec lui-même, l'immédiateté d'un « Je-Me » aurait exorcisé le fantôme en le privant désormais de tout interstice, de tout logement, de tout espacement propice à la hantise. Cela ressemble à une *epokhè*, à une réduction phénoménologique *du* fantôme, mais Marx la critique comme une réduction phénoménologique *au* fantôme (à la phénoménalité ou au phantasme d'un phantôme). La réduction comme subjectivation de la forme corporelle du fantôme externe n'est qu'une sur-idéalisation et une spectralisation supplémentaire. Marx cite et commente Stirner

« De même que je Me découvre (*Ich Michfinde*) (il faut lire : " l'adolescent se découvre ") " derrière les *choses* (*Dinge*), en tant *qu'esprit* (*Geist*), de même, nécessairement, je Me découvre plus tard " (lisez : *l'homme* *Se* découvre) " derrière les *pensées* (*Gedanken*), en tant que leur créateur et leur possesseur (*als ihr Schöpfer und Eigner*). À l'époque des esprits (*In der Geisterzeit*), les -pensées, nées pourtant de Mon cerveau, Me dépassaient Moi-même " (dépassaient l'adolescent) " telles des hallucinations (*wie Fieberphantasiën*), elles flottaient autour de Moi et Me bouleversaient, puissances effrayantes. Les pensées avaient pris une forme *corporelle* (*leibhaftig*) ; c'étaient des fantômes (*Gespenster*), tels Dieu, l'empereur, le pape, la patrie, etc. Si je détruis leur forme corporelle (*Leibhaftigkeit*), je les réintègre dans Mon corps, et *dis* : *Moi* seul possède une forme corporelle (*zerstöre Ich ihre Leibhaftigkeit, so nehme Ich sie in die Meinige zurück und*

sage : Ich allein bin leibhaftig). Dès lors, J'apprends le monde comme ce qu'il est pour Moi, comme étant le Mien, Ma propriété : Je rapporte tout à Moi-même (Und nun nehme Ich die Welt als das, was sie Mir ist, als die Meinige, als Mein Eigentum : Ich beziehe Alles auf Mich.) " 1. »

Dans l'histoire de ce qui *se dit* ici, dans cette fabuleuse reconstruction qui procède souvent par simple *nomination* et se contente de substituer des « noms pompeux » à des « noms propres ² », Marx dénonce un surcroît d'hallucination et une capitalisation du fantôme : ce qui est réellement (*wirklich*) détruit, ce sont seulement des représentations dans leur forme de représentation (*Vorstellung*). L'adolescent peut bien détruire ses hallucinations ou l'apparence fantomatique des corps - de l'empereur, de l'État, de la Patrie. Il ne les détruit pas effectivement (*wirklich*). Et s'il cesse de se rapporter à ces réalités à travers les prothèses de sa représentation et les « lunettes de son imagination » (*durch die Brille seiner Phantasie*), s'il cesse de transformer ces réalités en objets, en objets d'intuition théorique, c'est-à-dire en spectacle, alors il devra tenir compte de la « structure pratique » du monde. Du travail, de la production, de l'effectuation, des techniques. Seule cette praticité, seule cette effectivité (le travail, le *Wirken* ou la *Wirkung* de cette *Wirklichkeit*) peut venir à bout d'une chair purement imaginaire ou spectrale (*phantastische [...] gespenstige Leibhaftigkeit*).

Marx semble avertir Stirner : si vous voulez conjurer les fantômes, croyez-moi, je vous en conjure, la conversion égo-logique ne suffit pas, ni le changement de direction d'un regard, ni une mise entre parenthèses, ni la réduction phénoménologique, il faut travailler - pratiquement, effective-

1. O. C., p. 147.

2. O.C., p. 153.

ment. Il faut penser le travail, et travailler à cela. Il faut le travail et tenir compte de la réalité comme effectivité pratique. On ne chasse pas d'un coup l'empereur ou le pape *réels* en exorcisant ou en escamotant la seule forme *fantôme* de leur corps. Marx est très ferme : quand on a détruit un corps fantomatique, reste le corps réel. Quand disparaît le corps *fantomal* (*die gespenstige Leibhaftigkeit*) de l'empereur, ce n'est pas le corps qui disparaît, seulement sa phénoménalité, sa fantomalité (*Gespensterhaftigkeit*). L'empereur est alors plus réel que jamais et on peut mieux que jamais en mesurer la puissance effective (*wirkliche Macht*). Quand on nie ou détruit la forme fantastique et fantomatique (*die phantastische und gespenstige Gestalt*) de la patrie, on n'a pas encore effleuré les « rapports effectifs » (*wirkliche Verhältnisse*) qui la constituent. Dans sa reconstruction abstraite des âges de la vie, Stirner nous livre seulement une « ombre fantomatique » que nous devons « confronter » avec son corps disparu, car ce qu'il a perdu dans cette prétendue destruction des spectres, c'est tout simplement son corps, la « vie » et la « réalité effective » (*Wirklichkeit*). Il a perdu son corps par amour de son corps. Car toute cette histoire reste commandée par les paradoxes du narcissisme et du travail du deuil. Tout commence, tout devrait commencer et recommencer, dans l'axiomatique stirnerienne, par l'amour de son propre corps (« *wenn man sich leibhaftig liebgewonnen* » : « lorsqu'on s'est mis à aimer *son propre corps*, à s'aimer soi-même *dans la chair* »). On fait alors le deuil des fantômes dans lesquels on s'était déjà exproprié (les idées, les pensées objectivées, etc.), dans lesquels on avait déjà perdu son corps et sa vie. À ce travail du deuil *immédiat*, à ce deuil du travail, à ce travail du deuil sans travail, à cette conversion immédiatement narcissique, Marx oppose un travail sur ce travail du deuil qui nous libère de cette hyperfantomalité *l'ego* du corps stirnerien. Cette critique n'élimine pas la mort ni l'expropriation au cœur du vivant, elle rappelle à ce qui

toujours diffère le travail du deuil, le deuil même et le narcissisme. Marx détermine seulement la différence comme pratique et retard à la réappropriation.

Ce retour en arrière nous a-t-il permis de distinguer entre des voix parfois si proches ? Dans la dispute politique que Marx cherche à Stirner, ces voix semblent se faire écho. S'il y avait un conciliabule pour initiés, il se tiendrait autour de la question de savoir qui fera mieux sa peau au spectre : à quel rythme, selon quels détours et quels stratagèmes. En temps réel, immédiatement, ou en temps différé. Pourquoi appeler cela conciliabule ? Sous la discordance absolue, infinie, apparemment définitive, celle à laquelle Marx tient avant tout et qu'il ne cesse de rappeler comme si personne ne voulait le croire, une proximité se dissimule, voire une analogie redoutable. Entendons bien : redoutable pour Marx. Et s'il y a un conciliabule, c'est qu'un enjeu commun suscite la polémique. Il s'appelle le spectre. Et Marx et Stirner veulent enfin en finir avec lui. Voilà l'axiome commun, il reste hors de discussion. Il faut avoir la peau du fantôme et pour cela, il faut l'avoir. Pour l'avoir, il faut le voir, le situer, l'identifier. Il faut le posséder sans se laisser posséder par lui, sans en être possédé (*besessen* - c'est le titre d'un des réquisitoires de Marx : « Les Possédés », *Die Besessenen [unreine Geistergeschichte]*). Mais un spectre, cela ne consiste-t-il pas, pour autant qu'il consiste, à interdire ou à brouiller cette distinction ? à consister en cette indiscernabilité même ? Posséder un spectre, n'est-ce pas être possédé par lui, possédé tout court ? Le capturer, n'est-ce pas être par lui captivé ? Pourtant Marx paraît d'accord sur l'essentiel avec Stirner : il faut avoir raison du spectre, il faut y mettre fin. Le désaccord porte sur les voies de cette fin, et sur la meilleure solution. Ce différend sur la mise à mort des fantômes paraît méthodologique, mais il ne connaît, par définition, aucune limite : il devient inmanquablement ontolo-

gique, éthique, politique. Il reste qu'un conciliabule est un concile schismatique ou hérétique, un concile secret, une discussion animée. Des conjurés, parfois des comploteurs, s'y contredisent, ils échafaudent des plans, fourbissent leurs armes ou échangent des secrets. Là, d'accord ou non sur la stratégie, tous ces opposants de l'ombre ont beau savoir que l'Europe est en train de trembler devant certain fantôme, celui que désigne *Le Manifeste* dès son premier nom, ils complotent aussi contre une armée de spectres, contre la spectralité même, et ils pensent tous, sans doute, que c'est de bonne guerre. On le sait mieux maintenant : il aura fallu plus d'un siècle avant qu'on ne commence à exhumer *L'Idéologie allemande*, à la tirer hors de terre et à démêler, dans les fils enchevêtrés de ses racines, le nœud des complicités et des antagonismes entre Marx, Engels, Feuerbach, Stirner, Hess, Bauer, etc. On a commencé mais on n'a pas fini. Et l'ombre paternelle de Hegel ne cesse de revenir, l'intrigue se noue dès sa première réapparition. Accuser l'autre, dans ce complot empoisonné, c'est toujours annoncer ou dénoncer l'imminence de son retour (« [...] if again this apparition come [...] »).

Car si ce retour en arrière nous a rendus plus sensibles à la ruse d'une telle « logique », à tous ses déguisements, aux armes ou aux armures imprenables qu'elle assure au corps fantôme, à la stratégie sans fin à laquelle il donne lieu, on comprend mieux Stirner. On comprend mieux comment et pourquoi il se serait livré à cette spectralisation générale et précipitée. En tout cas selon Marx Stirner aurait accepté en série les déguisements (*Verkleidungen*) de l'idée hégélienne. Leur faisant foi, les accréditant dogmatiquement (*auf Treu und Glauben*), il les aurait pris pour le monde même, un monde en face duquel il lui fallait alors s'affirmer, se faire valoir et pour cela s'opposer à un non-moi en face duquel il se réapproprierait comme *individu vivant* et incarné (*als leibhaftiges Individuum*).

On a souvent lu Stirner, en effet, comme un penseur fichtéen. Mais ce Moi, cet *individu vivant*, serait lui-même habité, et envahi par *son propre spectre*. Il serait constitué par les spectres dont il est désormais l'hôte et qu'il rassemble dans la communauté hantée d'un seul corps. Moi=fantôme. Donc « je suis » voudrait dire « je suis hanté » : je suis hanté par moi-même qui suis (hanté par moi-même qui suis hanté par moi-même qui suis... etc.). Partout où il y a Moi, *es spukt*, « ça hante ». (L'idiome de ce « *es spukt* » joue dans tous ces textes, comme dans *Das Unheimliche* de Freud, un rôle singulier. Sa traduction échoue toujours, malheureusement, à rendre le lien entre l'impersonnalité ou le quasi-anonymat d'une opération [*spuken*] sans acte, sans sujet ou sans objet réels et la production d'une figure, celle du revenant [*der Spuk*] : non pas simplement « ça hante », comme nous venons de nous risquer à traduire, mais plutôt « ça revient », « ça revenante », « ça spectre ».) Le mode essentiel de la présence à soi du *cogito*, ce serait la hantise de ce « *es spukt* ». Il s'agirait là du *cogito* stirnerien dans la logique d'un réquisitoire, certes, mais cette limite est-elle infranchissable ? Ne peut-on étendre cette hypothèse à tout *cogito* ? Le *cogito* cartésien, le « je pense » kantien, l'*ego cogito* phénoménologique ¹ ? Une présence réelle se promet ici à un Narcisse eucharistique. Le vivant stirnerien, son Moi unique, serait en somme visité par sa propre apparition. L'individu se donne lui-même à lui-même son « ceci est mon corps ». Sancho-Stirner et le Christ se ressemblent d'ailleurs comme deux « êtres de chair » (« *beleibte Wesen* »), note Marx qui ne se contente pas de souligner sans cesse la dimension christiano-hegélienne de l'entreprise, et donc de

1. Sur l'implication étrangement murmurée de la mort (non seulement d'un « je suis mortel », mais d'un « je suis mort ») dans la déclaration du « je suis », je me permets de renvoyer à *La Voix et le Phénomène*, PUF, 1967, p. 98 et suite.

rappeler que toute phénoménologie est phénoménologie de l'esprit (traduisons ici : phénoménologie du spectre) et que, comme telle, elle ne peut cacher sa vocation chrétienne. Il prétend analyser et démonter ce qui est littéralement à ses yeux une « construction ». Or pour déconstruire ce qui ressemble à une édification spéculative, parfois tout simplement à un discours édifiant et à une nouvelle forme du bien-pensant, Marx suggère que sous cette *ressemblance* avec Jésus-Christ, le fantasma stirnerien projette une *identification*, en vérité une unicité : « Sancho, Christ moderne : voilà son " idée fixe " à laquelle " tend ", dès le départ, tout ce montage historique (*die ganze Geschichtskonstruktion*) » (*O.C.*, p. 419). Une étude systématique le mettrait souvent en évidence : le thème de la nourriture, de la Cène et de l'hostie croise la critique du langage, des déguisements et des escamotages qui consistent toujours à accréditer naïvement des pouvoirs discursifs (abus de l'étymologie qui sert d'explication, jeu sur les homonymies, privilège de la nomination, autonomisation du langage, etc. ¹).

Une question s'impose alors, et c'est une question de méthode, une deuxième propédeutique (*Anleitung*) à la vision des esprits : comment transforme-t-on le monde en « fantôme de la vérité » (*in das Gespenst der Wahrheit*) ? et comment se transforme-t-on soi-même « en un être sanctifié et fantomatique » (*in einen Geheiligten oder Gespenstigen*) ? Cette question critique va d'abord de saint Max (Stirner) à Szeliga au cours d'un dialogue fictif. Ce dernier se voit reprocher cela même que Marx reproche à Stirner, à savoir de ne pas devoir « s'étonner » de « ne plus trouver dorénavant en lui-même qu'un spectre » (*in sich « nichts als einen Spukfinde »*). Dès lors que Szeliga transfigure l'objet en vérité, il ne fait plus le détail, il traite l'objet en général, il industrialise son affaire, il

1. Cf. *L'Idéologie allemande*, *O.C.*, notamment p. 181, pp. 489-490 et surtout p. 261.

installe la première « production de fantômes en gros » (*Erste Gespensterfabrikation im Grossen*). Il croit à ce dont Stirner le menace et l'accuse : de concevoir la vérité comme fantôme (*die Wahrheit als Gespenst*). Mais c'est précisément ce que Marx reproche à saint Max ! c'est ce qu'il s'acharne à faire en reproduisant cette mise en scène de *positions* et d'*oppositions* qui aboutira à une « série arithmétique d'appositions » dont on feindra d'admirer la « méthode dialectique ' ». Dissymétrie vertigineuse : la technique pour avoir des visions, pour voir des fantômes, est en vérité une technique pour *se faire voir* par les fantômes. *Le fantôme, toujours, ça me regarde*. « *Méthode pour voir des esprits* : Se transformer d'abord en pauvre diable archi-bête, c'est-à-dire se poser (*sich setzen*) en Szeliga, puis se parler à soi-même, comme saint Max parle à ce même Szeliga : contemple le monde qui T'entoure, et dis Toi-même si Tu ne sens pas partout un esprit qui Te regarde ! (*aus Allem Dich ein Geist anschaut !*) »

Suis mon regard, semble dire le spectre avec l'autorité imperturbable et la dureté de pierre d'un Commandeur. Suivons ce regard. Nous le perdons aussitôt de vue : disparu, le disparu, dans la galerie des glaces où il se multiplie. Il n'y a pas seulement un esprit qui Te regarde. Puisqu'il « est » partout, cet esprit, puisqu'il vient de partout (*aus Allem*), il prolifère *apriori*, il donne lieu, en les privant de lieu, à une foule de spectres auxquels on ne peut même plus assigner un *point de vue* : ils envahissent tout l'espace. Nombre est le spectre. Mais pour habiter même là où Ton n'est pas, pour hanter tous les lieux à la fois, pour être *atopique* (fou et non localisable), il ne faut pas seulement voir sous visière, voir sans être vu de qui se fait voir (moi, nous), il faut parler. Et entendre des voix. La rumeur spectrale résonne alors, elle

envahit tout : l'esprit du « sublime » et l'esprit de la « nostalgie » passent toutes les frontières. « On entend, cite Marx, dans les êtres humains les voix de millions d'esprits qui vous parlent » (*und man hört " aus den Menschen Millionen Geister "en "*)¹. » Un mouvement de vrille impitoyable entraîne alors une série de citations pour conduire *a deux conclusions*. Marx veut à la fois les extraire du texte-témoin de Stirner et les utiliser contre lui. Comme toujours, il s'empare des armes et les retourne contre celui qui s'en croyait l'unique propriétaire. Nous soulignons ici des objections qu'on pourrait être tenté d'adresser au principe phénoménologique en général. Deux conclusions, donc : 1. La forme phénoménale du monde même est spectrale. 2. *L'ego* phénoménologique (Moi, Toi, etc.) est un spectre. Le *phainesthai* même (avant sa détermination en phénomène ou en phantasme, donc en phantôme) est la possibilité même du spectre, il porte la mort, il donne la mort, il travaille au deuil².

1. O.C., p. 176.

2. Bien entendu, on ne réduira jamais le concept étroit et strict du fantôme ou du *phantasma* à la généralité du *phainesthai*. Soucieuse de l'expérience originale de la hantise, une phénoménologie du spectral devrait, en bonne logique husserlienne, découper un champ très déterminé, et relativement dérivé, à l'intérieur d'une discipline régionale (par exemple une phénoménologie de l'image, etc.). Sans contester ici la légitimité, voire la fécondité d'une telle délimitation, nous suggérons seulement ceci, sans pouvoir aller ici plus loin dans cette voie : la possibilité radicale de toute spectralité serait à chercher dans la direction de ce que Husserl identifie, de façon si surprenante mais si forte, comme une composante intentionnelle mais *non réelle* du vécu phénoménologique, à savoir le *noème*. À la différence des trois autres termes des deux corrélations (*noèse-noème*, *morphè-hélè*) cette non-réellité, cette inclusion intentionnelle mais *non réelle* du corrélat noématique n'est ni « dans » le monde ni « dans » la conscience. Mais elle est justement la condition de toute expérience, de toute objectivité, de toute phénoménalité, à savoir de toute corrélation noético-noématique - originaire ou modifiée.

Conséquence, concaténation, bruit de chaînes, procession sans fin des formes phénoménales qui défilent, toutes blanches et diaphanes, au coeur de la nuit. La forme d'apparition, le corps phénoménal de l'esprit, voilà la définition du spectre. Le fantôme est le phénomène de l'esprit. Citons Marx qui, citant Stirner, veut le forcer à avouer qu'il s'identifie irrésistiblement à l'adversaire-témoin qu'il cite à comparaître, le pauvre Szeliga. Celui-ci n'aura survécu à l'oubli que sous une figure inconsistante, il ne parle plus qu'à travers cette voix indirecte. Tout se condense donc dans cette locution allemande, *es spukt*, que les traductions françaises sont obligées de contourner. Il faudrait dire : ça hante, ça revenante, ça spectre, il y a du fantôme là-dedans, ça sent le mort-vivant - manoir, spiritisme, science occulte, roman noir, obscurantisme, atmosphère de menace ou d'imminence anonyme. Le sujet qui hante n'est pas identifiable, on ne peut voir, localiser, arrêter aucune forme, on ne peut décider entre l'hallucination et la perception, il y a seulement des déplacements, on se sent regardé par ce qu'on ne voit pas

« Parvenu à ce stade [où ça cause à travers des millions d'esprits, *aus des Menschen Millionen reden*], on peut s'écrier avec Stirner : " *Qui*, le monde tout entier est peuplé de fantômes (Ja, *es spukt in der Ganzen Welt*). " Alors, il est

Elle n'est plus régionale. Sans l'inclusion non-réelle de cette composante intentionnelle (inclusion inclusive *et* non inclusive, donc : le noème est inclus sans faire partie), on ne pourrait parler d'aucune manifestation, d'aucune phénoménalité en général (cet être-pour-une-conscience, cet apparaître apparaissant qui n'est ni la conscience ni l'étant qui *lui* apparaît). Une telle « irréellité », son indépendance *et* par rapport au monde *et* par rapport à l'étoffe *réelle* de la subjectivité égologique, n'est-ce pas le lieu même de l'apparition, la possibilité essentielle, générale, non régionale du spectre ? N'est-ce pas aussi ce qui inscrit la possibilité de l'autre et du deuil à même la phénoménalité du phénomène ?

très facile d'aller plus loin " (p. 93), et de s'écrier : " *Peuplé seulement ? Non, le monde lui-même est un spectre (Nur in ihr ? Nein, sie selber spukt).* " (Dites oui, oui, ou non, non, cela suffit. Tout le reste ne sert à rien, c'est une transition logique.) " Ce sont les formes phénoménales diverses que revêt un esprit, c'est un spectre (*sie ist der wandelnde Scheinleib eines Geistes, sie ist ein Spuk*). " Après ça, " regarde " sans crainte " autour de Toi ou fixe l'horizon, un monde de spectres T'entoure... Tu vois des esprits ([...] *in die Nähe oder in die Ferne, Dich umgibt eine gespenstige Welt [...] Du siehst Geister*). " [...] Et alors " Tu ne T'étonneras pas ", arrivé comme Tu l'es au sommet de la Szeligalité, de découvrir à cette occasion que " Ton esprit, lui aussi, est un spectre qui habite Ton corps (*Dein Geist in Deinem Leibe spukt*) ", que Tu es Toi-même un fantôme (*Du selbst ein Gespenst bist*) " qui attend avec impatience sa rédemption, c'est-à-dire un esprit ". Cette découverte Te permet maintenant de voir des " esprits " et des " fantômes " dans " tous " les hommes, et ainsi la vision des esprits aura " atteint le but dernier qu'elle s'était proposé " (pp. 46-47). On trouvera la base de cette méthode dans Hegel : *Histoire de la Philosophie, III, pp. 124-125* (entre autres), mais elle y est exprimée de façon beaucoup plus correcte¹. »

Ce passage aura éclairé, entre autres choses, la différence du spectre à l'esprit. C'est une différence. Le spectre n'est pas seulement l'apparition charnelle de l'esprit, son corps phénoménal, sa vie déchu et coupable, c'est aussi l'attente impatiente et nostalgique d'une rédemption, à savoir, encore, d'un esprit ([...] *auf Erlösung harrt, nämlich ein Geist [...]*). Le fantôme, ce serait l'esprit différé, la promesse ou le calcul d'un rachat. Qu'est-ce que cette différence ? tout ou rien. Il faut compter avec elle mais elle déjoue tous les calculs, intérêts et

capital. Transition entre deux moments de l'esprit, le fantôme ne fait que passer. Stirner prend « au sérieux », note Marx en le citant, ce passage des « esprits » (au pluriel) qui sont des « enfants de l'esprit », au singulier (*Sankt Max macht jetzt Ernst mit den « Geistern », welche die « Kinder des Geistes sind »*). Il « s'imagine » du moins cette fantomalité de toutes choses (*Gespensterhaftigkeit Aller*). À toute cette progéniture, à tous ces enfants dont le sexe n'est jamais déterminé, ni par Max ni par Marx (mais tout laisse penser que ce sont des frères du même Fils, donc des fils du même Père, par la médiation du même Saint-Esprit), il se contente de donner des noms. Magie incantatoire de l'onomastique et des appellations contrôlées. Les noms sont nouveaux, les concepts ont vieilli, ils traînent derrière une seule idée : l'idée que les hommes *représentent*, précisément sous de nouvelles appellations, des concepts généraux. Tout le débat concerne ici, bien sûr, le statut de la généralité conceptuelle et du mauvais traitement que Stirner lui fait subir, selon Marx, en la fantomalisant. Ces « représentants » (*Repräsentanten*) que sont les hommes, ils présentent ou représentent la généralité des concepts « à l'état nègre » (*im negerhaften Zustande*). Perfide, bifide, le mot « nègre » fait coup double. D'une part, il dénonce la confusion dans laquelle Stirner maintient le concept, plus précisément la *présentation* du concept, la manière dont les concepts « entrent en scène » dans l'intuition : indétermination de l'homogène, dans l'élément sombre d'une obscurité nocturne. L'« état nègre », c'est donc aussi, quelque auguste ascendant l'avait dit tout récemment, la nuit où toutes les vaches sont noires. L'insinuation de Marx met en oeuvre un stratagème classique : quand on accuse quelqu'un d'être trop généreux avec la généralité et de surcroît trop occupé, dans la pénombre, avec le fantôme, on tente de conclure au délit d'obscurantisme, voire d'occultisme. Voilà quelqu'un, lance-t-on alors, qui continue de croire au fantôme : il faut bien qu'il y croie pour

dépenser tant d'énergie à s'en défaire ! Au nom des Lumières de la Raison, on s'élève alors pour condamner toute *obscurité* dans la présentation du concept général : « état nègre » égale obscurantisme plus occultisme, mystère plus mysticisme et mystification. La noirceur n'est jamais loin de l'obscur et de l'occulte. Le spiritualisme n'est qu'un spiritisme. Mais, d'autre part, « état nègre » pourrait faire signe vers l'asservissement de ces pseudo-concepts qui n'ont aucune autonomie. On ne leur reconnaît aucune nécessité interne. Car ils travaillent seulement comme des *objets* au service des hommes, *pour* les hommes : « Ces concepts généraux commencent par se présenter ici à l'état nègre, c'est-à-dire en tant qu'esprits objectifs, en tant qu'objets pour les hommes (*als objektive, den Menschen gegenständliche Geister*), et, à ce stade, ils se nomment fantômes ou - *revenants!* (*und heissen auf dieser Stufe Gespenster oder - Spuk*)¹. »

Si le fantôme se dissémine partout, la question devient angoissante : par où *commencer* à dénombrer la progéniture ? Encore une question de tête. Qui mettre en tête parmi tous ceux qu'on se met en tête ? (*Mensch, es spukt in Deinem Kopfe !*). En tête de la procession vient le capital, la représentation capitale, le Fils aîné : l'Homme. L'archi-spectre, celui par qui ça commence et ça commande, le fantôme capital (*das Hauptgespenst*), c'est d'abord l'Homme lui-même avec un H majuscule (*Das Hauptgespenst ist natürlich « der Mensch » selbst*). Mais si les hommes n'existent, dans cette logique, que comme les représentants (*Repräsentanten*) d'une généralité abstraite, d'une essence, d'un concept ou d'un esprit, d'une sacralité ou d'une altérité étrangère (*Fremden*), ils ne sont

1. O.C., p. 181. Quand *L'Idéologie allemande* rappelle l'origine hégélienne de la philosophie de l'histoire de Stirner, elle insiste sur une autre thématique du nègre, celle pour laquelle « La négritude (*die Negerhaftigkeit*), c'est " l'enfant ". » (p. 194 et suiv.)

présents les uns pour les autres que de façon fantomatique, comme des spectres (*nur als gespenstige, Gespensterfür einander vorhanden sind*) ¹. L'humanité n'est qu'une collection ou une série de fantômes. Application docile d'une logique hégélienne ? Récitation appliquée de la *Phénoménologie de l'esprit* ? Marx le suggère et il s'amuse à faire défiler en procession, justement, en théorie, la parade de ces spectres. Avec une ironie de pamphlétaire heureux et une complaisance un peu nerveuse, travaillé au corps, sans doute, par quelque dénégation compulsive, il affecte de compter les spectres sur ses doigts. Car il y en aurait dix, comme par hasard. Marx affecte seulement de les compter, il fait semblant d'énumérer, car il sait qu'on ne peut ici dénombrer. Il veut justement faire la démonstration de l'innombrable. On classe ces simulacres d'identité selon une logique qui ne néglige rien pour confondre l'adversaire. On pratique *à la fois* l'enchâssement des ensembles et la serialisation discrète et rangée (en rang : *der Reihe nach*) des singularités spectrales. Il n'y a en somme, sans doute, qu'un seul fantôme, un fantôme des fantômes, et ce n'est qu'un concept, pas même un concept, l'obscur, la « nègre » présentation d'un concept plus ample et plus englobant que tous les autres, voire un nom, une métonymie se prêtant à toutes les substitutions (la partie pour le tout qu'elle déborde alors, l'effet pour la cause dont il est la cause à son tour, etc.). Nominalisme, conceptualisme, réalisme, tout cela est mis en déroute par la Chose ou l'Achose nommée fantôme. L'ordre taxinomique devient trop facile, à la fois arbitraire et impossible : on ne peut ni classer ni compter le fantôme, il est le nombre même, il est en nombre, innombrable comme le nombre, on ne peut pas compter sur lui ou avec lui. Il n'y en a qu'un et déjà il y en a trop. Il prolifère, on ne compte

1. O.C., p. 181.

plus ses rejetons ou ses intérêts, ses suppléments ou plus-values (la même figure associait en grec, Platon en savait quelque chose, le rejeton du père et l'intérêt du capital, ou du Bien ¹). Car le fantôme singulier, le fantôme générateur de cette multiplicité incalculable, l'archi-spectre, c'est un père ou c'est le capital. Ces deux corps abstraits sont tous deux visibles-invisibles. Apparitions sans personne. Cela n'interdit pas la spéculation, au contraire. Ni le désir de compter ce qui ne se compte plus. Le désir arithmétique y trouve au contraire son aiguillon, voire son origine même. Et le désir de classer. Et la compulsion hiérarchisante qui n'empêche pas, d'autre part, de mettre les fantômes en rang, horizontalement, comme autant de concepts égaux en droit et prêts à se mouvoir sur un terrain plat. On les étiquette, on leur coud un chiffre sur le corps comme s'ils jouaient dans une équipe de football un soir de grande finale, sous les projecteurs, du Fantôme n° 1 au Fantôme n° 10. Il n'en manquerait qu'un, on se demande bien lequel.

Nous allons compter les spectres. Sur les doigts de Marx. Mais on ne peut manquer de s'interroger, une fois encore, à l'ouverture de cette scène fabuleuse. Pourquoi un tel acharnement ? Pourquoi cette chasse au fantôme ? Pourquoi cette rage de Marx ? Pourquoi harcèle-t-il Stirner avec une ironie aussi irrésistible ? On a l'impression, tant la critique paraît insistante et redondante, à la fois étincelante et pesante, que Marx pourrait ne jamais s'arrêter de lancer ses traits et de blesser à mort. Il pourrait ne jamais quitter sa victime. Il se lie à elle de façon troublante. Sa proie le captive. L'acharnement d'un chasseur consiste à disposer un leurre animal, ici le corps vivant sans vie d'un fantôme, pour tromper sa proie. J'ai bien mon sentiment à ce sujet (j'insiste bien, un *sentiment*,

1. Platon, *République*, 555 e.

mon sentiment et je n'ai aucune raison de dénier qu'il se projette nécessairement dans la scène que j'interprète : ma « thèse », mon hypothèse ou mon hypostase, justement, c'est qu'il n'est pas possible d'éviter cette précipitation, chacun lisant, pensant, agissant, écrivant avec *ses* fantômes, même quand il s'en prend aux fantômes de l'autre). Mon sentiment, donc, c'est que Marx se fait peur, il s'acharne *lui-même* sur quelqu'un qui n'est pas loin de lui ressembler à s'y méprendre un frère, un double, donc une image diabolique. Une sorte de fantôme de lui-même. Qu'il voudrait éloigner, distinguer *s'opposer*. Il a reconnu quelqu'un qui, comme lui, paraît obsédé par des spectres et par la figure du spectre et par ses noms à consonance et référence troublantes (*Geist, Gespenst*). Assiégé, lui aussi, par le même et par un autre, par le même qui est chaque fois un autre, car l'identité d'un fantôme, c'est justement le « problème » (*problema* : à la fois la question, la tâche, le programme et le bouclier, l'armure apotropaïque armure contre armure, un heaume par l'autre fasciné, duel sous visière). Je décris donc ce sentiment : celui d'un Marx obsédé, hanté, possédé *comme* Stirner, et peut-être plus que lui, ce qui est encore plus difficile à supporter. Or Stirner en a parlé *avant lui*, et si abondamment, ce qui est encore plus intolérable. Au sens que la chasse donne parfois à ce mot, il *a volé* les spectres de Marx. Il a tenté tous les exorcismes, avec quelle éloquence, quelle jubilation, quelle jouissance ! Il a tant aimé les mots de l'exorcisme ! Car ces mots font toujours revenir, ils convoquent le revenant qu'ils conjurent. Viens que je te chasse ! Tu entends ! Je te chasse. Je te poursuis. Je cours après toi pour te chasser d'ici. Je ne te lâcherai pas. Et le fantôme ne lâche pas sa proie, à savoir son chasseur. Il a compris dans l'instant qu'on ne le chasse que pour le chasser. Cercle spéculaire, on chasse pour chasser, on pourchasse, on se met à la poursuite de quelqu'un pour le faire fuir, mais on le fait fuir, on l'éloigné, on l'expulse pour le chercher

encore et rester à sa poursuite. On chasse quelqu'un, on le met à la porte, on l'exclut ou le refoule. Mais c'est pour le chasser, le séduire, l'atteindre et donc pour le garder à sa portée. On l'envoie au loin pour passer sa vie, et le plus *longtemps* possible, à s'en rapprocher. Le *longtemps*, c'est le temps de *cette chasse à l'éloignement* (comme on dit *chasse à ceci* ou *cela*, pour désigner aussi bien le leurre que la proie). La chasse à l'éloignement ne peut qu'halluciner, dites désirer si vous voulez, ou différer la proximité : leurre *et* proie.

Cette logique et cette topologie de la *chasse paradoxale* (dont la figure, dès avant Platon, aura traversé toute l'histoire de la philosophie, plus précisément de l'enquête ou de l'inquisition ontologique), on ne devrait pas la traiter comme un ornement rhétorique quand on lit le *Manifeste du parti communiste* : ses premières phrases, nous l'avons vu, associent immédiatement la figure de la hantise à celle de la chasse. C'est l'expérience même de la conjuration. La conjuration est de tous les côtés, dans le camp des puissances de la vieille Europe (qui mènent une « sainte chasse » au spectre communiste) mais aussi dans le camp opposé où l'on chasse également. Là, deux grands chasseurs, Marx et Stirner, sont en principe les conjurés d'une même conjuration. Mais le premier accuse l'autre de trahir et de servir l'adversaire, l'Europe chrétienne en somme. Le premier en veut au second d'avoir été le premier à placer le spectre, fût-ce pour l'expulser, au centre de son système, de sa logique et de sa rhétorique. N'est-ce pas inadmissible ? Il lui en veut, il veut ne pas vouloir la même chose que lui et ce n'est pas une chose : le fantôme. Comme lui, et comme tous ceux qui sont occupés par des spectres, il ne les accueille que pour les chasser. Dès qu'il y a du spectre, l'hospitalité et l'exclusion vont de pair. On n'est occupé par les fantômes qu'en étant occupé à les exorciser, à les mettre à la porte. Voilà ce que Marx et Stirner ont en commun : rien d'autre que cette chasse au fantôme, mais rien que ce rien singulier

que reste un fantôme. Toutefois, à la différence de l'esprit, par exemple, ou de l'idée, ou de la pensée tout court, ne l'oublions pas, ce rien est un rien qui *prend corps*. Et comme les deux adversaires veulent conjurer ce corps, rien ne pourra lever entre eux à cet égard une ressemblance par définition troublante. Les critiques déconstructrices que Marx adressera aux « constructions historiques » et aux « montages » stirneriens risquent de lui revenir en *boomerang*. D'où l'acharnement sans fin. Sans fin parce qu'il s'entretient *de lui-même*. Il veut classer, il ne peut que chasser. L'acharnement s'acharne, nous le suggérons, contre une sorte de double ou de frère. Ils aiment tous les deux la vie, ce qui va toujours mais ne va jamais de soi pour des êtres finis : ils savent que la vie ne va pas sans la mort, et que la mort n'est pas au-delà, hors de la vie, sauf à y inscrire l'au-delà au-dedans, dans l'essence du vivant. Ils partagent tous les deux, apparemment comme vous et moi, une préférence inconditionnelle pour le corps vivant. Mais à cause de cela même, ils mènent une guerre sans fin contre tout ce qui le représente, qui n'est pas lui mais qui revient à lui : la prothèse et la délégation, la répétition, la différance. Le moi vivant est auto-immune, ils ne veulent pas le savoir. Pour protéger sa vie, pour se constituer en unique moi vivant, pour se rapporter, comme le même, à lui-même, il est nécessairement amené à accueillir l'autre au-dedans (la différance du dispositif technique, l'itérabilité, la non-unicité, la prothèse, l'image de synthèse, le simulacre, et ça commence avec le langage, avant lui, autant de figures de la mort), il doit donc diriger à la fois *pour lui-même et contre lui-même* les défenses immunitaires apparemment destinées au non-moi, à l'ennemi, à l'opposé, à l'adversaire. Marx se veut un meilleur expert (un meilleur « savant », un meilleur («*scholar*» *es* fantômes), il dit en somme à saint Max, rappelons-nous : je m'y connais mieux que toi en spectres ; le fantôme, ça me regarde, si tu veux sauver la vie et conjurer le mort-vivant, il ne faut pas

procéder immédiatement, abstraitement, egologiquement, fantasmatiquement, par le verbe, par l'acte de langage d'un *phantasmagoreuein*, il faut passer par l'épreuve laborieuse du détour, il faut traverser et *travailler* les structures *pratiques*, les médiations solides de l'effectivité réelle, « empirique », etc. Autrement, tu n'auras conjuré que la fantomalité du corps, non le corps même du fantôme, à savoir la réalité de l'État, de l'Empereur, de la Nation, de la Patrie, etc. Mais évidemment, le temps de ce détour, il faudra accepter de prendre en compte le corps autonome, relativement autonome, de la réalité fantomatique.

En s'acharnant lui-même contre ce double pressé d'en finir, et donc d'autant plus inconsistant, Marx risque toujours de s'en prendre ainsi à son propre fantôme : un spectre à la fois spéculatif et spéculaire. Ce risque l'énervé, et il lui faut multiplier sans fin les traits, les traits distinctifs et les traits polémiques. Il n'en finira jamais, mais c'est pour en finir, c'est pour régler ses comptes qu'il fait des comptes.

Il décompte les fantômes de l'autre. Il y en a dix. Enfin, on s'arrête à dix. Est-ce seulement pour compter sur ses doigts ? Opération manuelle en vue d'un manuel ? Mais que fait ici, comme en « sous-main », dirait peut-être Patrice Loraux, la main de Marx ' ? Pourquoi dix ?

1. Comme nous tentons ici de ré-affirmer l'héritage de Marx en l'accordant ou en le pliant à une pensée du spectral qui prenne en compte, en particulier dans l'appréhension politique de la chose publique et de son espace (plus ou moins nouveau), une irréductible *virtualité* (espace virtuel, objet virtuel, image de synthèse, simulacre spectral, différence télé-technologique, *idéalerabilité*, trace au-delà de la présence et de l'absence, etc.), nous devons attacher une grande importance à ce que Patrice Loraux dit lui-même, dans une très heureuse formule, de l'« écrit de Marx » comme « image de synthèse » et « objet virtuel ». Il s'agit d'un discours marxiste qui « n'accède donc pas par soi au seuil de la lisibilité ». L'écrit ne demeure pas sous « la main de Marx », à

Dans toute *L'Idéologie allemande*, on pourrait lire, nous ne le ferons pas ici, la glose intarissable de cette table des fantômes. Car on peut la tenir ainsi : comme une table, pour une Table de la loi en dix temps, le spectre d'un décalogue et un décalogue des spectres. La nouvelle table se présente encore comme un tableau, la tabularisation ironique, la taxinomie fictive ou la statistique des revenants. Une table des catégories de l'objet ou de l'étant comme spectre en général. Et pourtant, malgré la statique qui convient à l'exposition d'un tableau, celui-ci ne connaît le repos d'aucune stabilité. Ce tableau des esprits se meut à l'image d'une table tournante. Elle se met à danser sous nos yeux, comme une certaine « table » du *Capital*, nous la verrons bouger tout à l'heure, quand son devenir-marchandise ouvre la dimension du secret, de la mystique et du fétichisme. Car dans cette liste des revenants, dans cette nouvelle table dont les catégories capitales se dressent en chefs d'accusation, les concepts ne se distinguent pas. Ils ne s'ajoutent pas l'un à l'autre, ils se suppléent pour passer tour à tour l'un dans l'autre, chacun figurant un tour de l'autre. Nous ne pouvons lire ici *L'Idéologie allemande* qui n'est au fond que l'exposition développée de cette table. Sans même citer, y renvoyant le lecteur curieux, les railleries de style exclamatif dont Marx accompagne chacune des dix apparitions, nous nous limiterons à quelques remarques sur tel ou tel trait distinctif. Alors que dans la « pure histoire d'esprits (*reine Geistergeschichte*) », Marx avait compté « dix thèses »,

portée de son corps qui « jouit de le retenir » (mais aussi, dirions-nous, de *nepas* le retenir, et tout commence avec cette autre jouissance, la même pourtant). Loraux précise alors : « Mais, à notre intention, les éditeurs fabriquent un tout autre objet : le texte de Marx, produit d'une *manipulation* sophistiquée qui doit fournir au lecteur une *image de synthèse* de l'écrit de Marx, car ce dernier n'est jamais qu'un *objet virtuel*, et nul ne le tient *en main*. » (*O.C.*, pp. 21-22. Je souligne.)

voici que, quelques pages plus loin, dans l'« impure histoire des esprits », il table sur dix revenants

Gespent Nr. 1 (Fantôme n° 1) : l'être suprême (das höchste Wesen), Dieu. On ne perd pas une minute à parler de cette « incroyable croyance », note Marx. Ni Stirner ni Marx ne s'arrêtent d'ailleurs sur l'essence du croire, ici de la foi par excellence, qui ne peut jamais croire qu'à l'incroyable, et ne serait pas ce qu'elle est sans cela, au-delà de toute « preuve de l'existence de Dieu ».

Gespent Nr. 2 : l'être ou l'essence (Das Wesen) [Apparemment, on descend : du plus haut, das höchste Wesen, au moins haut, das Wesen tout court. Vieux problème, depuis Aristote au moins. Hiérarchie descendante, de la théologie à l'ontologie. Sera-ce si simple ? Wesen reste le concept commun, on va le voir, et le fil conducteur de cette classification qui reste donc essentiellement ontologique, en vérité onto-théologique ^{1.}]

1. Il faudrait bien sûr, tâche nécessaire et passionnante, lire Stirner au-delà des extraits que *L'Idéologie allemande* découpe (largement, il est vrai) et soumet le plus souvent à la torsion de la satire. Il faudrait aussi reconstituer, traversant le texte de Stirner, une tradition ou une généalogie de cette thématique du fantôme au XIX^e siècle, au moins, de Kant (non seulement celui qui s'intéressa à Swedenborg, mais le penseur de l'imagination transcendante et donc de tous les tiers conceptuels que la fantastique introduit entre le sensible et l'intelligible, autant de lieux propices à la spectralité) jusqu'au Schopenhauer de *l'Essai sur les fantômes (Versuch liber Geistersehen und was damit zusammenhängt, 1851)*, à Nietzsche - qui connaissait indirectement les textes de Stirner et en conseilla la lecture à Baumgartner en 1874, ou à Mallarmé - dont l'œuvre veille auprès d'un « fantôme blanc comme une page pas encore écrite » (*Mimique*). Une telle reconstitution excédant ici les limites de notre propos, citons au moins une fois quelques passages de *L'Unique et sa Propriété* : « Les Romantiques ressentirent bien l'atteinte à la foi

Gespenst Nr. 3 : la vanité du monde. Rien à en dire, note Marx, sinon que c'est pour passer à ce qui suit, pour enchaîner « facilement », « légèrement », *leicht*, avec ce qui suit. Et quoi de plus léger, en effet, de plus vain, justement, de plus inexistant (là, plus de *Wesen*) que l'ombre et la vanité d'un fantôme ? La vanité du monde, donc, juste pour faire chaîne avec ce qui suit, à savoir

Gespenst Nr. 4 : les êtres bons et mauvais (*die guten und bösen Wesen*). *Das Wesen* est de retour mais, note Marx, Max n'en dit rien, même s'il y a tant à en dire. C'est juste pour enchaîner avec ce qui suit, à savoir

en Dieu elle-même que représentait l'abandon de la croyance aux esprits et aux fantômes et cherchèrent à remédier à ses fatales conséquences, non seulement en ressuscitant le monde fabuleux mais surtout en ouvrant les portes d'un monde supérieur " avec leurs somnambules, voyantes de Prévost, etc. Les bons croyants et les Pères de l'Église ne se doutaient pas que détruire la croyance aux fantômes, c'était aussi enlever sa base à la religion et la laisser planer, détachée de son sol nourricier. Qui ne croit plus aux fantômes n'a plus qu'à pousser avec conséquence son incroyance pour se rendre compte qu'il ne se cache aucun être particulier derrière les choses, aucun fantôme ou - ce qui revient au même, en prenant le mot dans son acception naïve - aucun « esprit ». (*L'Unique et sa Propriété et autres écrits*, tr. P. Gallissaire et A. Sauge, Bibliothèque l'Âge d'Homme, 1972, p. 107). Et sous le titre « Le spectre » : « Avec les fantômes, Nous entrons dans le royaume des esprits, des *êtres*. Ce qui hante l'univers, y poursuivant ses secrètes et insaisissables activités, c'est le spectre mystérieux que Nous appelons Être suprême. Pendant des siècles, les hommes se sont donné pour tâche d'en connaître le fond, de le *concevoir*, d'y découvrir la *réalité* (de prouver ° l'existence de Dieu ") ; c'est à cet effroyable, impossible et interminable travail de Danaïdes qu'ils s'acharnèrent, voulant changer un spectre en non-spectre, l'irréel en réel, *l'esprit* en une personne totale, en *chair* et en *os*. c'est ainsi qu'ils cherchèrent la " chose en soi ", derrière le monde existant, derrière la *chose* la *non-chose*. » (p. 112.)

Gespent Nr. 5 : l'être et son royaume (*das Wesen und sein Reich*). C'est la première détermination de l'être. Il possède un empire, d'où sa métamorphose (*Verwandlung*) en une pluralité d'êtres. Voici la première naissance du pluriel, la naissance même, l'origine du nombre et de la progéniture. Bien sûr, le mot « royaume » transfère déjà la table des commandements ou la table des catégories de l'être en terre évangélique.

Gespent Nr. 6 : les êtres, donc (*die Wesen*) : on est passé au pluriel, à la prolifération de la progéniture, de 5 en 6, par métamorphose et génération spontanée (« *dass es " das Wesen " ist, worauf es sich flugs in Gespent Nr. 6 : " die Wesen" verwandelt.* »)

Gespent Nr. 7 : l'homme-Dieu (*der Gottmensch*). Au fond, dans cette hiérarchie descendante, voici le moment de conversion ou de réversibilité (descente *et* ascension). C'est aussi la catégorie du tiers, le milieu ou la médiation pour la synthèse de l'idéalisme spéculatif, la *charnière* de cette onto-théologie comme anthropo-théologie du fantôme. L'homme-Dieu ne joue-t-il pas le même rôle dans la *Phénoménologie de l'esprit* ? Cette jointure articulatoire situe aussi le lieu du devenir-chair, le moment privilégié de l'incarnation ou de l'incorporation spectrale. Rien d'étonnant à ce que Marx, à la suite de Max, y consacre le commentaire le plus long, le plus acharné, justement, le plus captivé. Le moment christique, et en lui l'instant eucharistique, n'est-ce pas l'hyperbole de l'acharnement même ? Si tout spectre, nous l'avons assez vu, se distingue de l'esprit par une incorporation, par la forme phénoménale d'une quasi-incarnation, le Christ est alors le plus spectral des spectres. Il nous dit quelque chose de la spectralité absolue. Stirner lui-même serait prêt à lui reconnaître la singularité de ce privilège transcendantal. Sans cette incarnation-ci, le concept

de l'incarnation aurait-il le moindre sens, la moindre chance historique ? Jésus est à la fois le plus grand et le plus « incompréhensible des fantômes » (*unbegreiflichste Gespenst*). Marx y insiste

« Stirner peut dire de lui qu'il " eut un corps " (*dans er " beleibt " gewesen ist*). Si saint Max ne croit pas au Christ, du moins croit-il à son " corps réel " (*an seinen " wirklichen Leib "*). Selon Stirner, le Christ a introduit bien des malheurs dans l'histoire, et notre saint sentimental nous conte, les larmes aux yeux, " le martyre que se sont infligé les plus vigoureux des chrétiens pour le comprendre ". - Oui ! " Jamais fantôme avant lui n'a tant torturé les âmes... " ¹. »

1. O.C., p. 182. Marx récuse donc les mirages de l'onto-théologie chrétienne de saint Max qui récusait déjà les mirages de l'onto-théologie chrétienne. Tous les deux s'acharnent sur des fantômes, tous les deux les chassent, et *ce sont les mêmes*, sauf que l'acharnement de Marx chasse (ceux de) l'autre acharné, saint Max. Mais tous deux entendent chasser le spectre onto-théologique et trinitaire au nom d'une ontologie plus exigeante qui non seulement ne confond plus le revenant avec l'étant comme corps vivant, en chair et en os, mais ne le confond surtout pas avec cet archi-fantôme en chair et en os qu'est, comme l'explique si bien saint Max, le Christ, le Dieu fait Homme selon l'incarnation. Marx et saint Max semblent mettre en cause, d'autres diraient bien vite « déconstruire », une phénoménologie onto-théologique et chrétienne ; mais c'est dans la mesure où elle n'est occupée, disent-ils tous deux, et donc habitée, hantée que de revenants. Leur « déconstruction » se limite au point où, à cette onto-théologie spectrale, ils opposent *tous deux* - chacun à sa manière mais quelles que soient les *différences* entre eux -, 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, de sa présence de chair et d'os.

Le programme de ce différend est intéressant en soi, certes, mais il nous fournit aussi un modèle virtuel pour tant de débats en cours aujourd'hui. Il nous importe aussi à ce titre.

Il est donc facile de passer de lui à « l'être horrible » (*zum grauenhaften Wesen*)

Gespens Nr. 8 : l'homme. *Nous* sommes ici au *plus* proche de nous-mêmes mais aussi du *plus* terrifiant. Il est de l'essence du fantôme en général de faire peur. C'est vrai surtout de l'homme, du *plus* « *unheimlich* » de tous les fantômes, mot de Stirner que les traductions françaises ignorent le *plus* souvent et qui nous importe au *plus* haut point. C'est le mot de la hantise irréductible. Le *plus* familier devient le *plus* inquiétant. Le chez-soi économique ou écologique de *Poikos*, le proche, le familier, le domestique, voire le national (*heimlich*) se fait peur à lui-même. Il se sent occupé, dans le propre secret, (*Geheimnis*) de son dedans, par le *plus* étranger, le lointain, le menaçant. *Nous* y reviendrons pour conclure. Si le Christ, ce spectre absolu, fait peur et fait mal, l'homme que devient ce *Gottmensch* (et l'homme n'advient à lui-même, *ici*, que dans ce devenir), *voici* qu'il fait encore *plus* peur à mesure qu'il se rapproche de nous. Il est encore *plus* spectral que le spectral. L'homme se *fait* peur. H devient la peur qu'il inspire ¹

1. Citons encore Stirner, au-delà de l'extrait qu'en donne Marx

« Le besoin de rendre le spectre saisissable ou de réaliser le *non-sens* [en français dans le texte] a donné naissance à un *fantôme en chair et en os*, un fantôme ou un esprit pourvu d'un corps réel, un fantôme corporel. Que de mal se sont donné les esprits les plus forts, les plus géniaux des chrétiens pour concevoir cette apparition fantasmatique, sans jamais parvenir toutefois à résoudre la contradiction des deux natures, la divine et l'humaine, c'est-à-dire la fantastique et la sensible, à supprimer ce spectre très étrange, cette monstrueuse chimère ! Jamais un fantôme n'avait créé plus d'angoisse [...]. C'est seulement avec le Christ qu'apparut cette vérité que l'esprit ou le fantôme proprement dit, c'est l'homme [...]. Depuis lors, l'homme ne s'effraie plus, à vrai dire, des esprits qui lui sont *extérieurs*, mais de lui-même : il n'a peur que de lui-même. En son sein réside *l'esprit du péché*, déjà la plus fugitive

D'où les contradictions qui rendent l'humanisme intenable. Nous voyons poindre ici la logique de cette *peur de soi* qui oriente notre propos. L'ipséité du soi s'y constitue. Personne n'y aura échappé, ni Marx, ni les marxistes, ni bien entendu leurs ennemis mortels, tous ceux qui veulent défendre la propriété et l'intégrité de leur chez-soi : le corps propre, le nom propre, la nation, le sang, le territoire et les « droits » qui s'y fondent. Marx en expose la fatalité, mais chez l'autre, justement, exposée à l'opposé, en face, chez saint Max ¹. Elle tient au pli phénoménologique, semble suggérer Marx, à cette différence, décisive et inconsistante à la fois, qui sépare l'être de l'apparaître. L'apparaître de l'être, en tant que tel, en tant que phénoménalité de son phénomène, c'est et ce n'est pas l'être qui apparaît, voilà le pli de V« *unheimlich* »

« Fantôme n° 8, *l'homme*. Ici, l' " horreur " ne quitte plus notre vaillant auteur..." il a peur de lui-même ° (*erschrickt vor sich selbst*) ; dans chaque être humain, il voit " un spectre terrifiant " (*einen "grausigen Spuk "*), un » spectre sinistre " (*einen "unheimlichen Spuk "*), et qui est hanté (*in dem es " umgeht "* [c'est le mot du *Manifeste*]). Il se sent tout à fait mal à l'aise. La dualité (*Zwiespalt*) entre l'apparence phé-

pensée - qui est elle-même un esprit - peut être un *diable*, etc. Le fantôme a pris corps, le Dieu s'est fait homme, mais l'homme est devenu lui-même l'horrible spectre, dont il cherche à connaître et à approfondir la nature, qu'il s'efforce de captiver, de réaliser et d'exprimer : l'homme *est esprit*. » (*O.C.*, pp. 112-113.)

1. Dans la conclusion d'un livre qui vient de paraître, *La pénultième est morte. Spectrographies de la modernité* (Champ Vallon, 1993), Jean-Michel Rabaté marque avec force que « Marx et Engels feignent de ne pas comprendre la portée critique des analyses de Stirner » (p. 223). Tout en se défendant de vouloir ainsi « réhabiliter " saint Max " », Rabaté réinscrit remarquablement *L'Unique et sa Propriété* dans une puissante lignée - spectrographique, donc - que la postérité anarchiste du livre est loin d'épuiser (de Shakespeare à Sade, Mallarmé, Joyce, Beckett).

noménale (*Erscheinung*) et l'être (*Wesen*) l'empêche de dormir. Tel Nabal, l'époux d'Abigail, dont il est dit dans l'Écriture que son être est séparé de son apparence¹... »

Tout se passe toujours au plus près de la tête et du chef. Cette peur de soi aurait pu conduire l'écrivain au suicide. L'écrivain, l'homme-écrivain aurait pu se *chasser* lui-même. saint Max fait le geste de se brûler la cervelle (encore le lexique de la chasse: *eine Kugel durch den Kopf jagt*) dès lors que toute la persécution est intérieure et que l'autre le fait souffrir dans la tête. Ce qui sauve cet homme de l'homme, c'est encore un autre fantôme. Il se souvient des Anciens qui « ne faisaient aucun cas de cela en la personne des esclaves ». Il pense alors à *l'esprit du peuple* partout où il s'incarne. Cela le conduit à déduire (*Dies bringt ihn auf*) le fantôme suivant.

Gespens Nr. 9 : l'esprit du peuple (*Volksgeist*). Il y aurait trop à dire *aujourd'hui* sur cette déduction - non seulement sur le retour des national-populismes, mais sur ce qui les a toujours liés, dans l'histoire fondatrice qu'ils se racontent, à des apparitions de revenants. Le fondateur de l'esprit d'un peuple, on pourrait le montrer, a toujours la figure du revenant-survivant. Il obéit toujours à la temporalité de son retour. Sa réapparition est attendue mais obscurément redoutée. Marx parle avec tant de lucidité du nationalisme en d'autres lieux, mais il reste ici très laconique. Il remarque seulement la transition nécessaire vers la métamorphose finale

Gespens Nr. 10 : le Tout. Max aura réussi à transmuier tout, le Tout même, en revenant («*Alles* » *in einen Spuk zu verwandeln*). Alors on doit arrêter les comptes. Et les contes. Et le récit, et la fable, et le roman noir. Et l'occultisme

1. *L'Idéologie allemande, O.C., p. 182.*

numérologique qui se donne des airs *d'Aufklärung*. On doit avouer que, séance tenante, « toute enumeration finalement cesse » (*alles Zahlen aufhört*), dès lors que tout revient hanter tout, le tout est dans tout, c'est-à-dire « dans la classe des spectres (*in der Klasse Gespenster*) ». On pourrait y mettre tout en vrac, et Stirner ne s'en prive pas : le Saint-Esprit, la vérité, le droit, et surtout, surtout, la « bonne cause » sous toutes ses formes (*die gute Sache*, dont Marx, en lucide analyste des temps modernes, comme toujours, accuse Stirner de ne jamais pouvoir l'oublier, comme s'il faisait lui aussi, lui déjà, de la bonne conscience un métier et du bon droit une technique de promotion personnelle).

La faute exemplaire de Stirner, il doit être jugé pour cela, jugé pour l'exemple, ce serait le vice de la spéculation moderne. La spéculation spécule toujours sur du spectre, elle spécule dans le miroir de ce qu'elle produit, sur le spectacle qu'elle se donne et se donne à voir. Elle croit à ce qu'elle croit voir à des représentations. Tous les « fantômes » que nous avons passés en revue (*die wir Revue passieren liessen*) étaient des représentations (*Vorstellungen*). En ce sens la spéculation est toujours théorique et théologique. Pour expliquer l'origine de cette « histoire des fantômes », Marx renvoie à Feuerbach et à sa distinction entre la *théologie vulgaire* qui croit à des fantômes de l'imagination sensible et la *théologie spéculative* qui croit à des fantômes de l'abstraction non sensible. Mais la théologie *en général* est « croyance aux fantômes » (*Gespensterglaube*). On pourrait dire croyance *en général*, la croyance en cette alliance du sensible et de l'insensible où se croisent les deux théologies, la vulgaire et la spéculative. Du sensible insensible nous reparlerons plus tard, à l'apparition d'une autre table : ni la Table des dix commandements, ni la table des dix catégories mais une table de bois, cette fois, une table à quatre pieds, une table à tête de bois : c'est la naissance, tout simplement, de la valeur d'échange - et nous

n'aurons jamais parlé que de têtes, de tableaux et de tables, et de tables armées de pied en cap. Et l'origine de la valeur d'échange, c'est la naissance du capital. De la mystique et du secret.

Dans leur dénonciation commune, dans ce qu'elle a de plus critique et de plus ontologique à la fois, Marx et saint Max héritent aussi de la tradition platonicienne, plus précisément de celle qui associe étroitement l'image au spectre, et l'idole au phantasme, au *phantasma* dans sa dimension fantomatique ou errante de mort-vivant. Les « *phantasmata* » que le *Phédon* (81 d) ou le *Timée* (7 la) ne séparent pas des « *eidôla* », ce sont les figures des âmes mortes, ce sont les âmes des morts quand elles ne traînent pas auprès des monuments funéraires et des sépultures (*Phédon*), elles hantent les âmes de certains vivants, jour et nuit (*Timée*). Étroit et récurrent, cet accouplement ne se laisse pas défaire. Il donne à penser que la survivance et le retour du mort-vivant appartiennent à l'essence de l'idole. À son essence inessentielle, bien sûr. À ce qui donne un corps à l'idée, mais un corps à moindre teneur ontologique, un corps moins réel que l'idée même. L'idole n'apparaît ou ne se laisse déterminer que sur fond de mort. Hypothèse sans originalité, sans doute, mais dont la conséquence se mesure à la constance d'une immense tradition, il faut dire du *patrimoine* philosophique tel qu'il se lègue, à travers les mutations les plus parricides, de Platon à saint Max, à Marx et au-delà. La lignée de ce patrimoine est travaillée mais elle n'est nullement interrompue par la question de l'idée, la question du concept et du concept de concept, celle-là même qui héberge toute la problématique de *L'Idéologie allemande* (nominalisme, conceptualisme, réalisme, mais aussi rhétorique et logique, sens littéral, sens propre, sens figuré, etc.). Et cette question serait une question de vie ou de mort, la question de la-vie-la-mort, avant d'être une question de l'être, de l'essence ou de l'existence. Elle ouvrirait à une dimension du *sur-vivre* ou de la

survivance irréductible et à l'être et à quelque opposition du vivre et du mourir.

Qu'est-ce que l'idéologie ? Peut-on traduire à son sujet la logique du *survivre* que nous venons d'entrevoir au sujet du *patrimoine de l'idole*, et quel serait l'intérêt d'une telle opération ?

Le traitement du fantomatique, dans *L'Idéologie allemande*, annonce ou confirme le *privège absolu* que Marx accorde toujours à la religion, à l'idéologie comme religion, mystique ou théologie, dans son analyse de l'idéologie en général. Si le fantôme donne sa forme, c'est-à-dire son corps, à l'idéologème, c'est le propre du religieux selon Marx, si on peut dire, qu'on vient à manquer en effaçant la sémantique ou le lexique du spectre, comme le font souvent les traductions, dans des valeurs qu'on juge à peu près équivalentes (fantasmagorique, hallucinatoire, fantastique, imaginaire, etc.). Le caractère mystique du fétiche, tel qu'il marque l'expérience du religieux, c'est d'abord un caractère fantomal. Bien au-delà d'une facilité d'exposition dans la rhétorique ou la pédagogie de Marx, il y va *d'une part*, semble-t-il, du caractère irréductiblement spécifique du spectre. Celui-ci ne se laisse pas dériver depuis une psychologie de l'imagination ou depuis une psychanalyse de l'imaginaire, pas plus que d'une onto- ou mé-ontologie, même si Marx paraît l'inscrire dans une généalogie socio-économique ou une philosophie du travail et de la production toutes ces déductions supposent la possibilité de la survie spectrale. Il y va *d'autre part*, et du même coup, de l'irréductibilité du modèle religieux dans la construction du concept d'idéologie. Quand Marx évoque les spectres au moment d'analyser, par exemple, le caractère mystique ou le devenir-fétiche de la marchandise, nous ne devrions donc pas y voir

seulement des effets de rhétorique, des tournures contingentes ou seulement propres à convaincre en frappant une imagination. Si d'ailleurs c'était le cas, il faudrait encore expliquer leur efficience à cet égard. Il faudrait encore prendre en compte la force invincible et le pouvoir original de l'effet « fantôme ». Il faudrait dire pourquoi cela fait peur ou frappe l'imagination, ce qu'est la peur, l'imagination, leur sujet, la vie de leur sujet, etc.

Plaçons-nous pour un instant en ce lieu où les valeurs de la *valeur* (entre la valeur d'usage et la valeur d'échange), du *secret*, du *mystique*, de *l'énigme*, du *fétiche* et de *l'idéologique* forment leur chaîne dans le texte de Marx, singulièrement dans *Le Capital*, et tentons d'indiquer au moins, ce ne sera qu'un indice, le mouvement *spectral* de cette chaîne. Il est mis en scène là où il s'agit justement de former le concept de ce que la scène, toute scène, soustrait à nos yeux aveugles au moment de les ouvrir. Or ce concept se construit bien dans la référence à quelque hantise.

Grand moment au début du *Capital*, on s'en souvient Marx se demande en somme comment décrire en son surgissement le caractère *mystique* de la marchandise, la mystification de la chose même - et de la forme-argent dont la forme simple de la marchandise est le « germe ». Il veut analyser l'équivalent dont *l'énigme* et le caractère mystique ne frappent l'économiste bourgeois que sous la forme achevée de la monnaie, de l'or ou de l'argent. C'est le moment où Marx entend démontrer que ce caractère mystique ne doit rien à une valeur d'usage.

Est-ce un hasard s'il illustre le principe de son explication en faisant tourner une table ? Ou plutôt en rappelant l'apparition d'une table tournante ?

On connaît bien, on connaît trop cette table, à l'ouverture du chapitre sur le caractère fétiche de la marchandise et son

secret (*Geheimnis*¹). On l'a usée, cette table, exploitée, surexploitée, ou rangée, hors d'usage, dans les antiquités ou les salles de vente. La chose est à la fois rangée et dérangée. Dérangée car, on ne va pas tarder à s'en étonner, ladite table est aussi un peu folle, fantasque, détraquée, *out of joint*. On ne sait plus, sous la patine herméneutique, à quoi sert et ce que vaut cette pièce de bois dont l'exemple surgit tout à coup.

Ce qui va surgir, sera-ce un simple exemple ? Oui, mais l'exemple d'une chose, la table, qui semble surgir, elle, *d'elle-même*, et se dresser tout à coup sur ses pattes. C'est l'exemple d'une apparition.

Prenons donc, après tant de gloses, le risque d'une lecture ingénue. Essayons de voir ce qui se passe. Mais n'est-ce pas tout de suite impossible ? Marx nous en prévient dès les premiers mots. Il s'agit de se porter aussitôt, d'un seul coup, au-delà du premier coup d'œil et donc de voir là où ce coup d'œil est aveugle, d'écarquiller les yeux là où l'on ne voit pas ce qu'on voit. Il faut voir ce qui, à première vue, ne se laisse pas voir. Et c'est l'invisibilité même. Car ce que la première vue manque, c'est l'invisible. Le défaut, la faute de la première vue, c'est de voir, et de ne pas apercevoir l'invisible. Si on ne se rend pas à cette invisibilité, alors la table-marchandise, immédiatement perçue, reste ce qu'elle n'est pas, une simple chose qu'on juge triviale et trop évidente. Cette chose triviale semble se comprendre d'elle-même (*ein selbstverständliches, triviales Ding*) la chose même dans la phénoménalité de son phénomène, une table de bois toute simple. Pour nous préparer à voir cette invisibilité, à voir sans voir, donc à penser le corps sans corps de cette invisible visibilité - le fantôme

1. *Le Capital*, Livre I, ch. 1, 4. Pour ce Livre Premier, nous nous référerons désormais à la traduction publiée sous la responsabilité de Jean-Pierre Lefebvre et au texte établi par une vingtaine d'auteurs. Nous la citerons dans l'édition « Quadrige », PUF, 1993.

déjà s'annonce -, Marx déclare que la chose en question, à savoir la marchandise, *ce n'est pas si simple* (avertissement qui fera ricaner, jusqu'à la fin des siècles, tous les imbéciles qui n'en croient jamais rien, bien sûr, assurés qu'ils sont de voir ce qui se voit, tout ce qui se voit, seulement ce qui se voit). C'est même très compliqué, la marchandise, c'est embrouillé, embarrassant, paralysant, aporétique, peut-être indécidable (*ein sehr vertracktes Ding*). C'est si déroutant, une chose-marchandise, qu'il faut l'approcher avec une sorte de finasserie « métaphysique » et des coquetteries « théologiques ». Précisément pour analyser le métaphysique et le théologique qui construisaient le bon sens phénoménologique de la chose même, de la marchandise immédiatement visible, en chair et en os comme ce qu'elle est « au premier coup d'oeil » (*aufden ersten Blick*). Ce bon sens phénoménologique vaut peut-être pour la valeur d'usage. Peut-être même est-il destiné à valoir seulement pour la valeur d'usage, comme si la corrélation de ces concepts répondait à cette fonction : la phénoménologie comme discours de la valeur d'usage *pour ne pas* penser le marché ou en vue de se rendre aveugle à la valeur d'échange. Peut-être. Et c'est à ce titre que le bon sens phénoménologique ou la phénoménologie de la perception (à l'oeuvre aussi chez Marx quand il croit pouvoir parler d'une *pure et simple* valeur d'usage) prétendent servir les Lumières puisque la valeur d'usage n'a en elle rien de « mystérieux » (*nichts Mysteriöses an ihr*). À s'en tenir à la valeur d'usage, les *propriétés* (*Eigenschaften*) de la chose, puisque c'est de propriété qu'il va s'agir, sont toujours très humaines, au fond, rassurantes par là même. Elle se rapportent toujours au propre de l'homme, aux propriétés de l'homme : ou bien elles répondent aux besoins des hommes, et c'est justement leur valeur d'usage, ou bien elles sont le produit d'une activité humaine qui paraît les y destiner.

Par exemple - et voici que la table entre en scène - le bois reste de bois quand on en fait une table : c'est alors une

chose ordinaire qui tombe sous le sens (*ein ordinäres sinnliches Ding*). Il en va tout autrement quand elle devient marchandise, quand le rideau d'un marché s'ouvre et que la table joue l'acteur et le personnage à la fois, quand la table-marchandise, dit Marx, entre en scène (*auftritt*), se met à marcher et à se faire valoir comme une valeur marchande. Coup de théâtre la chose sensible ordinaire se transfigure (*verwandelt sich*), elle devient quelqu'un, elle prend figure. Cette densité ligneuse et têtue se métamorphose en chose surnaturelle, en chose *sensible insensible*, sensible *mais* insensible, sensiblement suprasensible (*verwandelt er sich in ein sinnlich übersinnliches Ding*). Le schème fantomal paraît dès lors indispensable. La marchandise est une « chose » sans phénomène, une chose en fuite qui passe les sens (elle est invisible, intangible, inaudible et sans odeur); mais cette transcendance n'est pas toute spirituelle, elle garde ce corps sans corps dont nous avons reconnu qu'il faisait la différence du spectre à l'esprit. Ce qui passe les sens passe encore devant nous dans la silhouette du corps sensible qui pourtant lui manque ou nous reste inaccessible. Marx ne dit pas sensible *et* insensible, sensible *mais* insensible, il dit sensible insensible, sensiblement suprasensible. La transcendance, le mouvement en *supra*, le pas au-delà (*über, epekeina*) se fait sensible dans l'excès même. Il rend l'insensible sensible. On touche là où on ne touche pas, on sent là où on ne sent pas, on *souffre* même là où la souffrance n'a pas lieu, quand du moins elle n'a pas lieu là où l'on souffre (c'est aussi, ne l'oublions pas, ce qu'on dit d'un membre fantôme, ce phénomène marqué d'une croix pour toute phénoménologie de la perception). La marchandise hante ainsi la chose, son spectre travaille la valeur d'usage. Cette hantise se déplace comme la silhouette anonyme ou la figure d'une figurante qui pourrait être le personnage capital. Elle change de lieu, on ne sait plus au juste où elle est, elle tourne, elle envahit la scène selon une *démarche* : *il y a* là un pas, et son allure n'appartient

qu'à ce mutant. Marx doit recourir au langage théâtral et décrire l'apparition de la marchandise comme une entrée en scène (*auftritt*). Et il doit décrire la table devenue marchandise comme une table tournante, certes, lors d'une séance de spiritisme, mais aussi comme une silhouette fantomale, la figuration d'un acteur ou d'un danseur. Figure théo-anthropomorphe au sexe indéterminé (*Tisch*, pour table, est un nom masculin), la table a des pieds, la table a une tête, son corps s'anime, il s'érige tout entier comme une institution, il se dresse et s'adresse aux autres d'abord aux marchandises, ses semblables en fantomatité, il leur fait face ou s'y oppose. Car le spectre est social, il est même engagé dans la concurrence ou dans la guerre dès sa première apparition. Il n'y aurait autrement ni *socius* ni conflit, ni désir, ni amour, ni paix qui tienne.

Il faudrait mettre cette table aux enchères, la soumettre à la co-occurrence ou à la concurrence, il faudrait la faire parler avec tant d'autres tables de notre patrimoine, on ne les compte plus, dans la philosophie, dans la rhétorique, dans la poétique, de Platon à Heidegger, de Kant à Ponge et à tant d'autres. Chez tous, la même cérémonie : une séance de la table.

Marx vient donc d'annoncer son entrée en scène et sa transmutation en chose sensiblement suprasensible, et la voici debout, qui non seulement se tient mais se lève, s'élève et se relève, relève la tête, se redresse et s'adresse. Face aux autres, et d'abord aux autres marchandises, oui, elle dresse la tête. Paraphrasons quelques lignes au plus près de la lettre avant de citer la meilleure traduction, qui est aussi la plus récente. Il ne lui suffit pas, à cette table de bois, de se tenir debout (*Er steht nicht nur*), ses pieds sur le sol, elle se dresse aussi (*sondern er stellt sich* - et Marx ne précise pas « pour ainsi dire » comme le lui avaient fait concéder certains traducteurs français *effrayés par* l'audace littérale de la description), elle se dresse aussi *sur* la tête, une tête de bois, car elle est devenue une sorte d'animal têtue, entêté, obstiné, qui fait face, debout,

aux autres marchandises (*er stellt sich alleu andren Waren gegenüber auf den Kopf*). Faisant front devant les autres, ses semblables, voici l'apparition d'une étrange créature : tout à la fois Vie, Chose, Bête, Objet, Marchandise, Automate - Spectre en un mot. Cette Chose qui n'est plus tout à fait une chose, voici qu'elle déploie (*entwickelt*), elle se déploie, elle développe ce qu'elle engendre par une génération quasi spontanée (parthénogenèse et sexualité indéterminée : la Chose animale, la Chose animée-inanimée, la Chose mort-vivante est un Père-Mère), elle accouche par la tête, elle extrait de sa tête de bois toute une lignée de créatures fantastiques ou prodigieuses, des lubies, des chimères (*Grille*), des rôles de composition non ligneuse, c'est-à-dire la lignée d'une progéniture qui ne lui ressemble plus, des inventions bien plus bizarres ou plus merveilleuses (*viel wunderlicher*) que si, jusqu'à tourner la tête, cette table folle, capricieuse et intenable commençait à danser de son propre chef (*ausfreien Stücken*¹). Pour qui entend le grec et la philosophie, cette généalogie qui transfigure le ligneux en non ligneux, on pourrait dire qu'elle met aussi en tableau un devenir-immatériel de la matière. *Hylè*, la matière, on sait qu'elle est en premier lieu de bois. Et dès lors que ce devenir-immatériel de la matière semble n'occuper aucun temps et opérer sa transmutation dans la magie d'un instant, d'un seul coup d'œil, par la toute-puissance d'une

1. « La forme du bois, par exemple, est modifiée quand on en fait une table. La table n'en reste pas moins du bois, chose sensible ordinaire. Mais dès qu'elle entre en scène comme marchandise, elle se transforme en une chose suprasensible. Elle ne tient plus seulement debout en ayant les pieds sur terre, mais elle se met sur la tête, face à toutes les autres marchandises, et sort de sa petite tête de bois toute une série de chimères qui nous surprennent plus encore que si, sans rien demander à personne, elle se mettait soudain à danser.

Le caractère mystique de la marchandise ne naît donc pas de sa valeur d'usage. » *Le Capital*, éd. Lefebvre, O.C, p. 81.

pensée, nous pourrions être tentés de le décrire comme la projection d'un animisme ou d'un spiritisme. Le bois s'anime et se peuple d'esprits : crédulité, occultisme, obscurantisme, immaturité d'avant les Lumières, humanité puérile ou primitive. Mais que seraient les Lumières sans le marché ? Et qui progressera jamais sans valeur d'échange ?

Contradiction *capitale*. À l'origine même du capital. Immédiatement ou à terme, à travers tant de relais différentiels, elle ne manquera pas d'induire la double contrainte « pragmatique » de toutes les injonctions. Se déplaçant librement (*freien Stücken*), *de son propre chef*, par un mouvement de la tête mais qui commande à tout son corps, de pied en cap, ligneuse et dématerialisée, la Chose-Table paraît être au principe, au commencement et au commandement d'elle-même. Elle s'émancipe de sa propre initiative : toute seule, autonome et automate, sa silhouette fantastique se meut d'elle-même, libre et sans attache. Elle entre en transes ou en lévitation, elle paraît allégée de son corps, comme tous les fantômes, un peu folle et dérégulée aussi, dérangée, « *out of joint* », délirante, capricieuse et imprévisible. Elle paraît se donner spontanément son mouvement, mais elle donne aussi du mouvement aux autres, oui, elle met tout en mouvement autour d'elle, comme « pour encourager les autres » précise Marx en français, dans une note sur cette danse du fantôme : « On se souvient que la Chine et les tables se mirent à danser quand tout le reste du monde semblait rester immobile - *pour encourager les autres*¹. »

1. O. C, p. 81. Comme le précisent les éditeurs et traducteurs, « Marx évoque la concomitance de la vague spiritiste, qui se répandit en Europe après les révolutions de 1848, et des débuts du mouvement Taiping en Chine ». Bien que, comme nous l'avions noté, chaque époque ait ses fantômes (et nous avons les nôtres), sa propre expérience, son propre médium et ses propres média hantologiques, bien qu'une histoire « épo-

La contradiction capitale ne tient pas seulement à l'in croyable conjonction du sensible et du suprasensible dans la même Chose, c'est celle de *l'autonomie automatique*, de la liberté mécanique, de la vie technique. Comme toute chose, dès l'instant où elle entre sur la scène d'un marché, la table ressemble à une prothèse d'elle-même. Autonomie *et* automatisme, autonomie *mais* automatisme de cette table de bois qui se donne spontanément son mouvement, certes, et semble ainsi s'animer, s'animaliser, se spiritualiser, se *spiritiser*, mais tout en restant un corps artefactuel, une sorte d'automate, une figurante, une poupée mécanique et raide dont la danse obéit à la rigidité technique d'un programme. Deux genres, deux générations de mouvement se croisent en elle, et c'est en cela qu'elle figure l'apparition d'un spectre. Elle en accumule indécidablement, dans son inquiétante étrangeté, les prédicats contradictoires : la chose inerte paraît soudain *inspirée*, elle est tout à coup transie d'un *pneuma* ou d'une *psyché*. Devenue comme vivante, la table ressemble à un chien prophétique qui se dresse sur ses quatre pattes, prêt à faire face à ses semblables : une idole voudrait faire la loi. Mais inversement l'esprit, l'âme ou la vie qui l'animent restent pris dans

châle » de la hantise pose les mêmes problèmes, et ce n'est pas fortuit, qu'une histoire « epochale » de l'être, cette complication ne devrait pas interdire une enquête historique à ce sujet. Elle devrait seulement la rendre très prudente. Il est sûr, par exemple, que les textes de Stirner, de Marx et Engels auxquels nous nous référons correspondent - et répondent - en leur temps à une puissante « vague » qu'on appellerait sommairement « médiumnique ». On peut en repérer les signes sociaux, philosophiques, littéraires (rappelons l'intérêt de Stirner pour les *Mystères de Paris* d'Eugène Sue, les tentations « spiritistes » de Victor Hugo et de quelques autres) et tenter d'en cerner ou même, jusqu'à un certain point, d'en expliquer la singularité historique. Mais il ne faudrait pas manquer de la réinscrire dans une séquence spectrologique beaucoup plus ample.

la choséité opaque et lourde de la *hylè*, dans l'épaisseur inerte de son corps ligneux, et l'autonomie n'est plus que le masque de l'automatisme. Un masque voire une visière qui peut', toujours ne dissimuler, sous le heaume, aucun regard vivant. L'automate mime le vivant. La Chose, n'est ni morte ni vivante, elle est morte et vive à la fois. Elle survit. Rusée, inventive et machinale à la fois, ingénieuse et imprévisible, cette machine de-guerre est une machine de théâtre, une *mekhanè*. Ce qu'on vient de voir passer sur la scène, c'était une *apparition*, une, quasi-divinité - tombée du ciel ou sortie de terre. Mais la vision aussi *survit*. Son hyper-lucidité insiste.

Défi ou invitation, « encouragement », séduction contre séduction, désir ou guerre, amour ou haine, provocation des autres fantômes : Marx y insiste beaucoup car il y a un *multiple* de cette socialité (il y a toujours plus d'une marchandise, plus d'un esprit et encore plus de spectres) et le *nombre* appartient au mouvement même, au processus non fini de la spectralisation (Baudelaire avait très bien dit le nombre dans la ville-fourmilière du capitalisme moderne - le fantôme, la foule -l'argent, la prostitution - et Benjamin après lui). Car si aucune valeur d'usage ne peut *d'elle seule* produire cette mysticité, ou cet effet spectral de la marchandise, et si ce secret est à la fois profond et superficiel, opaque et transparent, secret d'autant plus secret qu'il ne cache derrière lui aucune essence substantielle, c'est qu'il naît d'une *relation* (férance, différence, référence et différance), comme double rapport, on devrait dire comme double lien social.

Ce double *socius* lie *d'une part* les hommes entre eux. Il les associe en tant qu'ils s'intéressent de tout temps au temps, note aussitôt Marx, au temps ou à la durée du travail, cela dans toutes les cultures et à tous les états du développement techno-économique. Ce *socius* lie donc des « hommes » qui sont d'abord des expériences du temps, des existences déterminées par ce rapport au temps qui lui-même ne serait pas

possible sans survivance, et revenance, sans cet être « *out of joint* » qui disloque la présence à soi du présent vivant et instaure par là même le rapport à l'autre. Le même *socius*, la même « forme sociale » de la relation lie *d'autre part* les choses-marchandises entre elles. D'autre part, mais comment ? et comment ce qui a lieu *d'une part* entre les hommes, dans leur appréhension du temps, s'explique-t-il par ce qui a lieu *d'autre part* entre ces spectres que sont les marchandises ? Comment ceux qu'on appelle des « hommes », des hommes vivants, des existences temporelles et finies, sont-ils assujettis, dans leurs rapports sociaux, à ces spectres que sont les rapports, également sociaux, entre des marchandises ?

[Puisque la temporalité paraît ici essentielle au processus de capitalisation et au *socius* dans lequel une valeur, d'échange se mercantilise en se spectralisant, puisque l'existence des hommes inscrits dans ce procès se détermine avant tout, dans *Le Capital*, comme temporelle, indiquons d'un mot, au passage, la possibilité d'un héritage ou d'une filiation qui mériteraient une analyse plus conséquente. Il s'agit de la *formule* qui, à l'ouverture du *Capital*, définit la valeur d'échange et détermine la table comme « sensible suprasensible », sensiblement suprasensible. Cette formule rappelle littéralement (et on ne peut tenir ici cette littéralité pour fortuite ou externe) la définition du temps - du temps comme de l'espace-, dans *l'Encyclopédie... (Philosophie de la nature, la mécanique)* de Hegel. Celui-ci soumet la définition kantienne à une interprétation dialectique, c'est-à-dire à la relève (*Aufhebung*). Il analyse le temps comme ce qui est d'abord abstrait ou idéal (*ein Ideelles*) puisqu'il est l'unité négative de l'être-hors-de-soi (comme l'espace dont il est la vérité). (Cette idéalité du temps est évidemment la condition de toute idéalisation et par conséquent de

toute idéologisation et de toute fétichisation, quelque différence qu'il faille respecter entre ces deux processus.) Or c'est pour expliciter le mouvement de relève comme temporalisation de ce temps abstrait et idéal que Hegel ajoute cette remarque « Comme l'espace, le temps est une pure forme de la sensibilité ou de l'acte d'intuition, le sensible non sensible (*das unsinnliche Sinnliche*)... » (§ 258, tr. M. de Gandillac, Gallimard, 1970, p. 247. J'avais proposé une lecture de ce passage dans *Marges I - de la philosophie*, Minuit, 1972, p. 49).]

La table marchandise, le chien têtue, la tête de bois fait face, rappelons-nous, à toutes les autres marchandises. Le marché est un front, un front entre des fronts, une confrontation. Les marchandises ont affaire aux autres marchandises, ces spectres entêtés commercent entre eux. Et non seulement en tête-à-tête. C'est là ce qui les fait danser. Voilà l'apparence. Mais si le « caractère mystique » de la marchandise, si le « caractère énigmatique » du produit du travail *comme marchandise* naît de la « forme sociale » du travail, il faut encore analyser ce que ce processus a de mystérieux ou de secret, et c'est le secret de la forme marchandise (*das Geheimnisvolle der Warenform*). Ce secret tient à un « quiproquo ». Le mot est de Marx. Il nous reconduit encore à quelque intrigue théâtrale : ruse machinale (*mekhanè*) ou erreur sur la personne, répétition sur intervention perverse d'un souffleur, parole soufflée, substitution des acteurs ou des personnages. Ici le *quiproquo* théâtral tient à un jeu anormal du miroir. Il y a miroir, et la forme marchandise est aussi ce miroir, mais comme tout à coup il ne joue plus son rôle, comme il ne renvoie pas l'image attendue, ceux qui se cherchent ne s'y retrouvent plus. Les hommes n'y reconnaissent plus le caractère « social » de leur « propre travail ». C'est comme s'ils se fantomalisaient à leur

tour. Le « propre » des spectres, comme des vampires¹ c'est qu'ils sont privés d'image spéculaire, de la vraie, de la bonne image spéculaire (mais qui n'en est pas privé ?). À quoi reconnaît-on un fantôme ? A ce qu'il ne se reconnaît pas dans un miroir. Or cela se passe avec le *commerce* des marchandises *entre elles*. Ces fantômes que sont les marchandises transforment les producteurs humains en fantômes. Et tout ce processus théâtral (visuel, théorique, mais aussi optique, *opticien*) engage l'effet d'un miroir mystérieux : si celui-ci ne renvoie pas le bon reflet, si donc il fantomalise, c'est d'abord parce qu'il naturalise. Le « mystérieux » de la forme-marchandise comme reflet présumé de la forme sociale, c'est la manière incroyable dont ce miroir renvoie l'image (*zurückspiegelt*), quand on croit qu'il réfléchit pour les hommes l'image des « caractères sociaux de leur propre travail » : une telle « image » objective en naturalisant. Du coup, voilà sa vérité, elle montre en dissimulant, elle réfléchit ces caractères comme des caractères « objectifs » (*gegenständliche*) inscrits à même le produit du travail, comme les « propriétés sociales naturelles de ces choses » (*als gesellschaftliche Natureigenschaften dieser Dinge*). Dès lors, et voici que le commerce entre les marchandises n'attend pas, l'image renvoyée (déformée, objectivée, naturalisée) devient celle d'un rapport social entre les marchandises, entre ces « objets » inspirés, autonomes et automatiques que sont les tables tournantes. Le spéculaire devient le spectral dès le seuil de cette naturalisation objectivante : « elle leur renvoie ainsi l'image du rapport social des producteurs au travail global,

1. Au cours d'une admirable lecture de *La Peau de chagrin*, Samuel Weber signale ce caractère *vampirique* du capital, ce monstre vivant (*beseeltes Ungeheuer*), et précisément en relation avec la logique spectrale du fétiche. Cf. *Unwrapping Balzac, A Reading of «La Peau de Chagrin»*, University of Toronto Press, 1979 p. 86 et surtout les notes 1, 2, 3 consacrées à Marx et à Balzac.

comme un rapport social existant en dehors d'eux, entre des objets. C'est ce *quiproquo qui* fait que les produits du travail deviennent des marchandises, des choses sensibles suprasensibles, des choses sociales ¹ ».

Pour la chose comme pour le travailleur dans son rapport au temps, la socialisation, le devenir-social passe par cette spectralisation. La « phantasmagorie » que Marx ici s'applique à décrire, celle qui va ouvrir la question du fétichisme et du religieux, c'est l'élément même de ce devenir social *et* spectral : à la fois, du même coup. En poursuivant son analogie optique,¹ Marx concède que, de la même façon, certes, l'impression lumineuse qu'une chose laisse sur le nerf optique se donne aussi comme forme objective devant l'oeil et à l'extérieur de lui, non comme une excitation du nerf optique. Mais là, dans la perception visuelle, il y a effectivement (*wirklich*), dit-il, une lumière qui va d'une chose, l'objet extérieur, à une autre, l'oeil : « rapport physique entre des choses physiques ». Mais la forme-marchandise et le rapport de valeur des produits du travail dans lequel elle se présente n'a rien à faire ni avec sa « nature physique », ni avec les « relations chosiques (matérielles) (*dinglichen Beziehungen*) » qui en surgissent. « C'est seulement le rapport social déterminé des hommes eux-mêmes qui prend ici pour eux la forme phantasmagorique (*die phantasmagorische Form*) d'un rapport entre choses. » Cette phantasmagorie d'un *commerce* entre les choses marchandes, sur le *mercatus* ou sur *l'agora*, quand une marchandise (*merx*) semble entrer en relation, s'entretenir, parler (*agoreuein*) et négocier avec une autre, nous venons de constater qu'elle correspondait *à la fois* à une naturalisation du *socius* humain, du travail objectivé dans les choses *et a* une dénaturation, une dénaturalisation et une dématérialisation de la chose devenue mar-

1. *Le Capital*, O.C., pp. 82-83.

chandise, de la table de bois quand elle entre en scène comme valeur d'échange et non plus comme valeur ' d'usage. Car les marchandises, va rappeler Marx, ne marchent pas toutes seules, elles ne se rendent pas d'elles-mêmes au marché pour y rencontrer d'autres marchandises. Ce commerce entre les choses relève de la phantasmagorie. L'autonomie prêtée aux marchandises répond à une projection anthropomorphique. Celle-ci inspire les marchandises, elle y souffle l'esprit, un esprit humain, l'esprit d'une *parole* et l'esprit d'une *volonté*.

A. D'une *parole* d'abord mais que dirait cette parole ? Que dirait cette *persona*, cet acteur, ce personnage ? « Si les marchandises pouvaient parler, elles diraient : notre valeur d'usage peut bien intéresser les hommes. Mais nous, en tant que chose elle ne nous regarde pas. Ce qui nous revient, de notre point de vue de chose, c'est notre valeur : le commerce que nous entretenons (*Unser eigener Verkehr*) en tant que choses marchandes le montre assez. Nous ne nous référons les unes aux autres (*Wir beziehen uns*) qu'en tant que valeurs d'échange ¹. » Cet artifice rhétorique est abyssal. Marx va aussitôt prétendre que l'économiste réfléchit ou reproduit naïvement cette parole fictive ou spectrale de la marchandise et se laisse en quelque sorte ventriloques par elle : il « parle » « depuis le tréfonds de l'âme des marchandises (*aus der Warensseele heraus*) » (*ibid.*). Mais en disant « si les marchandises pouvaient parler (*Könnten die Waren sprechen*) », Marx sous-entend qu'elles ne peuvent pas parler. Il les fait parler (comme l'économiste qu'il accuse) mais pour leur faire dire, paradoxalement, qu'en tant que valeurs d'échange, elles parlent, et qu'elles ne parlent, ou n'entretiennent un commerce entre elles qu'en tant qu'elles parlent. Qu'à elles en tout cas, on peut au moins prêter la parole. Parler, emprunter la parole et être valeur d'échange,

1. O.C., p. 94-95.

c'est ici la même chose. Ce sont les valeurs d'usage qui ne parlent pas et qui, à ce titre, ne regardent ni n'intéressent les marchandises - à ce qu'elles semblent dire. Dans ce mouvement d'une fiction de parole, mais d'une parole qui se vend à dire « Moi, la marchandise, je parle », Marx veut donner une leçon aux économistes qui croient (mais ne le fait-il pas aussi ?) qu'il suffit qu'une marchandise dise « Moi, je parle » pour que ce soit vrai et qu'elle ait une âme, une âme profonde et qui lui soit propre. Nous touchons ici à ce lieu où, entre parler et dire « je parle », la différence du simulacre n'opère plus. Beaucoup de bruit pour rien ? *Much Ado about Nothing* Marx cite aussitôt après la pièce de Shakespeare en faisant un usage un peu tortueux de l'opposition entre la fortune (hasard ou destin) et la nature (loi, nécessité, histoire, culture) : « *To be a well favoured man is the gift of fortune ; but to write and read comes by nature* ¹. »

B. De la *volonté* ensuite. Comme les marchandises ne marchent pas pour se rendre volontiers, spontanément, au marché, leurs « gardiens » et « possesseurs » feignent d'habiter ces choses. Leur « volonté » se met à « habiter » (*hausen*) les marchandises. La différence entre *habiter* et *hanter* se fait ici plus insaisissable que jamais. La personne se personnifie en se laissant hanter par l'effet même de hantise objective, si on peut dire, qu'elle produit en habitant la chose. La personne (gardien ou possesseur de la chose) est hantée en retour, et constitutivement, par la hantise qu'elle produit *dans* la chose en y logeant, comme des habitants, sa parole et sa volonté. Le discours du *Capital* sur le « procès d'échange » s'ouvre comme un discours sur la hantise - et sur les lois de sa réflexion

1. O.C., p. 95.

« Les marchandises ne peuvent pas aller d'elles-mêmes au marché, elles ne peuvent pas s'échanger d'elles-mêmes. [...] il faut que les gardiens des marchandises se comportent les uns envers les autres comme des personnes dont la volonté (*Willen*) habite (*haust*) ces choses : si bien que chacun, en aliénant sa propre marchandise, ne s'approprie celle d'autrui que d'accord avec sa volonté, donc au moyen d'un acte de volonté commun à tous les deux¹. »

Marx en déduit toute une théorie de la forme juridique du pacte, du serment, du contrat et des « masques économiques » dont se couvrent les personnes - et qui ne figurent que la « personnification des rapports économiques » (*ibid.*).

Cette description du processus phantasmopoétique ou phantasmagorique va constituer la prémisse du discours sur le fétichisme, dans l'analogie avec le « monde religieux ² »

Mais avant d'y venir, faisons quelques pas en arrière et formons quelques questions. Au moins deux.

Premièrement : si ce que *Le Capital* analyse ici, c'est non seulement la fantomalisation de la forme-marchandise mais la fantomalisation du lien social, sa spectralisation en retour, par

¹ *O.C.*, p. 96. Comme Marx fut lui aussi, autrement que Shakespeare, un penseur du pacte et du serment, on se reportera à ce qu'il dit ironiquement du serment dans *L'Idéologie allemande*, p. 186.

² De quelque manière qu'on interprète ce trajet, il remonte au moins à ce que le Troisième des *Manuscrits de 1844* dit de la mort et des sens, de la manière dont les sens deviennent¹ « théoriciens » dans leur pratique même, insensibilisant ainsi, pourrait-on dire, le sensible et ruinant par là d'avance toutes les oppositions entre « le subjectivisme et l'objectivisme, le spiritualisme et le matérialisme, l'activité et la passivité ». Marx pense alors, et, me semble-t-il, ne cessera jamais de penser que ces oppositions, jugées insolubles par une philosophie qui n'y verrait qu'une tâche théorique, sont *ou* doivent être levées par l'état de société et par la pratique sociale. cf. *Manuscrits de 1844*, tr. E. Bottigelli, Éditions sociales, p. 90 et *suiv.*

voie d'une réflexion perturbée, alors que penser (rétrospectivement encore) de l'ironie cinglante avec laquelle Marx traitait Stirner quand celui-ci osait parler d'un devenir-fantôme *de l'homme même, et pour lui-même*? D'un homme qui prenait peur de son propre fantôme, une peur constitutive du concept qu'il formait de lui-même, et donc de toute son histoire d'homme ? un *se faire peur* dans lequel il se faisait lui-même, se faisant la peur même qu'il s'inspire ? son histoire comme histoire et travail de son deuil, du deuil de lui-même, du *deuil* qu'il porte à même le propre de l'homme ? Et quand décrit la fantomalisation de la table de bois, fantôme qui engendre des fantômes et en accouche *de sa tête dans sa tête*, hors d'elle en elle, *à partir d'elle-même*, par quelle réflexion Marx reproduit-il le langage littéral de Stirner, celui qu'il citait lui-même dans *L'Idéologie allemande* et retournait, en quelque sorte, contre son auteur, c'est-à-dire contre un accusateur qui se voit alors inculpé sous le chef d'accusation qu'il avait lui-même élaboré (« Après avoir trouvé en face de lui un monde qui n'est que le monde de ses " hallucinations " (*Fieberphantasien*), un monde de fantômes (*als Gespensterwelt*), l'adolescent de la p. 20, en proie au délire (*phantasierenden*), voit « les êtres nés de sa propre tête (*eigenen Geburten seines Kopfs*) » dépasser sa tête tout en restant dans sa tête ¹. ») ?

Cette question pourrait se développer sans fin. Interrompons sa course ou suivons-en un autre relais.

Deuxièmement : dire que la même chose, la table de bois par exemple, *entre en scène* comme marchandise, *après* n'avoir été qu'une chose ordinaire dans sa valeur d'usage, c'est donner une origine au moment fantomal. La valeur d'usage en était, semble sous-entendre Marx, intacte. Elle était ce qu'elle était, valeur d'usage, identique à elle-même. La phantasmagorie,

1. *L'Idéologie allemande, O.C., p. 184.*

comme le capital, commencerait avec la valeur d'échange et la forme-marchandise. C'est alors seulement que le spectre « entre en scène ». Auparavant, selon Marx, il n'était pas là. Pas même pour hanter la valeur d'usage. Mais d'où vient la certitude concernant le stade préalable, celui de cette prétendue valeur d'usage, justement, une valeur d'usage pure de tout ce qui fait la valeur d'échange et la forme-marchandise ? Qu'est-ce qui nous assure de cette distinction ? Il ne s'agit pas ici de nier l'existence d'une valeur d'usage ou la nécessité de s'y référer. Mais de douter de sa rigoureuse pureté. Si celle-ci n'était pas assurée, alors il faudrait dire que la phantasmagorie a commencé avant ladite valeur d'échange, au seuil de la valeur de valeur en général, ou que la forme-marchandise a commencé avant la forme-marchandise, elle-même avant elle-même. Ladite valeur d'usage de ladite chose sensible ordinaire, la *hylè* simple, le bois de la table de bois dont Marx suppose qu'elle n'a pas encore commencé à « danser », il a bien fallu que sa forme même, la forme qui informe sa *hylè*, la promette au moins à l'itérabilité, à la substitution, à l'échange, à la valeur, et qu'elle amorce, si peu que ce soit, une idéalisation qui permette de l'identifier comme la même à travers des répétitions possibles, etc. Pas plus qu'il n'y a d'usage pur, il n'y a aucune *valeur d'usage* que la possibilité de l'échange et du commerce (de quelque nom qu'on l'appelle, le sens même, la valeur, la culture, l'esprit (!), la signification, le monde, le rapport à l'autre, et d'abord la simple forme et la trace de l'autre) n'inscrive d'avance dans un *hors-d'usage* - signification débordante qui ne se réduit pas à l'inutile. Une culture a commencé avant la culture - et l'humanité. La capitalisation aussi. Autant dire que, par là même, elle est destinée à leur survivre. (On en dirait autant, d'ailleurs, si nous nous engageons dans un autre contexte, pour la valeur d'échange : elle est également inscrite et débordée par une promesse de don au-delà de l'échange. D'une certaine manière l'équivalence

marchande arrête ou mécanise la danse qu'elle paraissait initier. C'est au-delà de la valeur même, de l'usage et de l'échange, de la technique et du marché, que la grâce est promise, sinon donnée, mais nullement *rendue* à la danse.)

Sans disparaître, la valeur d'usage devient dès lors une sorte de limite, le corrélat d'un concept-limite, d'un commencement pur auquel aucun objet ne peut ni ne *doit* correspondre, et qu'il faut donc compliquer dans une théorie générale (plus générale en tout cas) du capital. Nous en tirerons ici une seule conséquence, parmi tant et tant d'autres possibles : s'il garde lui-même quelque valeur d'usage (à savoir de permettre *d'orienter* une analyse du processus « phantasmagorique » depuis une origine elle-même fictive ou idéale, donc déjà purifiée par une certaine fantastique), ce concept-limite de la valeur d'usage est d'avance contaminé, c'est-à-dire pré-occupé, habité, hanté, par son autre, à savoir ce qui naîtra dans la tête de bois de la table, la forme-marchande et sa danse de fantôme. La forme-marchande, certes, *ce n'est pas* la valeur d'usage, il faut en donner acte à Marx et tenir compte du pouvoir analytique que cette distinction nous livre. Mais si elle *ne l'est pas, présentement*, et même si elle n'y est pas *effectivement présente*, elle affecte *d'avance* la valeur d'usage de la table de bois. Elle l'affecte et l'endeuille d'avance comme le fantôme qu'elle deviendra, niais c'est là que commence justement la hantise. Et son temps, et l'intempestivité de son présent, de son être « *out of joint* ». Hanter ne veut pas dire être présent, et il faut introduire la hantise dans la construction même d'un concept. De tout concept, à commencer par les concepts d'être et de temps. Voilà ce que nous appellerions, ici, une hantologie. L'ontologie ne s'y oppose que dans un mouvement d'exorcisme. L'ontologie est une conjuration.

Le « caractère mystique » de la marchandise s'inscrit avant de s'inscrire, il se trace avant de s'écrire en toutes lettres sur le front ou sur l'écran de la marchandise. Tout commence

avant de commencer. Marx veut savoir et faire savoir *où*, à *quel moment* précis, à quel *instant* le fantôme entre en scène, et c'est une manière d'exorcisme, une façon de le tenir en respect : avant cette limite, il n'était pas là, il était sans pouvoir. Nous suggérons au contraire que, avant le coup de théâtre de cet instant, avant le « dès qu'elle entre en scène comme marchandise, elle se transforme en chose sensible suprasensible », le fantôme avait fait son __, apparition, sans apparaître en personne, bien sûr et par définition, mais en ayant déjà creusé dans la valeur d'usage, dans l'entêtement de bois de la table têtue, la répétition, (donc la substitution, l'échangeabilité, l'itérabilité, la perte de la singularité comme expérience de la singularité même, la possibilité du capital) sans laquelle un usage même ne se déterminerait jamais. Cette hantise n'est pas une hypothèse empirique. Sans elle, on ne pourrait même pas former le concept de valeur d'usage, ni celui de valeur en général, ni informer quelque matière que ce soit, ni déterminer aucune table, ni une table de bois, qu'elle soit utile ou vendable, ni aucune table des catégories. Ni aucune Table des commandements. On ne pourrait même pas, comme le fait Marx, compliquer assez, diviser ou fracturer le concept de valeur d'usage à rappeler par exemple cette évidence : pour son premier propriétaire supposé, pour l'homme qui la porte au marché, en tant que valeur d'usage destinée *aux autres*, la première valeur d'usage est une valeur d'échange ¹. « Les marchandises doivent ainsi se réaliser comme valeurs avant de pouvoir se réaliser comme valeurs d'usage » (*ibid.*) Et *vice versa*, ce qui rend la diachronie *circulaire* et transforme la distinction en co-implication : « D'un autre côté, il faut qu'elles (les marchandises) soient avérées comme valeurs d'usage avant de pouvoir se réaliser comme valeurs » (O. C, p. 98). Même

1. *Le Capital*, O.C., p. 97.

si la transformation de telle marchandise en valeur d'usage et de telle autre en argent marque un point d'arrêt indépendant, une stase dans la circulation, celle-ci reste un processus infini. Si la circulation totale M-A-M est une « série sans commencement ni fin », comme le rappelle avec tant d'insistance *La Critique de l'économie politique*¹, c'est que la métamorphose est possible dans tous les sens entre la valeur d'usage, la marchandise et l'argent. Sans compter que la valeur d'usage de la marchandise-monnaie (*Geldware*) « se dédouble » aussi elle-même : on peut remplacer des dents naturelles par des prothèses en or mais c'est là une autre valeur d'usage que celle que Marx appelle la « valeur d'usage formelle » qui tient à la fonction sociale spécifique de l'argent

Toute valeur d'usage étant marquée par cette possibilité de servir à *l'autre* ou une *autrefois*, cette altérité ou cette itérabilité la projette *a priori* sur le marché des équivalences (qui sont toujours des équivalences entre des non-équivalences, bien entendu, et supposent le double *socius* dont nous parlions plus haut). Dans son itérabilité originare, une valeur d'usage est d'avance promise, promise à l'échange et au-delà de l'échange. Elle est d'avance jetée sur le marché des équivalences. Ce n'est pas seulement un mal, même si c'est toujours *au risque* de perdre son âme dans la marchandise. La marchandise est *née* « cynique », parce qu'elle efface les différences, mais si elle est congénitalement nivelante, si elle est, « de naissance, une grande égalisatrice cynique » (*Geborner Leveller und Zyniker*, p. 97), ce cynisme originel *se préparait déjà* dans la valeur d'usage, dans la tête de bois de ce chien dressé, comme une table, sur ses quatre pattes. On peut dire de la table ce que Marx dit de la marchandise. Comme la marchandise qu'elle deviendra, qu'elle est d'avance, la cynique se

1. *Critique de l'économie politique* (1859), O.C., p. 349.

2. *Le Capital*, O.C., p. 102.

prostituée déjà, elle « est toujours sur le point d'échanger non seulement son âme mais son corps avec n'importe quelle autre, cette dernière serait-elle affublée de plus de disgrâces encore que Maritorne » (*ibid.*) C'est en pensant à cette prostitution originelle que Marx aimait à citer Timon d'Athènes, on s'en souvient, et son imprécation prophétique. Mais il faut dire que si la marchandise corrompt (l'art, la philosophie, la religion, la morale, le droit, quand leurs oeuvres deviennent des valeurs marchandes), c'est que le devenir-marchandise attestait déjà la valeur qu'il met en péril. Par exemple : si une oeuvre d'art peut devenir marchandise, et si ce processus paraît fatal, c'est aussi que la marchandise a commencé par mettre en oeuvre, d'une façon ou d'une autre, le principe d'un art.

Ceci n'était pas une question critique. Plutôt une déconstruction des limites critiques, des limites rassurantes qui garantissent l'exercice nécessaire et légitime du questionnement critique. Une telle déconstruction n'est pas une critique de la critique, selon le redoublement typique de l'idéologie allemande post-kantienne. Et surtout elle n'entraîne pas nécessairement vers une phantasmagorisation générale dans laquelle tout deviendrait indifféremment marchandise, dans l'équivalence des prix. D'autant plus que, nous l'avions suggéré ici et là, le concept de forme-marchandise ou de valeur d'échange se voit affecté de la même contamination débordante. Si la capitalisation n'a pas de limite rigoureuse, c'est aussi qu'elle se fait déborder. Mais dès lors que les limites de la phantasmagorisation ne se laissent plus contrôler ou assigner par la simple opposition de la présence et de l'absence, de l'effectivité et de la non-effectivité, du sensible et du supra-sensible, une *autre* approche des différences doit structurer (« conceptuellement » et « réellement ») le champ ainsi ré-ouvert. Loin d'effacer les différences et les déterminations analytiques, cette autre logique appelle d'autres concepts. On peut en espérer une réinscription plus fine et plus rigoureuse. Elle peut seule

en tout cas appeler à cette restructuration incessante, comme d'ailleurs au progrès même de la critique. Et cette dé-limitation affectera aussi le discours sur la religion, l'idéologie et le fétichisme. Mais il faut savoir que le fantôme est là, fût-ce dans l'ouverture de la promesse ou de l'attente, *avant sa première apparition* : celle-ci s'était annoncée, elle aura été seconde dès la première fois. *Deux fois à la fois*, itérabilité originaire, virtualité irréductible de cet espace et de ce temps. Voilà pourquoi il faut penser autrement la « fois » ou la date d'un événement. Encore, *again* : « *ha's this thing appear'd againe tonight ?* »

Y aurait-il donc de l'exorcisme à l'ouverture du *Capital* ? Au lever de rideau sur un lever de rideau ? Dès le premier chapitre de son premier livre ? Si potentiel qu'il paraisse, et si préparatoire, si virtuel, cet exorcisme de prémisse aurait-il développé une puissance suffisante pour signer et sceller toute la logique de ce grand oeuvre ? Une cérémonie conjuratoire aurait-elle scandé le déroulement d'un immense discours critique ? L'aurait-elle accompagné, suivi ou précédé comme son ombre, en secret, telle une survivance indispensable et, si on peut encore dire, vitale, d'avance requise ? Une survivance héritée dès l'origine mais ensuite à chaque instant ? Et cette survivance conjuratoire ne fait-elle pas partie, ineffaçablement, de la promesse révolutionnaire ? de l'injonction ou du serment qui met en mouvement *Le Capital* ?

N'oublions pas que tout ce que nous venons d'y lire, c'était le point de vue de Marx sur un *délire fini*. C'était son discours sur une folie destinée, selon lui, à prendre fin, sur une incorporation générale du travail humain abstrait qu'on traduit encore, mais pour un temps fini, dans le langage de la folie, dans un délire (*Verrücktheit*) de l'expression¹. Il *faudra*,

1. O.C., p. 87.

déclare Marx, et on *pourra, on devra pouvoir* mettre fin à ce qui apparaît « sous cette forme délirante » (*in dieser verrückten Form [ibid.]*). On verra (traduisons : on *verra venir*) la fin de ce délire et de ces fantômes, pense visiblement Marx. Il le faut, car ces revenants sont liés aux catégories de l'économie bourgeoise.

Ce délire-ci ? ces fantômes-là ? ou la spectralité en général ? C'est à peu près toute notre question, et notre circonspection. Nous ne savons pas si Marx pensait en finir avec le fantôme en général, ni même s'il le voulait vraiment, quand il déclare sans ambiguïté que ce fantôme-ci, ce *Spuk* dont *Le Capital* fait son objet, est seulement l'effet de l'économie marchande. Et que, en tant que tel, il devrait, il devra disparaître avec d'autres formes de production

« C'est précisément ce genre de formes [délirantes, Marx vient de le dire] qui constituent les catégories de l'économie bourgeoise. Ce sont des formes de pensée qui ont une validité sociale, et donc une objectivité, pour les rapports de production de ce mode de production social historiquement déterminé qu'est la production marchande. Si donc nous nous échappons (*flüchten*) vers d'autres formes de production, nous verrons disparaître instantanément tout le mysticisme du monde de la marchandise, tous les sortilèges qui voilent d'une brume fantomatique les produits du travail accompli sur la base de la production marchande (*Aller Mystizismus der Warenwelt, all der Zauber und Spuk, welcher Arbeitsprodukte auf Grundlage der Warenproduktion umnebelt, verschwindet daher sofort, sobald wir zu andren Produktionsformen flüchten*). » (*ibid.*)

Par l'expression « brume fantomatique », la traduction récente que nous citons marque bien la référence littérale au revenant (*Spuk*), là où tant de traductions antérieures l'effaçaient régulièrement. Il faut souligner aussi l'immédiateté instantanée

avec laquelle, Marx voudrait du moins le croire ou nous le faire croire le mysticisme, la sorcellerie et le revenant disparaîtraient : ils *s'évanouiront* (indicatif), ils se dissiperont en vérité, selon lui, comme par enchantement, comme ils étaient venus, à la seconde même où l'on verra(it) la fin de la production marchande. À supposer même, avec Marx, que celle-ci ait jamais une fin possible. Marx dit bien : « dès que », « aussitôt que », *sobald*, et comme toujours, il parle de la disparition à venir du fantôme, du fétiche et de la religion comme d'apparitions nuageuses. Tout est voilé de brumes, tout est enveloppé de nuages (*umnebelt*), à commencer par la vérité. Nuages dans la nuit froide, paysage ou décor de *Hamlet* à l'apparition du *ghost* (« *It is past midnight, bitterly cold, and dark except for the faint light of the stars* »).

Même si *Le Capital* s'ouvrait ainsi par une grande scène d'exorcisme, par une surenchère de la conjuration, cette phase critique ne se détruirait pas du tout, elle ne se discréditerait pas. Du moins n'annulerait-elle pas le tout de son événement et de son inauguralité. Car nous gageons ici que la pensée ne vient jamais à bout de la pulsion conjuratoire. Elle en naîtrait plutôt. Jurer ou conjurer, n'est-ce pas sa chance et son destin, tout autant que sa limite ? Le don de sa finitude ? A-t-elle jamais d'autre choix qu'entre plusieurs conjurations ? La question même, et la plus ontologique et la plus critique et la plus risquée de toutes, nous savons qu'elle se protège encore. Sa *formulation* même élève des barricades ou creuse des tranchées, elle s'entoure de chicanes, elle multiplie les meurtrières. Elle s'avance rarement à corps perdu. De façon magique, rituelle, obsessionnelle, sa *formalisation* use de *formules* qui sont parfois des procédés incantatoires. Elle marque son terrain en y disposant des stratagèmes et des veilleurs à l'abri de boucliers apotropaïques. La problématisation même veille à dénier et donc à conjurer (*problema*, c'est un bouclier, une armure, nous y insistons, un rempart autant qu'une tâche pour l'enquête à

venir). La problématisation critique continue de se battre contre des fantômes. Elle en a peur comme d'elle-même.

Ces questions posées, ou plutôt suspendues, nous pouvons peut-être revenir à ce que *Le Capital* semble vouloir dire du fétiche, dans le même passage, et suivant la même logique. Il s'agit aussi, ne l'oublions pas, de démontrer que l'énigme du fétiche « argent » se réduit à celle du fétiche « marchandise » dès lors que celui-ci est devenu *visible (sichtbar)* - mais ajoute Marx, tout aussi énigmatiquement, *visible ou évident* jusqu'à l'éblouissement qui rend aveugle : qui « crève les yeux », dit justement la traduction française à laquelle nous nous référons ici ¹ : *die Augen blendende Rätsel des Warenfetischs*.

Or on le sait, la référence au monde religieux permet seule d'expliquer l'autonomie de l'idéologique, et donc son efficace propre, son incorporation dans des dispositifs qui ne sont pas seulement doués d'une autonomie apparente mais d'une sorte d'automatisme qui ne rappelle pas par hasard l'entêtement de la table de bois. En rendant compte du caractère « mystique » et du secret (*das Geheimnisvolle*) de la forme-marchandise, on a introduit au fétichisme et à l'idéologique. Sans se réduire l'un à l'autre, ils partagent une condition commune. Or, dit *Le Capital*, seule l'analogie religieuse, seule la « région nébuleuse du monde religieux » (*die Nebelregion der religiösen Welt*) peut permettre de comprendre la production et l'autonomisation fétichisante de cette forme. La nécessité de se tourner vers cette analogie, Marx la présente comme une conséquence de la « forme phantasmagorique » dont il vient d'analyser la genèse,

le rapport objectif entre les choses (ce que nous avons appelé *le commerce entre les marchandises*) est bien une forme phantasmagorique du rapport social entre les hommes, *alors il nous faut recourir à la seule analogie possible, celle de la religion*

1. O.C., p. 106.

« C'est seulement le rapport social déterminé des hommes eux-mêmes qui prend ici pour eux la forme phantasmagorique d'un rapport entre choses. » Conséquence : « *Si bien que pour trouver une analogie* (je souligne : *Um daher eine Analogie zu finden*), nous devons nous échapper (*flüchten* encore ou déjà) vers les zones nébuleuses du monde religieux . »

Énorme enjeu, inutile de le souligner, que celui du fétichisme dans son rapport à l'idéologique et au religieux. Dans les énoncés qui suivent immédiatement, la déduction du fétichisme s'applique aussi à l'idéologique, à son autonomisation comme à son automatisaion

« Dans ce monde-là (le monde religieux), les produits du cerveau humain [de la tête, encore, des hommes, *des menschlichen Kopfes*, analogue à la tête de bois de la table capable d'engendrer des chimères - dans sa tête hors de sa tête - dès lors, c'est-à-dire *aussitôt*, que sa forme peut devenir forme-marchandise] semblent être des figures autonomes, douées d'une vie propre (*mit eignem Leben*), entretenant des rapports les unes avec les autres et avec les humains. [...] J'appelle cela le fétichisme, fétichisme qui adhère (*anklebt*) aux produits du travail dès lors qu'ils sont produits comme marchandises, et qui, partant, est inséparable de la production marchande. Ce caractère fétiche du monde des marchandises, notre précédente analyse vient de nous le montrer, provient du caractère social propre du travail qui produit des marchandises. » (*ibid.*)

Autrement dit, dès qu'il y a production, il y a fétichisme idéalisation, autonomisation et automatisaion, dématérialisation et incorporation spectrale, travail du deuil coextensif à tout travail, etc. Marx croit devoir limiter cette coextensivité à la production marchande. C'est à nos yeux un geste d'exor-

1. O.C., p. 83.

cisme dont nous avons parlé plus haut et au sujet duquel nous laissons ici encore notre question suspendue.

Le religieux n'est donc pas un phénomène idéologique ou une production fantomatique parmi d'autres. D'une part, il donne sa forme originaire ou son paradigme de référence, sa première « analogie », à la production du fantôme ou du fantasme idéologique. D'autre part (et d'abord, et sans doute pour la même raison) le religieux informe aussi, avec le messianique et l'eschatologique, fût-ce dans la forme nécessairement indéterminée, vide, abstraite et sèche que nous privilégions ici, cet « esprit » du marxisme émancipateur dont nous réaffirmons ici l'injonction, si secrète ou contradictoire qu'elle paraisse.

Nous ne pouvons nous engager ici dans cette question générale de la fétichisation ¹. Dans un travail à venir, sans doute faudrait-il la relier à celle de la spectralité fantomatique. Malgré l'ouverture infinie de tous ses bords, peut-être pourrait-on tenter de cerner cet enjeu de *trois points de vue* au moins

1. La fantomaticité fétichiste en général et sa place dans le *Capital* • Avant même l'entrée en scène de la valeur marchande et la chorégraphie de la table de bois, Marx avait défini le produit résiduel du travail comme une objectivité fantomatique (*gespenstige Gegenständlichkeit* ³).

1. Sous sa forme générale, j'ai tenté de l'aborder ailleurs (cfff en particulier *Glas*, Galilée, 1974, pp. 51, 149, 231 et suiv., 249 et suiv., 264 et suiv.). Sur les rapports entre fétichisme et idéologie, cf. Sarah Kofman, *Caméra obscura de l'idéologie*, Galilée, 1973, en particulier ce qui précède et suit *La table tournante* (p. 21), et Etienne Balibar, *Cinq études du matérialisme historique*, O.C. (A propos de la « théorie du fétichisme »), p. 206 et suiv.

2. Cf. Etienne Balibar, O.C., p. 208 et suiv.

3. Dans la figure de sa matérialité sensible, le corps propre de cette objectivité fantomatique prend forme, il se durcit, s'érige ou se pétrifie, *il cristallise* à partir d'une substance molle et indifférenciée, il s'institue

2. La place de ce moment théorique dans le corpus de Marx. Rompt-il ou non avec ce qui est dit du fantôme et de l'idéologique dans *L'Idéologie allemande* ? On peut en douter. Le rapport n'est sans doute ni de coupure ni d'homogénéité.

3. Au-delà de ces dimensions, qui ne sont pas seulement celles d'une exégèse de Marx, il y va sans doute de tout ce qui lie *aujourd'hui* la Religion et la Technique dans une configuration singulière.

A. Il y va d'abord de ce qui prend la forme originale d'un retour du religieux, qu'il soit ou non fondamentaliste, et qui surdétermine toutes les questions de la nation, de l'État, du droit international, des droits de l'homme et du *Bill of Rights*, bref de tout ce qui concentre son habitat dans la figure au moins symptomatique de Jérusalem, ou, ici et là, de sa

à partir d'un reste amorphe : « Considérons maintenant ce résidu des produits du- travail. Il n'en subsiste rien d'autre que cette même objectivité fantomatique, qu'une simple gelée [*Gallerte* '• gélatine, figure de la masse homogène] de travail humain indifférencié, c'est-à-dire de dépense de force de travail humaine, indifférente à la forme dans laquelle elle est dépensée. Tout ce qui est encore visible dans ces choses [tout ce qui se présente en elles : *Diese Ringe stellen nur noch dar*], c'est que pour les produire on a dépensé de la force de travail humaine. C'est en tant que cristallisations (*Als Kristalle*) de cette substance sociale, qui leur est commune, qu'elles sont des valeurs : des valeurs marchandes. » (*Le Capital*, O.C., p. 43.)

Sur cette « objectivité fantomatique » (*gespenstige Gegenständlichkeit*), cf. Samuel Weber (O.C., p. 75) qui, entre Balzac et Marx, insiste à juste titre sur le caractère féminin de la chimère-marchandise. Il y en a plus d'un indice en effet. Mais comment stabiliser le sexe d'un fétiche ? Ne passe-t-il pas d'un sexe à l'autre ? N'est-il pas ce mouvement de passage, quelles qu'en soient les stases ?

Dans un texte qui vient de paraître, Thomas Keenan analyse aussi, entre autres choses, les « sublimés » de cette « réalité fantomatique » « Dans la rigueur de l'abstraction, les spectres seuls survivent » (« *The Point is to (Ex)Change It* » dans *Fetishism as Cultural discourse*, éd. E. Apter & W. Hetz, Cornell University Press, 1993, p. 168).

réappropriation et du système des alliances qui s'y ordonnent. Comment rapporter l'un à l'autre, mais comment dissocier aussi les deux espaces messianiques dont nous parlons ici sous le même nom ? Si l'appel messianique appartient en propre à une structure universelle, à ce mouvement irréductible de l'ouverture historique à l'avenir, donc à l'expérience même et à son langage (attente, promesse, engagement envers l'événement de ce qui vient, imminence, urgence, exigence du salut, de la justice au-delà du droit, gage donné à l'autre en tant qu'il n'est pas présent, présentement présent ou vivant, etc.), comment le *penser avec* les figures du messianisme abrahamique ? En figure-t-il la désertification abstraite ou la condition originaire ? Le messianisme abrahamique n'était-il qu'une préfiguration exemplaire, le prénom donné sur le fond de la possibilité que nous tentons de nommer ici ? Mais alors pourquoi garder le nom, ou au moins l'adjectif (*messianique*, préférons-nous dire, plutôt que *messianisme*, afin de désigner une structure de l'expérience plutôt qu'une religion), là où aucune figure de l'arrivant, alors même qu'il ou elle s'annonce, ne devrait se pré-déterminer, préfigurer, prénommer même ? De ces deux déserts, lequel, d'abord, aura fait signe vers l'autre ? Peut-on concevoir un héritage athéologique du messianique ? En est-il au contraire de plus conséquent ? Un héritage n'étant jamais naturel, on peut hériter plus d'une fois, dans les lieux et à des moments différents, choisir d'attendre le temps le plus approprié, qui peut être le plus intempestif - en écrire selon différentes *lignées*, et signer ainsi sur plus d'une *portée*. Ces questions et ces hypothèses ne s'excluent pas. Du moins pour nous et pour l'instant. L'ascèse dépouille l'espérance messianique de toutes les formes bibliques, et même de toutes les figures déterminables de l'attente, elle se dénude ainsi en vue de répondre à ce que doit être l'hospitalité absolue, le « oui » à l'arrivant(e), le « viens » à l'avenir inanticipable - qui ne doit pas être le « n'importe

quoi » derrière lequel s'abritent les fantômes trop connus qu'on doit justement s'exercer à reconnaître. Ouverte, en attente de l'événement *comme* justice, cette hospitalité n'est absolue que si elle veille sur sa propre universalité. Le messianique, y compris sous ses formes révolutionnaires (et le messianique est toujours révolutionnaire, il doit l'être), ce serait l'urgence, l'imminence, mais, paradoxe irréductible, une attente sans horizon d'attente. On peut toujours tenir la sécheresse quasiment athée de ce messianique comme la condition des religions du Livre, un désert qui ne fut même pas le leur (mais la terre est toujours prêtée, louée par Dieu, elle n'est jamais possédée par l'occupant, dit justement l'Ancien Testament dont il faudrait aussi entendre l'injonction) ; on peut toujours y reconnaître le sol aride sur lequel ont poussé, et passé; les figures vivantes de tous les messies, qu'ils fussent annoncés, reconnus ou toujours attendus. On peut aussi tenir cette poussée compulsive, et la furtivité de ce passage, pour les seuls événements depuis lesquels nous approchons et d'abord nommons le messianique en général, cet autre fantôme dont nous ne pouvons ni ne devons nous passer. On pourra juger étrange, étrangement familière et inhospitalière à la fois (*unheimlich, uncanny*) cette figure de l'hospitalité absolue dont on voudrait confier la promesse à une expérience aussi impossible, aussi peu assurée dans son indigence, à un quasi-« messianisme » aussi inquiet, fragile et démuné, à un « messianisme » toujours présumé, à un messianisme quasi transcendantal mais aussi obstinément intéressé par un matérialisme sans substance : un matérialisme de la *khora* pour un « messianisme » désespérant. Mais sans ce désespoir-là, et si l'on pouvait *compter* sur ce qui vient, l'espérance ne serait que le calcul d'un programme. On aurait la prospective mais on n'attendrait plus rien ni personne. Le droit sans la justice. On n'inviterait plus, ni corps ni âme, on ne recevrait plus de visite, on ne penserait même plus à voir. À voir venir. Ce

« messianisme » qui désespère, certains, dont je ne m'exclus pas, lui trouveront peut-être un goût curieux, parfois un goût de mort. Il est vrai que ce goût est avant tout un goût, un avant-goût, et par essence il est curieux. Curieux de cela même qu'il conjure - et qui laisse à désirer.

B. Mais il y va aussi, indissociablement, du déploiement différentiel de la *tekhne*, de la techno-science ou de la télé-technologie¹. Il nous oblige plus que jamais à penser la virtualisation de l'espace et du temps, la possibilité d'événements virtuels dont le mouvement et la vitesse nous interdisent désormais (plus et autrement que jamais car ce n'est pas absolument et de part en part nouveau) d'opposer la présence à sa représentation, le « temps réel » au « temps différé », l'effectivité à son simulacre, le vivant au non-vivant, bref le vivant au mort-vivant de ses fantômes. Il nous oblige à penser, à partir de là, un autre espace pour la démocratie. Pour la démocratie à venir et donc pour la justice. Nous avons suggéré que l'événement autour duquel nous rôdons ici hésite entre le « qui » singulier du fantôme et le « quoi » général du simulacre. Dans l'espace virtuel de toutes les télé-technosciences, dans la dis-location générale à laquelle notre temps est voué, comme le sont désormais les lieux des amants, des familles, des nations, le messianique tremble au bord de cet événement même. Il est cette hésitation, il n'a pas d'autre vibration, il ne « vit » pas autrement, mais il ne serait plus messianique s'il cessait d'hésiter : comment donner lieu, encore, le rendre, ce lieu, le rendre habitable, mais sans tuer l'avenir au nom de vieilles frontières ? Comme ceux du sang, les nationalismes du sol ne sèment pas seulement la haine, ils ne commettent pas seulement le crime, ils n'ont aucun avenir,

1. Sur tous ces motifs, nous renvoyons évidemment aux travaux de Paul Virilio, ainsi qu'à un ouvrage inédit de Bernard Stiegler (à paraître prochainement aux éditions Galilée).

ils ne promettent rien, même s'ils gardent, comme la bêtise ou l'inconscient, la vie dure. Cette hésitation messianique ne paralyse aucune décision, aucune affirmation, aucune responsabilité. Elle en donne au contraire la condition élémentaire. Elle en est l'expérience même.

Comme il faut précipiter une conclusion, schématisons. Si quelque chose semble n'avoir pas bougé de *L'Idéologie allemande* au *Capital*, ce sont deux axiomes dont l'héritage nous importe également. Mais c'est l'héritage d'un *double bind* qui fait signe d'ailleurs vers le *double bind* de tout héritage et donc de toute décision responsable. La contradiction et le secret habitent l'injonction (l'esprit du père, si l'on veut). D'une part, Marx tient à respecter l'originalité et l'efficace propre, l'autonomisation et l'automatisation de l'idéalité comme processus finis-infinis de la différance (fantomatique, fantastique, fétichique ou idéologique) - et du simulacre qui en elle n'est pas simplement imaginaire. C'est un corps artefactuel, un corps technique et il faut du travail pour le constituer ou pour le déconstituer. Ce mouvement restera précieux, sans doute irremplaçable, pourvu qu'on l'ajuste, comme le fera tout « bon marxisme », à des structures et à des situations inédites. Mais d'autre part, alors même qu'il reste un des premiers penseurs de la technique, voire, de loin, de la télé-technologie qu'elle aura toujours été, de près ou de loin, Marx continue à vouloir fonder sa critique ou son exorcisme du simulacre spectral sur une ontologie. Il s'agit d'une ontologie - critique mais pré-déconstructive - de la présence comme réalité effective et comme objectivité. Cette ontologie critique entend déployer la possibilité de dissiper le fantôme, osons dire encore de le conjurer comme la conscience représentative d'un sujet, et de reconduire cette représentation, pour la réduire à ses conditions, dans le monde matériel du travail, de la production et de l'échange. Pré-déconstructif ici ne veut pas dire faux, non nécessaire ou illusoire. Mais cela caractérise un savoir relatif-

vement stabilisé qui appelle des questions plus radicales que la critique même et que l'ontologie qui fonde la critique. Ces questions ne sont pas déstabilisantes par l'effet de quelque subversion théorico-spéculative. Ce ne sont pas même, en dernière analyse, des questions mais des événements séismiques. Des événements *pratiques*, là où la pensée *se fait agir*, et corps et expérience manuelle (la pensée comme *Handeln*, dit quelque part Heidegger), travail mais travail toujours divisible - et partageable, au-delà des schèmes anciens de la division du travail (même de celle autour de laquelle Marx a tant construit, en particulier son discours sur l'hégémonie idéologique : la division entre travail intellectuel et travail manuel dont la pertinence n'a certes pas disparu mais paraît plus limitée que jamais). Ces événements séismiques viennent de l'avenir, ils sont donnés depuis le fond instable, chaotique et dis-loqué des temps. D'un temps disjoint ou désajusté sans lequel il n'y aurait ni événement ni histoire ni promesse de justice.

Que l'ontologique et le critique soient ici pré-déconstructifs, les conséquences politiques n'en sont peut-être pas négligeables. Et sans doute, pour le dire ici trop vite, quant au concept du politique, quant au politique lui-même.

Pour n'en indiquer qu'un exemple parmi tant d'autres, évoquons encore pour conclure un passage de *L'Idéologie allemande*. Il met en oeuvre un schéma que *Le Capital* semble avoir sans cesse confirmé. Marx y avance que la croyance au spectre religieux, donc au fantôme en général, consiste à autonomiser une représentation (*Vorstellung*) et à en oublier la genèse aussi bien que le fondement réel (*reale Grundlage*). Pour dissiper l'autonomie factice ainsi engendrée dans l'histoire, il faut reprendre en compte les modes de production et d'échange techno-économique

« Dans la religion, les hommes métamorphosent leur univers empirique en un être seulement pensé et seulement représenté (*zu einem nur gedachten, vorgestellten Wesen*) qui alors leur fait face comme étranger (*das ihnenfremd gegenübertritt*). Ici encore, cela n'est nullement à expliquer par d'autres concepts, par " la conscience de soi " ni aucune divagation de ce genre, mais bien par l'ensemble du mode de production et d'échange tel qu'il a existé jusqu'à présent, et qui est aussi indépendant (*unabhängig*) du concept pur que l'invention du métier à tisser automatique (*self acting mule* : en anglais dans le texte) et l'usage du chemin de fer le sont de la philosophie hégélienne. S'il tient à parler d'un " être " de la religion, c'est-à-dire du fondement matériel de ce non-être (d.h. *von einer materiellen Grundlage dieses Unwesens*), il ne faut pas le chercher dans l'" être de l'homme " (*im " Wesen des Menschen "*), pas plus que dans les prédicats de Dieu, mais bien dans le monde matériel tel qu'il se trouve déjà là à chaque étape du processus religieux (cf. *supra* Feuerbach). Tous les " fantômes " que nous avons passés en revue (*die wir Revue passieren liessen*) étaient des représentations (*Vorstellungen*). Ces représentations, abstraction faite de leur fondement réel (*abgesehen von ihrer realen Grundlage*) (que Stirner d'ailleurs néglige), conçues comme des représentations intérieures à la conscience, comme des pensées dans la tête des hommes, une fois sorties de leur objectalité (*Gegenständlichkeit*) et rendues au sujet (*in das Subjekt zurückgenommen*), et élevées de la substance à la conscience de soi, constituent - l'obsession (*der Sparren*) ou l'idée fixe '. »

À suivre la lettre du texte, la critique du fantôme ou des esprits serait donc la critique d'une représentation

1. *L'Idéologie allemande, O.C.*, pp. 183-184, traduction légèrement modifiée.

subjective et d'une abstraction, de ce qui se passe *dans la tête*, de ce qui ne sort que de la tête, c'est-à-dire de ce qui y reste, dans la tête, alors même que c'en est sorti, de la tête, et survit hors de la tête. Mais rien ne serait possible, à commencer par la critique, sans la survivance, sans la survie possible de cette autonomie et de cet automatisme *hors de la tête*. On pourra dire que là se situe l'esprit de la critique marxiste, non pas celui qu'on opposerait à sa lettre, mais celui que suppose le mouvement même de sa lettre. Comme le fantôme, il n'est ni dans la tête ni hors de la tête. Marx le sait, il fait comme s'il ne voulait pas le savoir. Dans *L'Idéologie allemande*, le chapitre suivant sera consacré à cette obsession qui faisait dire à Stirner : « *Mensch, es spukt in deinem Kopfe !* » Traduction courante : « Homme, tu as des revenants dans la tête ! » Marx croit qu'il suffit de retourner l'apostrophe contre saint Max¹.

« *Es spukt* » : difficile à traduire, disions-nous. Question de revenant et de hantise, certes, mais encore ? L'idiome allemand semble nommer la revenante, mais il la nomme sous une forme verbale. Celle-ci ne dit pas qu'il y a du revenant, du spectre ou du fantôme, elle ne dit pas qu'il y a de l'apparition, *der Spuk*, pas même que ça apparaîût, mais que « ça spectre », « ça apparitionne ». Y *s'agit*, dans la neutralité de cette forme verbale tout impersonnelle, de quelque chose ou de quelqu'un, ni quelqu'un ni quelque chose, d'un « on » qui n'agit pas. *Il s'agit* plutôt du mouvement passif d'une appréhension, d'une expérience apprehensive prête à accueillir, mais où ? dans la tête ? la tête, qu'est-ce que c'est avant cette appréhension qu'elle ne peut même pas contenir ? Et si la tête, qui n'est ni le sujet, ni la conscience, ni le moi, ni le cerveau, se

1. O.C., p. 184.

définissait d'abord par la possibilité d'une telle expérience, et par cela même qu'elle ne saurait ni contenir ni délimiter, par l'indéfini du « *es spukt* » ? Accueillir, disions-nous donc, mais tout en appréhendant, dans l'angoisse et dans le désir d'exclure l'étranger, de l'inviter sans l'accepter, hospitalité domestique qui accueille sans accueillir l'étranger mais un étranger qui se trouve déjà au-dedans (*das Heimliche-Unheimliche*), plus intime à soi que soi-même, la proximité absolue d'un étranger dont la puissance est singulière et anonyme (*es spukt*), une puissance innommable et neutre, c'est-à-dire indécidable, ni active ni passive, une an-identité qui occupe invisiblement et *sans rien faire* des lieux qui ne sont finalement ni les nôtres ni les siens.

Or tout *ça*, *cela* dont nous avons échoué à dire quoi que ce soit de logiquement déterminable, *cela* qui vient si difficilement au langage, *cela* qui semble ne rien vouloir dire, *cela* qui met en déroute notre vouloir-dire, nous faisant régulièrement parler depuis le lieu où nous ne voulons rien dire, où nous savons clairement ce que nous ne voulons pas dire mais ne savons pas ce que nous voudrions dire, comme si cela n'était plus ni de l'ordre du savoir ni de l'ordre du vouloir ou du vouloir-dire, eh bien *cela* revient, *cela* fait retour, *cela* insiste dans l'urgence, et *cela* donne à penser, mais *cela*, qui est chaque fois assez irrésistible, assez singulier pour engendrer autant d'angoisse que l'avenir et la mort, *cela* relève moins d'un « automatisme de répétition » (celui des automates qui tournent devant nous depuis longtemps) qu'il ne nous donne à penser tout cela, *tout autre*, dont relève une compulsion de répétition que tout autre est tout autre. La revenante impersonnelle du « *es spukt* » produit de l'automatisme de répétition, non moins qu'elle y trouve son principe de raison. Dans un incroyable paragraphe de *Das Unheimliche*, Freud reconnaît d'ailleurs que c'est par là, par ce que dit le « *es spukt* », qu'il aurait dû commencer ses recherches (sur *Das Unheimliche*, la pulsion de mort, la compulsion de répétition, l'au-delà du principe de

plaisir, etc. ¹). Il y voit un *exemple* par lequel il aurait fallu commencer à chercher. Il va même jusqu'à le tenir pour *l'exemple le plus fort* de la *Unheimlichkeit* (*Wir hätten eigentlich unsere Untersuchung mit diesem, vielleicht stärksten Beispiel*

1. Pourquoi Freud voit-il dans la hantise l'exemple « peut-être le plus fort », une sorte de prototype, dans l'expérience de la *Unheimlichkeit*? Parce que, « à un degré extrême » (*im allerhöchsten Grade*) paraît « *unheimlich* » à beaucoup d'hommes tout ce qui est « lié à la mort, au cadavre, au retour des morts, aux esprits et aux spectres (*mit Geistern und Gespenstern*) ». Mais pour le plus grand mal des traducteurs, Freud veut illustrer cette assertion en faisant remarquer non pas que « *es spukt* » est si difficile à traduire (pour les raisons que nous avons indiquées plus haut) mais que « plusieurs langues modernes ne peuvent rendre notre expression " *ein unheimliches Haus* " qu'en la transcrivant ainsi : une maison où " *es spukt* " » (« [...] manche moderne Sprachen unseren Ausdruck : *ein unheimliches Haus gar nicht anders wiedergeben können als durch die Umschreibung : ein Haus, in dem es spukt* ». *Ras Unheimliche*, GW XII, pp. 254-255). En vérité « *unheimliche* » est aussi peu traduisible que « *es spukt* ». Et cela donne des traductions embarrassées et au fond inintelligibles. Par exemple : « [...] plusieurs langues modernes ne peuvent rendre notre expression " une maison *unheimlich* " autrement que par cette circonlocution : une maison hantée » (te. M. Bonaparte et E. Marty, « L'inquiétante étrangeté », dans *Essais de psychanalyse appliquée*, 1933, « Idées », NRF, pp. 194-195) ou encore « [...] some languages in use to-day can only render the German expression " an unheimlich house " by " a haunted home " » (Standard Edition, vol. XVII, p.241). Sur ce que Freud avance ensuite de la mort même, nous revenons ailleurs, pour le mettre en rapport avec les discours de Heidegger et de Lévinas à ce sujet (*Apories*, à paraître aux éditions Galilée). Autre époque, autre modalité, autre mode pour les fantômes : Freud remarquait, à la même page, que les conférences distinguées sur la communication avec les revenants tendaient alors à se multiplier. Des esprits subtils, note-t-il, parmi les hommes de science et surtout à la fin de leur vie, cèdent à la tentation télépathique ou médiumnique. Il en savait quelque chose. Et puisque Hamlet aura été notre sujet, précisons que Freud en jugeait les apparitions spectrales dénuées de toute puissance de *Unheimlichkeit* (*O. C.*, p. 265). Comme celles de Macbeth ou de Jules

von *Unheimlichkeit* beginnen können : « Nous aurions pu, à proprement parler, commencer notre enquête par cet exemple de *Unheimlichkeit*, peut-être le plus fort. »). Mais on peut se demander si ce qu'il appelle l'exemple le plus fort se laisse réduire à un exemple - seulement à l'exemple le plus fort, dans la série des exemples. Et si c'était la Chose même, la cause de cela même qu'on recherche et qui fait chercher ? La cause du savoir et de la recherche, le motif de l'histoire ou de l'*epistémè* ? S'il tirait de là sa force exemplaire ? D'autre part, il faut prêter attention au mécanisme conjuratoire que Freud met alors en avant pour se justifier de n'avoir pas cru devoir commencer par où il aurait *pu* commencer, par où il aurait *dû* commencer, pourtant, *lui* par exemple (je veux dire, on m'entend bien : Marx *lui* aussi).

Freud nous explique cela sur le ton serein de la prudence épistémologique, méthodologique, rhétorique, en vérité psychagogique : s'il a dû ne pas commencer par où il aurait pu ou dû commencer, c'est qu'avec la chose en question (l'exemple le plus fort de *Unheimlichkeit*, le « *es spukt* », les revenants et les apparitions), on se fait trop peur. On confond ce qui est, contradictoirement, indécidablement, *heimliche-unheimliche*, avec le terrible ou l'effrayant (*mit dem Grauenhaften*). Or l'effroi, ce n'est pas bon pour la sérénité de la recherche ni pour la distinction analytique des concepts. Il faudrait lire aussi pour elle-même et de ce point de vue toute la suite du

César, comme celles de l'Enfer de Dante. Elles peuvent être terrifiantes (*schreckhaft*) ou lugubres (*düster*), certes, mais aussi peu *unheimlich* que le monde des dieux homériques. Explication : la littérature, la fiction théâtrale. Selon Freud, nous plierions alors notre jugement aux conditions de la réalité *fictionnelle*, telles qu'elles sont établies par le poète, et traiterions « les âmes, les esprits et les spectres » comme des existences fondées, normales, légitimes (*vollberechtigte Existenzen*). Remarque d'autant plus surprenante que tous les exemples de *Unheimlichkeit* sont dans cet essai empruntés à la littérature !

texte, nous tenterons de le faire ailleurs, en croisant cette lecture avec celle de nombreux textes de Heidegger¹. Fréquent, décisif et organisateur, le recours que fait celui-ci, dans *Sein und Zeit* et ailleurs, à la valeur de *Unheimlichkeit*, nous pensons qu'il reste en général inaperçu ou négligé. Dans les deux discours, celui de Freud et celui de Heidegger, ce recours rend possibles des projets ou des trajets fondamentaux. Mais il le fait tout en déstabilisant en permanence, et plus ou moins souterrainement, l'ordre des distinctions conceptuelles mises en oeuvre. Il devrait inquiéter aussi bien l'éthique et la politique qui s'ensuivent implicitement ou explicitement.

Notre hypothèse, c'est qu'il en va de même pour la spectrologie de Marx. Cette grande constellation problématique de la hantise est la nôtre, n'est-ce pas. Elle n'a pas de bord assuré mais elle clignote et scintille sous les noms propres de Marx, de Freud et de Heidegger : Heidegger qui méconnut Freud qui méconnut Marx. Cela n'est sans doute pas aléatoire. Marx n'a pas encore été reçu. Le sous-titre de cette adresse aurait donc pu être : « *Marx - das Unheimliche* ». Marx reste *chez nous* un immigré, un immigré glorieux, sacré, maudit mais encore clandestin, comme il le fut toute sa vie. Il appartient à un temps de disjonction, à ce « *time out of joint* » où s'inaugure laborieusement, douloureusement, tragiquement, une nouvelle pensée des frontières, une nouvelle expé-

1. Freud et Heidegger. Dans *La Cartepostale...* (Flammarion, 1980, p. 206), le signataire des *Envois* les accouple comme deux spectres « Ici, Freud et Heidegger, je les conjoins en moi comme les deux grands fantômes de la " grande époque " - les deux grands-pères survivants. Ils ne se sont pas connus mais ils forment selon moi un couple, justement à cause de cela, de cette singulière anachronie. »

Un revenant étant toujours appelé à venir et à revenir, la pensée du spectre, contrairement à ce qu'on croit de bon sens, fait signe vers l'avenir. C'est une pensée du passé, un héritage qui ne peut venir que de ce qui n'est pas encore arrivé-de l'arrivant même.

rience de la maison, du chez-soi et de l'économie. Entre terre et ciel. De l'immigré clandestin, il ne faudrait pas s'empresse de faire un interdit de séjour ou, ce qui risque toujours de revenir au même, de le domestiquer. De le neutraliser par naturalisation. De l'assimiler pour cesser de se faire peur avec lui. Il n'est pas de la famille mais il ne faudrait pas le reconduire, une fois encore, lui aussi, à la frontière.

Si vivant, si sain, si critique, si nécessaire encore que reste son éclat de rire, et d'abord devant le spectre capital ou paternel, devant le « *Hauptgespenst* » qu'est l'essence générale de l'Homme, Marx, *das Unheimliche*, n'aurait peut-être pas dû chasser trop vite tant de fantômes. Pas tous à la fois ni si simplement, sous prétexte qu'ils n'existaient pas (bien sûr qu'ils n'existent pas, et alors ?) - ou que tout cela était ou devait rester passé (« Laissez les morts enterrer les morts », etc.). D'autant plus qu'il savait aussi les laisser en liberté, les émanciper même, dans le mouvement où il analysait l'autonomie (relative) de la valeur d'échange, de l'idéologème ou du fétiche. Même si on le voulait, on ne pourrait pas laisser les morts enterrer les morts : cela n'a pas de sens, cela est *impossible*. Seuls des mortels, seuls des vivants qui ne sont pas des dieux vivants peuvent enterrer les morts. Seuls des mortels peuvent les veiller, et veiller tout court. Des fantômes le peuvent aussi, ils sont là partout où ça veille, des morts *ne le peuvent pas* - c'est impossible et il ne le faudrait pas.

Que le sans-fond de cet impossible puisse néanmoins *avoir lieu*, voilà au contraire la ruine ou la cendre absolue, la menace qu'il faut *penser*, et, pourquoi pas, exorciser encore. Exorciser non pas pour chasser les fantômes, mais cette fois pour leur faire droit, si cela revient à les faire revenir vivants, comme des revenants qui ne seraient plus des revenants, mais comme ces autres arrivants auxquels une mémoire ou une promesse hospitalière doit donner accueil - sans la certitude, jamais,

qu'ils se présentent comme tels. Non pour leur faire droit en ce sens mais par souci de *justice*. L'existence ou l'essence présentes n'ont jamais été la condition, l'objet ou la *chose* de la justice. Sans cesse il faut rappeler que l'impossible (« laisser les morts enterrer les morts ») est, hélas, toujours possible. Sans cesse il faut rappeler que ce mal absolu (la vie absolue, la vie pleinement présente, n'est-ce pas, celle qui ne connaît pas la mort et ne veut plus en entendre parler) peut avoir lieu. Sans cesse il faut rappeler que c'est même depuis la possibilité terrible de cet impossible que la justice est désirable *à travers* mais donc *au-delà* du droit.

Si Marx, comme Freud, comme Heidegger, comme tout le monde, n'a pas commencé par où il aurait dû « pouvoir commencer » (*beginnen können*), à savoir par la hantise, avant la vie *comme telle*, avant la mort *comme telle*, ce n'est sans doute pas sa faute. La faute en tout cas, par définition, se répète, on en hérite, il faut y veiller. Elle coûte toujours très cher - et précisément *a* l'humanité. Ce qui coûte très cher *a* l'humanité, c'est sans doute de croire qu'on peut en finir dans l'histoire avec une essence générale de l'Homme, sous prétexte qu'elle ne représente qu'un *Hauptgespenst*, un archi-fantôme, mais aussi, ce qui revient au même - *aufond* -, de croire encore, sans doute, à ce fantôme capital. D'y croire comme font les crédules ou les dogmatiques. Entre les croyances, comme toujours, la porte reste étroite.

Pour qu'il y ait du sens *a* s'interroger sur le terrible prix à payer, pour veiller à l'avenir, il faudrait tout re-commencer. Mais en mémoire, cette fois, de cette impure « impure impure histoire de fantômes ».

Peut-on, pour le questionner, s'adresser au fantôme ? À qui ? À lui ? À *ça*, comme dit encore et prudemment Marcellus ? « *Thou art a Scholler ; speake to it Horatio [...]* Question it. »

Apparition de l'inapparent

La question mérite peut-être qu'on la retourne : peut-on *s'adresser en général* si quelque fantôme déjà ne revient pas ? Si du moins il aime la justice, le « savant » de l'avenir, l'« intellectuel » de demain devrait l'apprendre, et de lui. Il devrait apprendre à vivre en apprenant non pas à faire la conversation avec le fantôme mais à s'entretenir avec lui, avec elle à lui laisser ou à lui rendre la parole, fût-ce en soi, en l'autre à l'autre en soi : ils sont toujours là, les spectres, même s'ils n'existent pas, même s'ils ne sont plus, même s'ils ne sont pas encore. Ils nous donnent à repenser le « *la* » dès qu'on ouvre la bouche, même dans un colloque et surtout quand on y parle une langue étrangère

« Thou art a scholar ; speak to it, Horatio »...

Table

Exorde	13
1. Injonctions de Marx	19
2. Conjurer - le marxisme	87
3. Usures (tableau d'un monde sans âge)	129
4. Au nom de la révolution, la double barricade (impure « impure impure histoire de fantômes »)	157
5. Apparition de l'inapparent : l'« escamotage » phé- noménologique	201