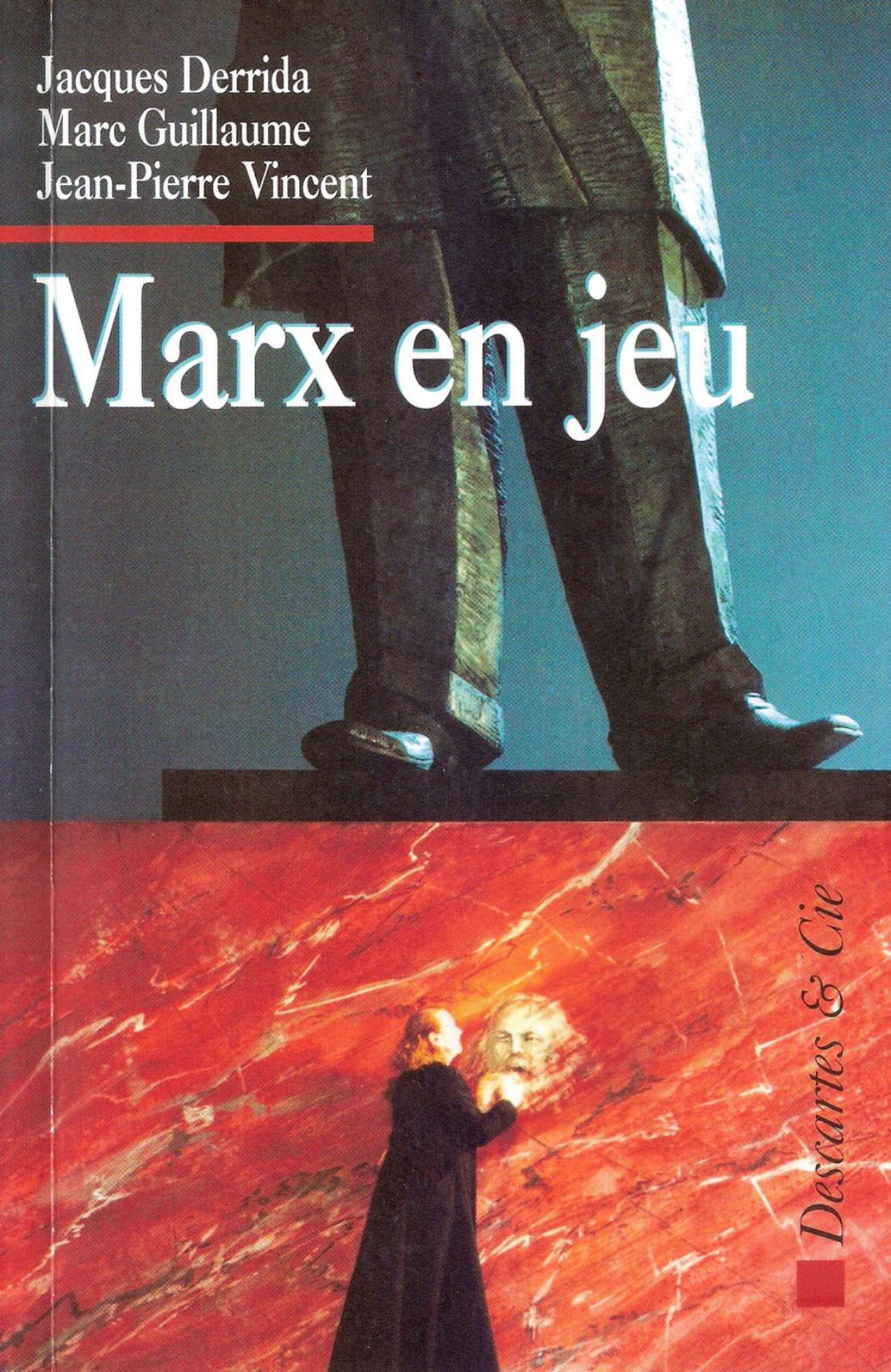


Jacques Derrida  
Marc Guillaume  
Jean-Pierre Vincent

# Marx en jeu

Descartes & Cie



En application de la loi du 11 mars 1957, il est interdit de reproduire  
intégralement ou partiellement le présent ouvrage sans autorisation du  
Centre français d'exploitation du droit de copie (CFC), 3, rue Hautefeuille, 75006 Paris.

Photo de couverture : © Pascal Victor  
Couverture : B. Paulitsch

© Descartes & Cie, 1997  
ISBN 2-910301-75-3

Jacques Derrida  
Marc Guillaume  
entretien avec Jean-Pierre Vincent

# MARX EN JEU

Descartes & Cie

52, rue Madame, Paris 6<sup>e</sup>



## Avant-propos

Nadine Eghels

En mars 1997, au Théâtre des Amandiers de Nanterre, Jean-Pierre Vincent crée *Karl Marx Théâtre inédit*, un spectacle imaginé à partir de textes de William Shakespeare, Jacques Derrida, Karl Marx, Bernard Chartreux.

En marge des représentations, plusieurs rencontres publiques ont eu lieu. L'une d'elles a réuni autour de Jacques Derrida, dont le livre *Spectres de Marx* avait été à l'origine du projet, Marc Guillaume, Viviane Forrester, Jean-Pierre Vincent...

Leurs interventions n'étaient pas destinées initialement à être publiées – comme tout spectacle, cette séance était vouée à l'éphémère. Il nous a cependant semblé utile d'en garder une trace et de la resituer dans l'entrecroisement

des échos suscités. Aux communications de Jacques Derrida et de Marc Guillaume, nous 'avons ajouté un propos de Jean-Pierre Vincent précisant l'enjeu de son projet, ainsi que deux textes de Derrida : un entretien donné à l'occasion de la création de la pièce et une intervention, en décembre 1996 au Théâtre des Amandiers, lors d'une manifestation de soutien aux « sans-papiers ».

Ces textes sont sans doute la simple transcription d'une parole quasiment improvisée mais, nous l'espérons, ils permettront de poursuivre une réflexion qui inscrit au cœur du théâtre les interrogations de notre temps.





# Marx, c'est quelqu'un

Jacques Derrida

Commençons par cette affirmation à la fois massive et équivoque : Marx, c'est quelqu'un.

Ce fut quelqu'un, c'est quelqu'un et *Karl Marx Théâtre inédit*, le spectacle de Jean-Pierre Vincent présenté au Théâtre des Amandiers à Nanterre, nous le rappelle, que c'est aussi quelqu'un, Karl Marx. Qu'est-ce que cela veut dire ?

Depuis la salle, on pouvait, on devait se demander, plus que jamais : qui porte le nom de Marx ? Qui le porte légitimement ? Ou illégitimement, comme ce bâtard de Marx qui, à la fin de la pièce, n'en finit pas de réclamer son père, de parler en son nom, d'invoquer son nom et n'en finit pas de se suicider, de feindre de se suicider en son nom.

Qui porte le nom de Marx, mais aussi que porte le nom de Marx ? Non pas seulement quel en est l'enjeu – c'est le titre de cette séance aujourd'hui – c'est-à-dire non seulement le jeu, l'être en jeu, joué au théâtre, mais aussi quelle est la portée de ce nom ; et j'entends portée aussi bien comme l'importance théâtrale, ou politique, que comme la portée d'une descendance, d'une multiplicité de rejetons, comme on dit une portée de chats. On a beau répéter qu'il est mort, Marx, ce cadavre, c'est indéniable, a fait et continue de faire des petits, des milliards de petits, plus ou moins légitimes, qui portent son deuil, qu'ils le sachent ou non, qu'ils le réclament ou se réclament de lui, même si parfois ils clament ou proclament qu'on ne doit plus se réclamer de lui. Donc la question qui nous presse et qui nous importe, ce n'est pas seulement « qui est Marx ou qui fut Marx », mais « qui porte et que porte aujourd'hui, en 1997, le nom de Marx ? »

Que veut donc dire ici *porter*, porter un nom, un nom de famille et un prénom et porter un masque de Marx, un corps aussi parfois, un corps sans tête, comme vous le verrez dans la pièce, un corps décapité ? Ou décapitalisé ? Comme la statue gigantesque et muette, spectrale, le monument démesuré, le monument décapité, guillotiné si vous voulez, le grand arbre étêté dont on ne voit que les jambes et les pieds et qui du haut de sa stature, de son surmoi, surveille toutes les paroles du dernier acte. Et bien, jamais le nom propre de Marx n'a résonné pour moi de façon aussi étrange qu'en ce lieu, et jamais par conséquent il ne m'a paru rendre pour nous aussi inéluctable la ques-

tion : mais qui donc est ce Marx à la fin ? Marx en soi ou Marx pour vous ? pour nous ? Qui est donc ce Marx encombrant et interminable, ce Marx increvable et dont on sait bien que d'une certaine façon il est mort. Mais qu'est-ce que ça veut dire, Marx est mort ? Qu'est-ce que ça veut dire, Marx ? Qui est Marx et que veut dire Marx, qu'appelle-t-on de ce nom ? Qui nous appelle de ce nom ?

Aujourd'hui, dans ce moment singulier de l'histoire que nous vivons, cette question est-elle légitime ? Cette question dérange-t-elle, trouble-t-elle ou non l'ordre public, l'ordre politique, l'ordre théâtral ? Un certain ordre, et cela a très bien été rappelé par Viviane Forrester et Marc Guillaume<sup>1</sup>, un certain ordre semble aujourd'hui à la fois appeler et interdire le nom de Marx, c'est-à-dire conjurer ce nom, le rendre à la fois inévitable *et* illégitime.

Je voudrais pour commencer, en prolongeant ou en portant à mon tour la parole de ce fils illégitime de Marx, donc en jouant à ma manière l'héritier illégitime et en perdition de Marx, que vous verrez ou que vous avez vu mourir plus ou moins dans la dernière scène, je voudrais reposer cette question de la légitimité. Dont je crois qu'avec celle du contretemps, du deuil, elle traverse ou elle transit tout le spectacle. Autrement dit, la question c'est : qu'est ce qui est juste et qu'est ce qui est légitime ? Juste et légitime, ce n'est pas nécessairement la même chose. Qui sont les héritiers justes ou légitimes de Marx aujourd'hui ? Marc

---

1. Jacques Derrida se réfère ici et dans la suite de son intervention aux exposés qui ont précédé le sien. Cf. ci après le texte de Marc Guillaume.

Guillaume parlait tout à l'heure des virus non-marxistes auxquels est confié l'héritage le plus virulent du nom de Marx, comme si les héritiers légitimes, normaux, de Marx se méfiaient autant de ces virus illégitimes qui portent la parole de Marx aujourd'hui que les conservateurs traditionnels, les anti-marxistes... Je souligne ce mot de virus, très précieux ici, parce que la définition d'un virus, c'est d'être un organisme qui n'est ni vivant ni mort. C'est spectral. Qu'est-ce que le nom de Marx a légitimé dans l'histoire du monde et de la politique et que signifie mettre cette question en scène aujourd'hui, la montrer, la rendre à la fois visible-invisible, c'est-à-dire spectrale ?

Revenons si vous le voulez bien, ici, où nous sommes, et nous sommes dans un lieu public nommé théâtre, situé dans la banlieue parisienne, à une date déterminée, à un moment très singulier de l'histoire de ce pays. Alors je reviens à la question du droit : qu'a-t-on ici le droit de dire et de montrer, légitimement le droit de dire et de montrer, le droit de faire et au bon moment ? Que veut dire avoir le droit de dire et de montrer, le droit de faire en passant à l'acte légitimement, au bon moment, à temps, au théâtre ? Et que veut dire alors l'acte, le passage à l'acte, l'apparition sur une scène de théâtre ? A temps ou à contretemps ? Cette question de la légitimité et du bon moment, de ce qui est juste sinon légitime et qui vient juste au bon moment, sinon au moment opportun, au moment attendu, nous la posons ici, maintenant, au théâtre, dans un théâtre.

En principe, nous, dans le cadre de cette séance, nous ne faisons pas de théâtre. Mais nous sommes dans un théâtre

pour parler aussi du théâtre et du rapport entre le théâtre et son dehors, du rapport entre le théâtre et le monde, entre le théâtre et l'histoire dite réelle, la politique, l'économie, etc. Bien que nous ne fassions pas en ce moment du théâtre, nous, ici, au sens conventionnel, ceci est assez théâtral. Non seulement parce que nous sommes sur une scène, devant un public, mais parce que tout cela est une parole publique, un scénario à durée prescrite, à peu près le temps habituel d'une pièce habituelle, une mise en scène, une visibilité structurée en vue d'un spectacle et d'une diffusion plus ou moins médiatisée. Et bien que presque aucun de nous – je dis presque – ne soit acteur au sens strict et professionnel du terme, nous sommes tous des acteurs, chacun à sa manière, des acteurs publiquement connus, des acteurs et des personnages reconnus, entre autres choses pour leur parole politique, pour le rôle politique inscrit ou prescrit sur leur partition. Aussi, bien que ceci ait lieu entre deux représentations, comme on dit, à l'entracte, en mémoire de *Karl Marx Théâtre inédit* ou en ouverture à *Karl Marx Théâtre inédit*, la séance continue, nous sommes au théâtre, nous faisons du théâtre, du théâtre dans le théâtre, comme dit justement Hamlet ou Shakespeare, « *The play's the thing* », le jeu c'est la chose même, c'est de ça qu'il s'agit, la pièce est le piège dans lequel prendre, piéger la conscience, « *the play within the play* », la pièce dans la pièce, le théâtre dans le théâtre; donc la chose c'est le théâtre et le théâtre dans le théâtre, la chose même. Et la chose politique aussi, on va y venir. Or, Hamlet dont le spectre, son spectre, à savoir lui-même comme spectre – combien de Hamlet sont-

ils nés depuis Shakespeare ? combien de Hamlet ont-ils été joués, engendrés, ressuscités, répétés depuis Shakespeare ? – donc Hamlet dans son spectre, le spectre de lui et son spectre, à savoir celui qui le hante – comme pour Marx il y a son spectre, le spectre de Marx et le spectre qui hante Marx –, celui de son père, le père de Hamlet, présumé visible-invisible, qui lui parle, qui le convoque, qui le défie, qui le met en mouvement, et bien le spectre de Hamlet désigne ou signifie le théâtre dans le théâtre comme chose politique. L'enjeu du théâtre dans le théâtre, l'enjeu de ce pli réflexif, loin de nous enfermer dans le dedans calfeutré du dedans, dans la spécularité, dans la spéculation, dans le jeu abyssal des miroirs, c'est bien au contraire de nous jeter dehors dans la politique. Nous sommes dehors, déjà. Hamlet est aussi une pièce politique de part en part – comme vous le savez –, il y va du pouvoir du roi, de conflits de pouvoirs, de l'héritage du pouvoir, de la guerre, des étrangers – les étrangers, le problème de la France d'aujourd'hui –, d'un crime qui est aussi une usurpation à la tête de l'État, d'un crime politique, etc.

Donc le théâtre dans le théâtre est chose politique de part en part, mais aussi une chose familiale – ce que montre très bien la pièce. Karl Marx est quelqu'un, il a une famille, bizarre, mais une famille. Je crois que c'est Ernst Jones, développant certaines propositions de Freud et de Rank au sujet de Hamlet et de la filiation, qui avançait une hypothèse dont je lui laisse la responsabilité et qui nous importe ici, à savoir que chaque fois qu'il y a « *play within the play* », jeu dans le jeu, pièce dans la pièce, théâtre

dans le théâtre, on a affaire à une jalousie ou un voyeurisme Œdipien. Un enfant caché dans la pièce, derrière les rideaux – la pièce dans la pièce –, un enfant regarde et rêve en secret le couple parental. Alors comment ce théâtre dans le théâtre familial peut-il nous introduire, nous rappeler directement mais inéluctablement à la chose politique ? Voilà une des questions que nous pose, que nous oblige à nous poser l'événement inédit de *Karl Marx Théâtre inédit*, puisque Jean-Pierre Vincent a choisi, en inscrivant sa pièce dans la pièce dans la pièce de Shakespeare, en s'enfonçant à son tour, et nous avec lui, dans la grande tradition de l'abîme sans fond de l'héritage shakespearien, chaque fois renouvelé par des événements, des productions théâtrales inédites, l'héritage shakespearien qui domine toute la mémoire de notre théâtre, Jean-Pierre Vincent a choisi d'entrelacer deux fils dans la même tresse en quelque sorte. Quels fils ?

D'une part, le politique. Quoi de Marx aujourd'hui ? qui porte le nom de Marx aujourd'hui ? qui peut en hériter légitimement ou illégitimement ? de quoi est fait aujourd'hui le théâtre de l'espace politique, du pouvoir et de l'ordre mondial, de la dite mondialisation, du capital – de la nouvelle forme du capital –, du travail bien sûr, de ce qu'on appelle encore de ce mot, ce vieux mot de travail, quand le mot ou la chose sont en train de devenir équivoques, depuis l'effondrement de certains modèles se disant communistes-marxistes ? quoi du mot « communisme », par exemple, que Hélène dans la pièce, la servante de Marx, la mère de Fred, le fils illégitime de Marx, que Hélène

semble aujourd'hui, frappée d'amnésie, ne même plus être capable de prononcer, de se rappeler – il y a un moment dans la scène où Hélène dit : « quel est ce mot, là, rappelez-moi ce mot », le mot « communisme » ne revient plus, ne peut plus lui sortir de la bouche ou lui revenir à la mémoire. Quoi du mot « communisme », quoi de ce langage qui claquait comme un drapeau révolutionnaire, et la lutte des classes, et le prolétariat, et l'internationale, et les travailleurs et le travail, même ? Donc que devient, aussi, la révolution et surtout, et c'est ça le théâtre dans le théâtre, que devient l'imagerie du théâtre révolutionnaire ? Doit-on renoncer à la révolution, à l'appel de justice qui s'appelle révolution ou à cette interruption dans le cours ordinaire de l'histoire qu'on appelle révolution ? qu'est-ce que ça devient, comment y renoncer, quand une certaine imagerie révolutionnaire est devenue obsolète et périmée ? Cela veut-il dire que quand un certain théâtre révolutionnaire a cessé, l'idée de révolution n'a plus de sens ? Et Marx a consacré à cette idée du théâtre révolutionnaire de très fortes pages.

Donc d'une part, d'une main, le fil politique. De l'autre main, Jean-Pierre Vincent tient et nous propose de tenir la question de la famille et d'abord de la famille de Marx. Marx quelqu'un, Marx qui est quelqu'un, le père Marx, assassiné, dont le spectre revient au début de la pièce comme un phare de cyclope à moitié aveugle ou aveuglant, quand il vient crier vengeance, ou en appeler à la justice, mais une justice qui ne soit plus de simple ressentiment ou de simple vengeance. Il revient donc, le revenant, il re-

vient appeler son fils, ses fils, car il en a plus d'un et ils ne sont pas également légitimes, ses fils sans filiation assurée, ses fils désafiliés. Il revient les conjurer de faire justice, de faire la justice, de faire enfin venir la justice.

Avant de revenir sur ce nœud entre les fils et les filles de Marx – car *Karl Marx Théâtre inédit* est singulièrement inédit dans l'histoire du théâtre et dans le traitement de l'héritage de Marx par le rôle déterminant et spectaculaire qu'il confie à la femme, d'abord aux Ophélie et aux filles de Marx, à la multiplicité des filles et des femmes dans ce théâtre politique, ce qui est une certaine manière provocante et ironique d'aborder la question de la parité aujourd'hui en France et de la jouer en passant à l'acte, ce qui fait par là aussi de ce coup de théâtre un coup politique, un acte politique –, avant de revenir sur le nœud entre le familial et le politique, le privé et le public, le secret et le grand jour de la scène politique, je voudrais, pour saluer l'événement, le travail théâtral des Amandiers, de Jean-Pierre Vincent, de Bernard Chartreux, des acteurs et des actrices, je voudrais dire comment selon moi cette expérience, expérience expérimentale, expérimentation, qui comme toute expérimentation est à la fois inventive, audacieuse, féconde et par là même risquée, prenant le risque de l'illégitimité, le risque d'aller à contre-courant et à contretemps de ce qui domine le champ à la fois théâtral et politique du moment, je voudrais dire en quelques mots, en commençant par quelques généralités préliminaires, comment cette expérimentation traite le rapport aujourd'hui entre théâtre et politique. Plus précisément

traite d'une re-politisation originale du théâtre, celle dont on a peut-être besoin aujourd'hui et dont la tentative expérimentale de Vincent me paraît témoigner de façon exemplaire.

Je ne vais pas réélaborer ici l'immense et canonique question du théâtre et de la politique. Je tenterai seulement de faire signe dans la direction de ce qui, peut-être, se passe aujourd'hui au croisement de ce que désignent ces noms indicatifs, ces noms propres et communs, Marx, le politique, le spectre, le théâtre. Énorme question que celle du théâtre et de la politique, je la laisse de côté dans sa forme classique parce que ça nous retiendrait une éternité. Et pour faire vite, par économie, je m'arrêterai sur le mot de *représentation*, au carrefour de la vie politique et du théâtre. Personne ne contestera, je pense, que le lien social et le lien politique souffrent aujourd'hui d'un mal, d'un mal qui est plus qu'une crise, d'un mal de la représentation. Il n'est pas question de faire de l'anti-parlementarisme, je serais le dernier à le faire, ni d'oublier que la crise de la représentation parlementaire ne date pas d'aujourd'hui. Elle a débuté, au moins, au lendemain de la première guerre mondiale quand les médias, la presse, les radios ont commencé à concurrencer impitoyablement les formes parlementaires du débat, de la délibération, voire de la décision politique dans ses rapports à l'opinion publique, aux sondages, etc. N'oublions donc pas cette dramatique histoire de la représentativité formelle parlementaire sur laquelle Marx nous aura dit des choses très intéressantes et non toutes périmées, comme d'ailleurs il en avait dit – Marc

Guillaume l'a rappelé – sur la presse et sur la technique, sur les télétechnologies du moment. Mais nous devons être attentifs au fait que, pour des raisons trop longues à analyser, mais en particulier du fait de la transformation de l'espace public par le pouvoir médiatique, par la concentration et aussi le marché du pouvoir médiatique, l'effort traditionnel de la représentation parlementaire, mais aussi partisane, professionnelle corporative ou syndicale, est entré dans une mutation à la fois dangereuse et irréversible.

Or, dans cette nouvelle situation de la représentation sociale et politique, le théâtre qui souffre aussi depuis longtemps d'un certain mal de la représentation, un mal aux mille symptômes sur lequel certains, moi parmi d'autres, ont beaucoup écrit naguère, le théâtre donc se voit appelé à jouer, me semble-t-il, un rôle double et ambigu.

Qu'il joue ici. D'une part, et surtout quand il est théâtre public, il peut avoir la vocation de donner lieu à la parole et à l'action politiques, à la responsabilité politique, d'ouvrir un autre espace au moment où cette responsabilité politique ne trouve plus son souffle, à la fois sa parole et sa visibilité, ailleurs. De lui donner lieu, en inventant un autre lieu, une autre scène, de façon originale et inédite et sans remplacer les lieux nécessaires, les lieux statutaires, le parlement, les assemblées, les partis, les syndicats et puis aussi les médias. Il ne s'agit pas de remplacer les médias, la démocratie a besoin des médias. En principe. Même si l'on doit aussi, depuis le théâtre, contester certains pouvoirs économiques et médiatiques. Donc, il ne s'agit pas de remplacer ces lieux nécessaires de la représentation ou

de l'information, même là où ils sont défailants ou censurants, il ne s'agit pas de les suppléer, de prendre leur place ou de les réinstaurer dans un autre cadre, mais de les rappeler de façon critique à leur rôle, de les analyser aussi, publiquement, de leur adresser une parole dérangeante, provocante, insolite, qui les oblige, qui tente de les obliger à prendre leurs responsabilités, c'est-à-dire à répondre. Et cela se fait, c'est la chance du théâtre, à ne pas gâcher, cela se fait en entrelaçant plusieurs temps hétérogènes dans un même temps disjoint, disloqué, *out of joint*; en entrelaçant plusieurs régimes de parole, des paroles à la fois réelles, voire réalistes, et fictionnelles, voire lyriques et poétiques.

Je prends un exemple : j'ai participé ici même, il y a quelques semaines, à une rencontre consacrée aux « sans-papiers ». Au cours de cette soirée, nous avons entendu des témoignages des « sans-papiers » eux-mêmes et aussi des chants, des poèmes, des analyses et ça se passait dans un théâtre, ici, comme ça s'est passé dans d'autres théâtres, comme des actions analogues continuent à la Cartoucherie. Par conséquent, les théâtres assumaient cette responsabilité politique là où ils répondaient en même temps à leur vocation théâtrale. C'étaient des témoignages, du chant, de la poésie, de la fiction et je crois qu'aujourd'hui nombreux sont ceux qui – peut-être les « sans-papiers » pour commencer – se tournent vers l'espace théâtral pour y trouver, non seulement un lieu, quelquefois un habitat, mais aussi une chance de parole, une chance de se faire entendre. C'est précisément parce qu'on ne les entend pas, parce qu'on ne les représente pas, ces « sans-papiers » qui sont

sans citoyenneté, sans statut, sans nom, sans lieu – et il y a beaucoup de « sans » dans ce pays, sans domicile fixe, sans papiers, sans travail, etc. –, c'est parce qu'il y a une crise qui est plus qu'une crise de la citoyenneté, que le théâtre peut répondre à sa vocation, en ouvrant ce lieu, pourvu que, naturellement, il ne se transforme pas simplement en préau de meeting et continue de répondre à sa vocation théâtrale.

Mais d'autre part, cette nouvelle provocation théâtrale que nous attendons et qui nous vient en particulier d'ici, ne doit pas se plier à l'ordre de la représentation traditionnelle, c'est-à-dire ce que l'on appelait auparavant le théâtre politique qui venait délivrer un message, un contenu quelquefois révolutionnaire, sans changer la forme, le temps et l'espace de l'événement théâtral. Il faut changer la scène, changer le temps, l'ordre du temps et c'est ce qui se passe dans *Karl Marx Théâtre inédit*, où la violence de la construction concerne justement le temps, la désarticulation du temps, le fait que tout ne peut pas se rassembler dans un présent homogène. Et cela dans la tradition réinventée de Hamlet et de ce que Hamlet dit quand il dit que le temps est *out of joint*, désignant par là à la fois la temporalité et ce temps, ce monde sorti de ses gonds et donc disjoint. Il s'agit ici de faire arriver quelque chose au présent, en changeant l'ordre et le temps. *Karl Marx Théâtre inédit* fait peut-être arriver quelque chose au présent.

Qu'est-ce que cela veut dire, faire arriver quelque chose au présent ? C'est dire qu'on va faire arriver par le théâtre, non pas en re-présentant, en imitant, en mettant sur la scène

une réalité politique qui a lieu ailleurs, au besoin pour délivrer un message ou une doctrine, mais en faisant venir la politique ou le politique dans la structure du théâtre, c'est-à-dire en disloquant aussi le présent, en nous alertant sur le fait qu'un présent ne se rassemble pas. Il n'y a pas de synchronie, c'est une pièce sur l'anachronie, la dyschronie.

Donc, faire arriver quelque chose au présent. Par le théâtre ou comme théâtre. Une amie qui est aussi la traductrice de *Spectres de Marx* en anglais, me disait, me rappelait, m'apprenait en vérité que Beaumarchais, grand auteur de théâtre français qui, d'autre part, a beaucoup milité, par exemple pour l'indépendance de l'Amérique, Beaumarchais donc, à un moment donné, a pris ou volé des pierres de la Bastille déconstruite pour en faire un théâtre. Il a pris des pierres de la chose politique en délabrement pour faire un théâtre inédit et c'est cette idée qui m'importe ici. Aujourd'hui il y a des pierres, il y a les pierres du mur de Berlin, qu'est-ce qu'on fait avec l'héritage du mur de Berlin effondré, qu'est-ce qu'on fait de Marx ? Quel théâtre construire avec cela ? C'est ce présent désaffecté mais aussi affecté par l'événement théâtral qui m'importe ici. Cet événement c'est aussi ce qui vient, comme le dit le mot lui-même, qui vient en revenant, sous la forme spectrale de ce qui revient. C'est-à-dire selon la logique d'une répétition qui va déranger l'ordre du temps, qui va déranger la succession linéaire des « maintenant ». Ce qui interrompt l'ordre du temps, le cours ordinaire de l'histoire, ce qu'on appelle la révolution, cette césure qui vient tout d'un coup, de façon parfois discrète, parfois spectaculaire, déranger l'ordre du temps, c'est

cela le théâtre dont je parle. Le théâtre qui dérange, *out of joint*, désarticulé. Cette question de la désarticulation, au centre de *Karl Marx Théâtre inédit*, et du *out of joint* de Hamlet, cette question est essentielle. *Karl Marx Théâtre inédit* propose un enchaînement sans enchaînement de temps hétérogènes, discontinus, qui, je ne dirais pas reflète, mais nous donne à penser qu'aujourd'hui l'histoire – l'histoire politique, l'histoire économique en particulier – est faite de temps hétérogènes. Nous n'habitons pas le même temps. Il n'y a pas de synchronie entre la mondialisation, l'homogénéisation, l'homohégémonie, qui tentent d'imposer le même ordre et donc la même *contemporalité*. Les hommes et les cultures vivent des temps différents, ces temps ne s'ajointent pas et cette désarticulation est l'un des motifs de *Karl Marx Théâtre inédit*.

Nous avons aussi affaire à une décomposition spectrale des spectres, de ce concept sans concept de spectre. Qu'est-ce qu'un spectre ? Qu'est-ce que ça veut dire, spectre ?

D'abord, c'est quelque chose entre la vie et la mort, ni vivant ni mort. Une des questions aujourd'hui, de ces questions sans âge mais qui a son acuité, son actualité pointue, est la question de la vie. Qu'est ce que c'est le vivant aujourd'hui, quelle différence entre vivant et mort au temps de la bio-ingénierie... La question des spectres est donc la question de la vie, de la limite entre le vivant et le mort, partout où elle se pose.

Mais je voudrais analyser non pas la décomposition des spectres, la décomposition du spectre mise en scène théâtrale, mais la décomposition du concept de spectre. Ce

concept a lui-même un spectre et par conséquent plusieurs dimensions que nous retrouvons toutes dans *Karl Marx Théâtre inédit*.

D'abord le spectre c'est le théâtre. Le théâtre a toujours été le lieu de la plus grande intensité spectrale. Le théâtre c'est le lieu de la visibilité de l'invisible, on ne sait pas ce qui est visible, ce qui n'est pas visible, ce qui est en chair et en os, ce qui ne l'est pas. Le théâtre a un rapport évident, selon le mot même déjà, avec la visibilité : la visibilité du *visible* est invisible, la voix n'est pas visible non plus, donc le théâtre est, dans son essence, spectral, depuis toujours. D'ailleurs le mot *phantasma* en grec, qui veut dire spectre, désigne bien cette indécision entre le réel et le fictionnel, entre ce qui n'est ni réel ni fictionnel, ce qui n'est ni simplement individu ou personnage ou acteur – et cela rappelle aussi à la question du phantasme en politique. Elle est décisive, elle touche à la décision. Ainsi dans la pièce, les spectres sont à la fois réels, référés et phantasmatiques, ceux de Marx, de Staline, de Lénine ou de Chirac reviennent en personne. Donc le premier thème c'est le théâtre lui-même, le théâtre sur le théâtre comme spectralité, comme élément de spectralité.

Deuxièmement, le travail du deuil en politique. Quand on dit « Marx est mort », cette formule si souvent répétée, qu'est-ce qu'on dit ? Quand quelqu'un meurt et que l'on répète l'annonce de sa mort plus d'un jour – normalement quand un journal annonce la mort de quelqu'un, on le dit un jour et puis après on n'en parle plus –, quand on répète encore et encore, c'est qu'il se passe autre chose, c'est que

le mort n'est pas si mort. Dire « Marx est mort », ça fait écho à des formules comme « Dieu est mort », ce dont on parle depuis Hegel mais aussi depuis le Christ et Luther, le Christ, lui aussi, c'est « Dieu est mort » et ça, ça a duré, ça dure. Donc, Marx est mort, cette phrase, ce slogan à l'analyse duquel finalement cette pièce se livre, c'est un symptôme, le symptôme d'un travail de deuil en cours, avec tous ses phénomènes de mélancolie, de jubilation maniaque, de ventriloquie – le cadavre vient parler à la place de n'importe qui – et dans la pièce on voit la voix de Marx revenir de tous les côtés. Ce qu'il m'a semblé nécessaire de faire aujourd'hui, c'est de transporter avec la transformation nécessaire, avec la traduction nécessaire, de transporter le concept psychanalytique de travail du deuil, qui en général concernait l'individu, la famille, de le transporter en politique. Que peut signifier un travail du deuil, politique et même géopolitique, quand la terre entière se met à rappeler par la bouche des politiciens, dans la rhétorique médiatique, que Marx est mort, que le communisme est mort, que le modèle de marché capitaliste est le seul modèle ? Qu'est-ce qui se passe, autrement dit, de quoi est-ce le symptôme ? Comment analyser le symptôme politique de ce travail du deuil en cours aussi bien dans la symptomatologie de la gauche que de la droite ? Donc le deuxième intérêt, et vous en trouverez le sillage dans *Karl Marx Théâtre inédit*, c'est l'analyse du travail du deuil en cours autour du nom de Marx. Et de tout ce qu'on peut y associer.

Le troisième trait qui se rattache au concept de spectre concerne – Marc Guillaume en parlait déjà – la virtuali-

sation de l'héritage même et aussi la question de la légitimité. Qui sont les marxistes aujourd'hui, qu'est-ce que ça veut dire hériter ? L'héritage n'est pas un bien, une richesse qu'on reçoit et qu'on met à la banque, l'héritage c'est une affirmation active, sélective qui parfois peut être plus réanimée et réaffirmée par des héritiers illégitimes que par des héritiers légitimes ; autrement dit, l'engagement politique aujourd'hui passe par la question de savoir ce qu'on va faire de cet héritage, comment on va le mettre en œuvre. Évidemment cet héritage est un héritage virtuel, il n'est pas un bien capitalisé ou localisé comme un cadavre inhumé quelque part. L'héritage est une phantasmagie, dans tous les sens de ce mot, une phantasmagie virtuelle, au sens aussi d'une certaine désaffiliation, de la réaffiliation à partir de la désaffiliation.

Quatrième thème abordé par la pièce, celui de la virtualité télétechnologique qui envahit notre monde, et de façon déterminante pour la politique, à travers la télévision et les autres moyens électroniques d'information. La machinerie télétechnologique qu'avait déjà anticipée Marx à sa manière, occupe une place déterminante dans le jeu de cette pièce et construit son espace. En tout cas elle structure, en l'articulant et le désarticulant à la fois, l'espace social. Parfois en temps réel et parfois en temps différé. C'est une pièce sur ce qu'on appelle l'actualité ou ce que j'ai surnommé l'artéfactualité, la facticité de l'actualité et qui pose l'énorme problème, l'énorme mystification de ce qu'on appelle le *direct live* dans l'information aujourd'hui.

Et enfin, la question capitale. C'est-à-dire la question

toujours neuve du – « le mot va-t-il me venir ? » – ce n'est pas le communisme, c'est le capital. C'est une question toute neuve, qui concerne la formation capitaliste de la plus-value, dans ses formes nouvelles. Il ne s'agit pas, contrairement à ce qu'on dit, d'un retour à Marx : Marx est mort, on le sait, Marx est quelqu'un, il est mort. Il ne s'agit pas non plus d'appliquer, de répliquer, de réappliquer tel ou tel théorème de Marx à l'économie – encore qu'il y ait là beaucoup à apprendre de lui – mais de se rappeler une certaine leçon, une certaine manière de ne pas s'en laisser conter au sujet du capital et de voir ce qui se passe aujourd'hui de nouveau, d'inédit, le théâtre inédit du capital aujourd'hui. Il y en a un.

Évidemment, le capital ne joue plus comme il jouait au XIX<sup>e</sup> siècle, seul les idiots l'ignorent. Mais il joue. Et il joue en se servant mieux que jamais d'une certaine spectralité, d'une certaine spéculation télétechnologique. D'une seconde à l'autre, la bourse mondiale peut faire basculer les conditions de millions de travailleurs, obliger à fermer des usines. J'ai lu ce matin même le compte rendu d'un entretien entre Alain Minc et Viviane Forrester où, au nom d'un certain réalisme économique, Minc rappelait que fermer des usines relevait d'une nécessité économique pour assurer le travail ailleurs.

Cela, on le sait, encore que la manière dont s'est passée cette fermeture des usines Renault en Belgique ait été un peu diabolique du point de vue de la délibération sociale, assez étrange au point qu'on a été obligé ensuite de se retrancher. Néanmoins, même s'il n'y a pas de diabolisme, c'est

un fait et une autre analyse réaliste, qu'à partir du moment où les ouvriers se sont mobilisés en Belgique, mais aussi en France, au point d'alerter certains pouvoirs européens, il a bien fallu reculer et prendre d'autres choses en compte. Si l'on avait laissé les analyses de Minc opérer sans réagir, ça serait passé comme une lettre à la poste. Donc il y a à faire et il y a à faire quant à et contre une certaine forme d'abus capitalistique et ce n'est pas une question périmée même s'il faut l'adapter à une nouvelle situation compte tenu de changements de vitesse, de spéculations mondiales, etc. Autrement dit, la question qui est posée, non seulement posée théoriquement mais mise en corps théâtral, c'est aussi : que faire de ce quelqu'un qui fut Karl Marx, du discours de Marx aujourd'hui quant au nouveau capitalisme, quant à la nouveauté du capitalisme et aux nouveaux enjeux politiques du capitalisme ?

Je termine. Marx est quelqu'un, mais qui ? Personne ne peut dire : « moi, Marx », sauf au théâtre, phantasmatiquement, selon le spectre, le *phantasma*. Il n'est pas question de lui rendre la parole, bien sûr, il n'est plus là pour la prendre, Karl Marx *lui-même*, mais de la donner en son nom, le temps d'un temps *out of joint*, un temps disjoint, le temps d'une anachronie, à contretemps. L'art du contretemps c'est aussi un art du politique, un art du théâtral, l'art de donner la parole à contretemps à ceux, par les temps qui courent, qui n'ont pas droit à la parole.

*Transcription d'une intervention improvisée,  
le 15 mars 1997, au Théâtre des Amandiers, en marge  
des représentations du spectacle « Karl Marx Théâtre inédit ».*

# Décomposition spectrale

Marc Guillaume

## *Marx est moderne, à jamais*

Parce qu'il a inventé des concepts. Lesquels ont rendu possible une autre façon de voir la société et l'histoire et pas seulement une nouvelle organisation économique en train de naître. Parce que son œuvre a résisté aux gloses qui l'ont surchargée et souvent trahie. Parce que, finalement, il est un écrivain classique.

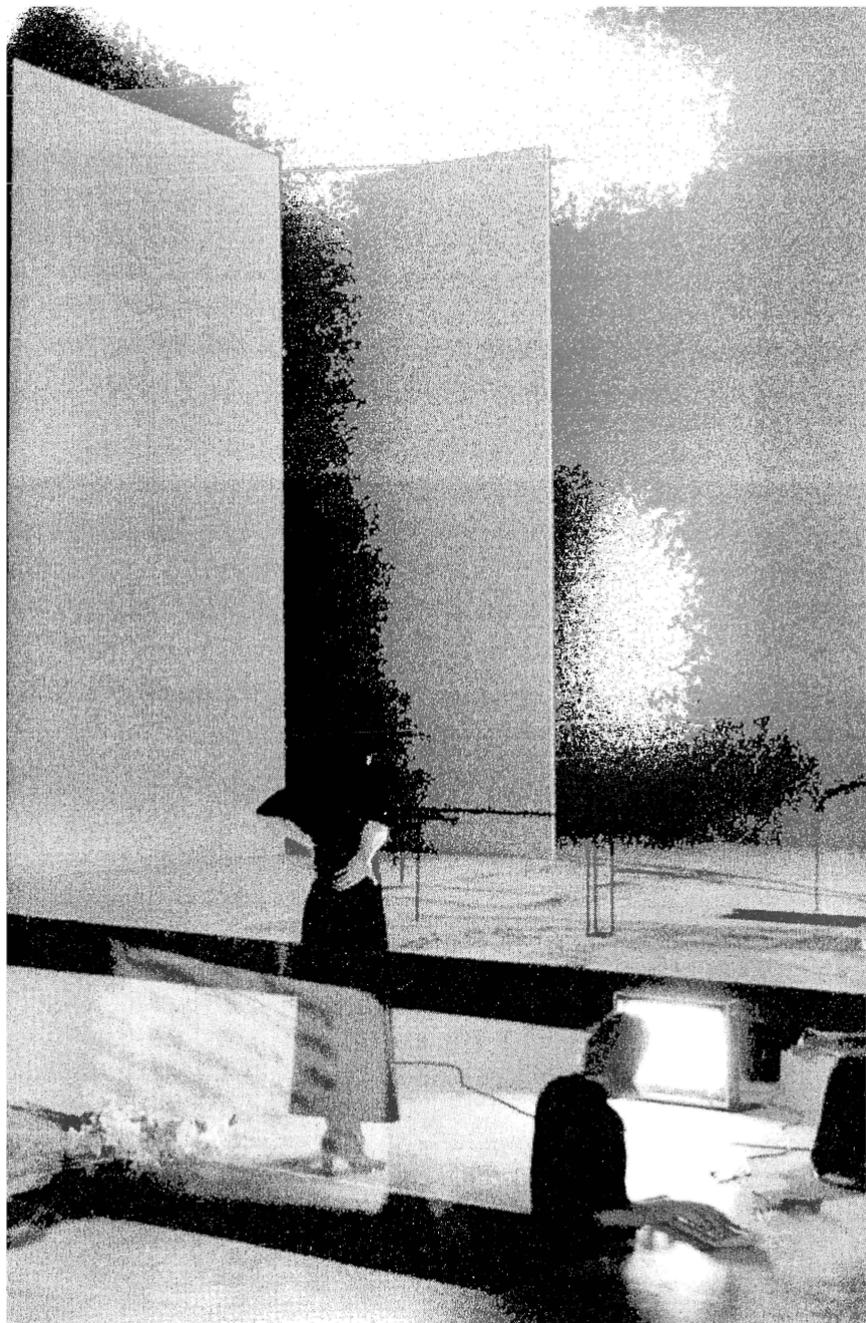
Dans un livre qui prolonge la réflexion de Proust sur la lecture<sup>1</sup>, Italo Calvino énumère les raisons pour lesquel-

---

1. Italo Calvino, *Pourquoi lire les classiques*, Éditions du Seuil, coll. Points, 1996. Cette édition française diffère sensiblement du livre italien portant le même titre (*Perchè leggere i classici*, Mondadori, 1991).

3. LA GUERRE ECONOMIQUE sans  
merci entre les pays de la Communauté  
Européenne eux-mêmes et les pays de  
l'Est; entre l'Europe et les Etats-Unis ;  
entre l'Europe les Etats-Unis et le  
Japon. Cette guerre qui commande  
tout.





les il faut lire et relire les écrivains classiques ; ces raisons s'appliquent à Marx et rejoignent l'analyse que Jacques Derrida nous propose quant à une politique de la mémoire et de l'héritage.

Par exemple : « Un classique est une œuvre qui provoque sans cesse un nuage de discours critiques, dont elle se débarrasse continuellement ».

Mais aussi : « Un classique est un livre qui n'a jamais fini de dire ce qu'il a à dire ».

Ou encore : « Toute première lecture d'un classique est en réalité une relecture ».

Et enfin : « Toute relecture d'un classique est une découverte, comme la première lecture ».

Dans cet entre-deux de la lecture et de la relecture, Jacques Derrida insère cet événement qui ouvre « Spectres de Marx ». Ayant écrit ce titre, et seulement le titre, pour une conférence projetée, il relit *Le Manifeste du Parti Communiste* – plusieurs décennies après la première lecture – et redécouvre que la première phrase, le premier mot plutôt, est le mot *spectre*.

Ce n'est pas le lieu ici d'insister sur le statut *classique* de l'œuvre de Marx, sauf à montrer que ce statut est directement lié à l'espace *spectral* qu'ouvrent l'œuvre et l'héritage de Marx. Je voudrais explorer cet espace en me dirigeant successivement dans deux directions.

La première est celle indiquée par Jacques Derrida qui conduit vers la région des spectres, des fantômes qui hantent toute œuvre classique et plus particulièrement celles dont l'héritage a été « difficile ». Je n'explorerai d'ailleurs,

pour l'essentiel, que l'espace où certains spectres de Marx ont joué un rôle effectif déterminant et souvent désastreux, celui de l'économie et celui, adjacent mais tout à fait distinct, de ce qui s'efforce de fonder, mais sans y parvenir, ce qu'on peut appeler l'*ordre économique*.

La seconde explore une acception différente de la notion de spectralité – la décomposition optique de la lumière blanche –, appliquée à une œuvre écrite immense et complexe, articulée à de nombreuses activités organisatrices et militantes. Comment construire à partir de l'ensemble de ces traces écrites une inspiration, une provocation à penser et à agir dans un contexte social très différent ? Il se peut d'ailleurs que ces deux directions ne soient pas indépendantes mais, finalement, proches et convergentes.

### *Marx assassiné, Marx contemporain*

Si Marx peut évoquer le spectre d'Hamlet (du père), c'est parce que lui aussi a été assassiné. Assassiné et non pas seulement encombré par l'appareil critique qui, comme un nuage en effet, absorbe la virulence d'une pensée. Assassiné par beaucoup de prétendants à l'héritage, en particulier et d'une façon qui a valeur emblématique, par les économistes, organisés en colonie disciplinaire et par l'*effet de langage* qu'ils ont constamment déployé. Mais il faut ajouter : cet assassinat, Marx l'a provoqué en fondant et confortant un certain ordre économique (et technique) naissant au XIX<sup>e</sup> siècle. C'est dans ce sens que, parmi les multiples

spectres de Marx, il en est un qui est singulièrement important, car il porte le miroir de l'ordre économique contemporain. C'est ce spectre qui est resté entre vie et mort, comme un vampire menaçant mais aussi protégé par beaucoup d'héritiers.

La pensée de Marx a été dépecée et réduite par une appropriation abusive que résume l'expression *économie marxiste*. Le langage peut tuer la pensée neuve, en forçant à dire et à penser dans des termes convenus. Si, au XX<sup>e</sup> siècle, des auteurs divers (Musil, Barthes, Deleuze pour citer des approches différentes) ont accentué cette idée ancienne, c'est sans doute parce que, précisément dans notre siècle de pensée masse et de mass médias, ces effets linguistiques de conformité se sont accentués et diversifiés. Bien que dénoncés plus fortement, ils ne cessent de passer inaperçus ce qui assure leur efficacité.

Un seul exemple : une expression monstrueuse, inventée par les médecins au début du XX<sup>e</sup> siècle, celle de *sadomasochisme*. On est loin de l'économie marxiste mais l'effet de langage est de même nature : une discipline, à partir du camp retranché que constitue son territoire propre, est en mesure d'aller massacrer à l'extérieur de son champ des représentations nouvelles, simplement par des désignations, des assignations abusives. En faisant de Sade la lecture la plus superficielle et la plus fausse, en interprétant Masoch à contre sens, en opposant des auteurs – rapprochement pourtant impossible car ils ne sont pas dans le même espace – les médecins ont tenté de faire disparaître le « bloc d'abîme » que constitue l'œuvre de Sade derrière la vision

d'une pathologie sexuelle. Ils ont contribué à faire de Sade un spectre qui ne cessera plus de demander vengeance (cf. sur cette question G. Deleuze, en particulier sa préface à *La Vénus à la fourrure*). Heureusement, grâce à des interprètes attentifs – Blanchot en particulier – un autre spectre de Sade, sous cet amalgame vulgaire, ne cessera pas de nous parler.

Le même accouplement monstrueux et mortel a été réalisé contre Marx, cette fois par le travail des économistes, ou plutôt par le travail de la science économique, qui se présente par usurpation comme héritière de l'économie politique du XVIII<sup>e</sup> siècle. En se constituant au tournant du XX<sup>e</sup> siècle comme une discipline fermée (fermée par des frontières arbitraires, mais aussi fermée par sa technicité, abusive le plus souvent et qui lui donne l'apparence frivole et paradoxalement légitimante d'une science exacte), la science économique a produit un *effet d'éclipse*. Elle a fait disparaître l'économie comme *ordre*, comme *culture*, culture dominante des sociétés modernes.

Ce qui était au centre de l'économie politique, de Mandeville à Marx, en passant bien sûr par Smith, par ses disciples anglais ou français ou encore par cet économiste méconnu (car son œuvre d'écrivain a éclipsé son travail d'analyse) qu'est Thomas de Quincey, c'étaient des préoccupations géopolitiques : la *puissance* de l'État comme moyen de gagner la guerre ou de dissuader les ennemis, ou encore le commerce entre les nations comme substitut à la guerre (cf. sur ces questions les travaux de Michel Foucault et de François Fourquet). Même lorsque Marx entre dans la critique interne du système capitaliste et se réfère à la

pensée des économistes classiques anglais, il ne fait pas un travail d'économiste au sens de la science économique contemporaine, son analyse reste celle de la société globale.

C'est pourquoi rien n'est plus faux et pernicieux que l'opposition qui s'est établie entre la discipline économique du XX<sup>e</sup> siècle et la prétendue économie marxiste.

Ce découpage d'une économie marxiste s'est opéré au mépris de toute référence à la pensée politique et philosophique de Marx, le plus souvent dans l'ignorance complète de celle-ci. En revanche, cette économie a largement servi de caution aux régimes dits marxistes. L'affrontement des régimes a d'ailleurs conforté, en retour, celui des doctrines. Ainsi, la plupart des économistes ont découvert le domaine de leur discipline en passant d'abord sous une arche (une porte hors de ses gonds, désajustée, *out of joint*) faite de l'arc marxiste et de l'arc libéral avec une clé de voûte constituée par la notion de besoin (et de rareté). Sans voir que le premier arc n'était que la projection artificielle d'une pensée, celle de Marx, qui n'était pas *dans le plan* de la théorie économique, qui lui était incommensurable.

C'est en grande partie cette désarticulation qui a rendu l'héritage de Marx si difficile, presque impossible, le marxisme s'enfermant dans une opposition durcie et réductrice, les libéraux dans un rejet global et passionnel. Un tel héritage mis en suspens ou détourné par un spectre « officiel » – qui n'est pas sans évoquer l'héritage du féminisme dont la transmission reste encore difficile aujourd'hui – est précisément ce qui engendre l'*entre-deux* spectral.

A cet égard, l'effondrement des régimes « marxistes » a

pour effet bénéfique de débarrasser Marx de cette concrétion économique qui d'une part masquait et réduisait son œuvre et, d'autre part, servait d'appui, sous la forme d'une opposition factice, à l'économie libérale. C'est peut-être cela aussi la « fin de l'histoire », l'humour involontaire de la résurgence de Fukuyama (qui la distinguerait donc de l'émergence de ce même thème dans les années cinquante) : l'idéologie économique (libérale) n'a plus d'ennemis, même artificiellement construits, elle se retrouve dans sa nudité, sans le spectre à combattre qui lui permettait de mobiliser ses forces, affaiblie donc, orpheline et solitaire, menacée par son hégémonie même. Et du même coup, la dogmatique marxiste se défait, d'autres spectres surgissent, le spectre des interprétations peut enfin s'élargir.

Jusqu'à présent cependant, cette porte désarticulée a été à l'origine d'une tache aveugle à l'égard de l'économie comme culture, gardienne de la croyance qu'un prétendu ordre économique était juste, ou encore fatal. L'organisation concrète des champs disciplinaires a conforté cette éclipse : les économistes se gardent de se placer sur le terrain de l'équité, du politique, de la totalité sociale – ou alors ils importent (ce qui est pire) leur méthodologie réductrice sur ce terrain ; les sociologues ne s'aventurent pas, à de rares exceptions près, dans le champ économique, se limitant à ses marges ou encore en utilisant une démarche d'économie marxiste dont j'ai déjà dit qu'elle était une trahison/réduction de la pensée de Marx. Évidemment, heureusement, les champs disciplinaires ne réalisent pas une éclipse totale. Il existe beaucoup de penseurs hors

champ – G. Bataille, K. Polanyi, L. Dumont entre bien d'autres – qui ont proposé une vision de l'ordre économique, vision qui ne cesse de hanter les certitudes des représentations dominantes, qui constituent une « hantologie » de l'économie – avec ce paradoxe (apparent) que ce qui est « bien dit » par ces spectres reste maudit dans le discours qui prévaut.

Mais de quoi est fait aujourd'hui l'ordre économique, l'« horreur économique » ? Je me limiterai ici à évoquer brièvement quelques éléments parmi les plus significatifs et les plus activement hantés par les « spectres de Marx ».

Comment définir l'ordre économique ? C'est un ensemble articulé de pratiques (de travail, de consommation, d'usages...) de rapports sociaux forgés par ces pratiques, de discours et de représentations (mêlant savoirs et croyances). C'est en bref une *organisation* et une *vision* du monde, celui des pays industrialisés et du point de vue de ces pays principalement : ordre économique mondial, comme on dit. Ordre qui se nourrit du désordre : alors même qu'il était ébranlé au début des années soixante-dix, marquées par une interrogation forte sur les possibilités et les finalités de la croissance (le livre *Halte à la croissance ?* publié par le Club de Rome en 1972 a été le *best-seller* économique du siècle), la crise économique, en apportant le chômage, a fourni une caution nouvelle à la croissance et a sauvé l'ordre économique.

De cet ordre, je retiendrai d'abord un aspect qui illustre les capacités qu'il a de distordre des valeurs qui semblaient assurées : c'est l'acceptation, ou plutôt même l'exaltation

d'un *état de guerre permanent*, comme situation normale, voire idéale. Je répète ici des termes employés, étrange coïncidence, lors d'un précédent colloque auquel Jacques Derrida et moi-même avons participé, ainsi qu'un autre spectre de Marx évoquant « l'argent, matrice de toutes les perversions, destructeur de toutes les relations sociales. »

La guerre dont je parle, c'est, bien sûr, la guerre économique que se livrent les entreprises et les nations, guerre considérée comme légitime en dépit des misères et des drames qu'elle impose aux pays les plus pauvres et, de plus en plus, aux pays industrialisés eux-mêmes. L'ordre économique c'est d'abord cela, cette mobilisation interminable, cet *ordre de la guerre*, cet ordre idéalisé ou euphémisé en *modèle de la concurrence*.

L'Union européenne est certes une tentative de réduire la compétition entre les pays faisant partie de cette Union, mais c'est une tentative de portée très limitée. D'abord parce que l'armistice monétaire que constitue la monnaie unique conduit les pays, pour défendre les taux de change en vigueur, à accentuer encore les politiques de rigueur et de rigidité monétaire, à « épuiser la guerre » en quelque sorte avant cet armistice. Et cet armistice ne fait pas disparaître la compétition qui se transforme plutôt en un affrontement plus complexe mettant aussi en jeu les *territoires*, en l'absence d'harmonisation sociale dans l'espace européen.

Enfin, cette union a principalement pour but de concentrer la compétition mondiale selon trois pôles (européen, américain, asiatique). Pour beaucoup, il s'agit de faire l'Europe pour mieux poursuivre la guerre économique mon-

diale... L'horizon d'un monde livré à l'affrontement de toutes les formes de concurrence nous encerle si étroitement dans cette idéologie de la guerre interminable que nous ne la percevons même plus comme idéologie.

Ce n'est pas un retour au texte de Marx, à l'Internationale socialiste, qui peut faire brèche dans cet horizon, mais un retour à son « esprit », à sa force d'*injonction*. Un retour – je cite Jacques Derrida dans l'entretien qu'il a donné à Nadine Eghels – à « une certaine manière de refuser, de désobéir, de critiquer, de dénoncer mais aussi d'analyser, d'affirmer et de promettre... »

L'internationalisation du capital appelle un mouvement de pensée international – une nouvelle Internationale – et radical. Ou plutôt viral : ce sont les virus non-marxistes mais qui portent l'héritage de Marx, qui ont résisté aux vagues successives d'anti-marxisme et qui, après mutation, peuvent apporter la critique la plus décisive, la plus transformatrice.

Par exemple : infléchir le développement pour donner la première place à la formation, la santé, la recherche, la culture, l'aménagement des villes. Toutes ces fonctions essentielles, qui seules peuvent fonder une croissance durable, nécessitent l'invention de nouveaux dispositifs qui ne relèvent pas de la production et de l'échange marchands ou pas seulement d'eux.

Par exemple : combattre les inégalités massives – économiques mais aussi culturelles – entre les pays. Par la construction d'un espace social européen, l'aide aux pays les plus pauvres, l'ouverture aux pays les plus peuplés –

l'Inde et la Chine – dont l'économie, en se développant très rapidement, ne menace pas – comme on veut le faire croire trop souvent – d'appauvrissement les pays riches. A cet égard, l'organisation du commerce mondial (OMC) en se démarquant enfin, un peu, des règles du GATT directement inspirées des règles américaines, l'évolution récente des pratiques de la Banque Mondiale, sont des signes encourageants, bien que fort timides. Pour aller plus loin, je souscris sans réserve à la proposition très simple, presque évidente, de Jacques Derrida d'étendre le champ du droit international à l'essentiel, c'est-à-dire au champ économique et social mondial, au delà de la souveraineté des États. Même si les organisations internationales, dans le champ de la sécurité, de l'humanitaire, de la santé, du culturel, de l'environnement, rencontrent rapidement leurs limites, il reste scandaleux que le prétendu ordre économique mondial ne fasse l'objet que d'un faux semblant de débat dans des instances telles que le G7 ou le forum de Davos.

Autre question vive pour laquelle l'héritage de Marx est à recevoir : les transformations du travail et du chômage, ces mots à l'étrange étymologie et dont les acceptions actuelles n'apparaissent que tardivement – au XVI<sup>e</sup> siècle pour le premier et au début du XX<sup>e</sup> pour le second. Ces mots qui, eux aussi, piègent la pensée et ne permettent même plus à ceux qui sont victimes des transformations en cours d'exprimer leurs luttes et leurs souffrances. L'horreur économique redouble sa réalité par une privation symbolique, une privation de concept, comme le montre Viviane Forrester.

Beaucoup de notions et d'analyses marxistes restent actuelles dans ce champ : l'armée de réserve des travailleurs, l'augmentation de l'intensité capitaliste du procès de production réalisent ce qu'il avait annoncé. L'idée que les rapports sociaux de production constituent le lieu où s'origine une force *politique* révolutionnaire reste en débat et j'y reviendrai. C'est de cette idée qu'est né le syndicalisme révolutionnaire, tant décrié aujourd'hui, figurant même, peu après son centenaire, comme une tare française en Europe. Et pourtant, pendant le mouvement de décembre 1995, et plus récemment lors de grèves que l'on a qualifiées de « grèves par procuration », il semble bien que le politique soit plus dans la rue et dans l'organisation syndicale, aussi « spectrale » soit-elle devenue, que dans le camp retranché gouvernemental.

En revanche, c'est en retravaillant l'héritage marxiste que l'on doit aborder les transformations provoquées par une nouvelle révolution industrielle. La transformation, certains disent la disparition, du travail productif comme valeur, la question de la réduction de sa durée, problème majeur auquel l'Europe et la France en particulier, doivent faire face, la question surtout de la *désaffiliation* suscitent des débats passionnés et passionnants, tous hantés, à divers titres, par les spectres de Marx.

Robert Castel, Daniel Cohen, André Gorz, Jeremy Rifkin, Juliet Schor, parmi bien d'autres, permettent de penser notre temps après Taylor, après Ford. Notre présent est caractérisé par un effondrement brutal de la demande de travail non qualifié. Cette évolution est d'ailleurs en partie

provoquée par une demande pour certains services collectifs rendue non solvable car traditionnellement fiscalisée et donc freinée. Faut-il espérer que de cette crise émergeront les prémices d'un nouveau contrat salarial – c'est l'hypothèse de Robert Castel – ou craindre plutôt que le destin des victimes de cette désaffiliation soit déjà scellé et qu'ils seront les laissés pour compte d'une période de transition dont ils subissent toute la violence ?

Ce qui est certain par ailleurs, attesté par les données statistiques, c'est que les nouvelles formes de production provoquent des inégalités au sein de chaque groupe social, de chaque tranche d'âge, de chaque secteur. Même les lieux habituels de socialisation deviennent le siège d'« appariements sélectifs » entre personnes socialement proches. Les ségrégations observées dans le domaine de la production semblent ainsi à l'œuvre dans l'ensemble de la société. C'est donc une nouvelle cartographie sociale qui doit se substituer à la représentation en termes de classes sociales homogènes.

Enfin, il est difficile de ne pas évoquer ce qui se concrétise aujourd'hui au carrefour de deux perspectives que Marx a ouvertes : d'une part l'importance de la technique dont Marx a été véritablement le penseur, comme Kostas Axelos l'a montré<sup>1</sup> ; d'autre part, la marchandisation croissante des rapports sociaux.

L'empire de la technique sur le monde – en particulier de ce que j'ai appelé il y a une quinzaine d'années les télé-tech-

---

1. K. Axelos, *Marx, penseur de la technique*, Éditions de Minuit, 1961.

nologies – est une évidence dont les enjeux ne sont cependant guère éclairés par les discours multiples qu'elle suscite.

Ceux des responsables politiques ne cessent pas d'annoncer, de façon béate et bétifiante, que la crise peut être surmontée grâce à la technique, ceux des spécialistes creusent un dialecte autiste à propos des machines à communiquer, ceux à prétention sociologique ou philosophique développent le plus souvent des positions, des préjugés, « technophiles » ou « technophobes », et dans ce dernier cas, adoptent volontiers un ton apocalyptique.

Répetons le, en citant Jacques Derrida : « Marx est un des rares penseurs du passé à avoir pris au sérieux... l'indissociabilité originaire de la technique et du langage, donc de la télétechnique (car tout langage est une télé-technique) ». Et il est clair que l'interposition croissante de prothèses diverses et marchandes dans toutes les formes de communication atteste la justesse de ce qu'avait pressenti Marx.

*Voilà les lignes de force indiquées comme dans un spectre magnétique.* Mais ce qu'il faut maintenant analyser ce sont les effets de cette marchandisation quand elle s'infiltré dans les rapports les plus intimes, dans la production et la circulation des affects et des savoirs. Que penser de l'espoir de Marx de voir le travail productif se transformer progressivement en travail scientifique? Que devient la pensée quand les médias l'arraisonnent et imposent ce que Jacques Derrida a appelé la pensée « télé-prompteur »? Ou encore quand des dispositifs d'hypertexte et d'hypernavigation dans les réseaux informatiques favorisent des pensées prêt-à-porter, des pensées en kit, permettant même à des « au-

teurs » – on devrait plutôt dire des « assembleurs » – de produire des textes qu'ils n'ont même pas lus...

*Les deux formes de l'analyse spectrale*

Toute œuvre classique se présente comme un ensemble d'éléments complexes, imbriqués ou juxtaposés, complémentaires ou contradictoires. Et, selon le point de vue, le moment de lecture, tel ou tel aspect de l'œuvre fait signe, comme je l'ai dit en citant Italo Calvino, donne à l'œuvre une éternelle actualité.

Pour analyser cette complexité d'une œuvre, chacun d'entre nous utilise des dispositifs permettant de distinguer, de séparer, d'interpréter ce qui, issu du texte (émetteur) fait sens pour lui. De ces dispositifs je donnerai une image qui fournit une autre exploitation possible de la notion de spectralité. Il s'agit de l'image du prisme (ou du spectrographe) qui disperse la lumière blanche en un spectre de couleurs composantes.

Le spectre optique authentifie, identifie le corps émetteur (par exemple le sodium par sa fameuse raie jaune) mais il n'est pas le corps, il n'en est que la trace virtuelle : le spectre optique est aussi un spectre fantômatique.

En utilisant cette métaphore simple, il me semble que l'on peut distinguer deux familles d'analyses spectrographiques d'une œuvre.

L'analyse réductrice et « scientifique », cherchant la clôture et la cohérence de l'œuvre. L'analyse ouverte, inter-

minable, s'intéressant aux « trous », aux hésitations et aux contradictions de l'œuvre (spectropoétique). Analyse ouverte, permettant un véritable *héritage*. Qui n'est pas sans évoquer ce que dit Blanchot de la lecture (dans *L'espace littéraire*) : « Lire, ce serait donc, non pas écrire à nouveau le livre, mais faire que le livre s'écrive ou *soit* écrit – cette fois sans l'intermédiaire de l'écrivain, sans personne qui l'écrive. »

La première famille d'approches, appliquée à Marx, en fait un système clos, fini, pouvant donner naissance à des catéchismes parfois très pédagogiques (je pense aux textes, courts et clairs, de Lénine) ou au contraire à des exégèses infinies. Ils ont leur utilité – comme un arrêt sur image, pour découvrir une structure – mais ils constituent toujours aussi une réduction-trahison de l'œuvre. Trahison redoublée, devenant impardonnable, quand elle prétend s'appliquer programmatiquement à l'*action* (inutile de revenir sur les conséquences historiques de l'application du marxisme-léninisme).

Cette méthode n'est pas frappée d'immobilisme total – et c'est presque dommage : il suffit de déplacer le prisme pour faire apparaître un spectre différent, ou même d'interpréter d'autres composantes du spectre ; on pourra toujours ainsi « redécouper » Marx en ensembles nouveaux et cohérents. C'est ce qu'a fait Althusser, ce qu'ont fait les économistes, ce que font et feront d'autres encore.

A cette façon de faire, il ne faut pas opposer un rejet absolu – elle peut avoir une utilité partielle et momentanée – mais lui donner en revanche et absolument un sta-

tut précaire et finalement secondaire. D'autant plus que, dans le cas de Marx, il lui a donné *lui-même* ce statut. Blanchot le dit d'une phrase : « [L'œuvre de Marx] inclut... un mode de penser théorique qui bouleverse l'idée même de science... la science s'y désigne comme transformation radicale d'elle-même, théorie d'une mutation mise en jeu par la pratique, ainsi que, dans cette pratique, mutation toujours théorique. »

Les théoriciens du marxisme-léninisme, du moins certains d'entre eux, n'ont pas trahi Marx jusqu'à affirmer que ses écrits constituaient un programme à appliquer. Ils ont admis que seule une mise en œuvre du marxisme permettrait de penser la réalité sociale et de transformer, en retour, sa théorie. En revanche, sur un point essentiel de cette *mise en œuvre* – la classe prolétarienne et le « parti » qui la représente sont le moteur unique de cette dialectique –, ils ont figé irréversiblement la pensée de Marx.

Tout au contraire, l'autre famille de lectures de Marx reste fidèle à son « esprit ». Elle se reconnaissent très simplement par une impression initiale : la joie de retrouver une pensée neuve, active, virulente, ouverte... enfin héritable, sans doute parce que cette pensée a véritablement achevé le travail du deuil. C'est une joie que j'ai retrouvée dans des textes de sensibilité très différente, par exemple ceux d'Hanna Arendt, de Claude Lefort, de Maurice Blanchot, de Jean Baudrillard (*Le miroir de la production* a été pour moi un texte libérateur d'une certaine *doxa* marxiste instituant la classe ouvrière dans une vocation productiviste) et, bien sûr, celui de Jacques Derrida.

Je ne détaillerai, un peu, qu'un seul exemple d'une telle spectrographie ouverte. C'est celle que nous propose Miguel Abensour, à la suite d'un séminaire du Collège international de Philosophie<sup>1</sup>. Abensour *nous rend visible un nouveau spectre de Marx* en faisant un zoom, si je puis dire, sur un texte peu connu, peu cité, traité comme une étape dans la pensée, un manuscrit de 1843 publié seulement en 1927 sous le titre *Critique du droit politique hégélien*. Pourquoi ce texte a-t-il été presque totalement négligé ? En dehors de la raison d'une publication tardive, la raison principale est que ce texte permet plusieurs interprétations et que la plus simple, la plus cohérente, la plus systématique a prévalu. D'autant plus facilement que Marx lui-même a auto-interprété en 1859 le texte de 1843 d'une façon réductrice. Et même si, en sens inverse – l'analyse spectrale n'est pas simple – les textes de Marx de 1871 sur la Commune de Paris, sur ce qu'il appelle « le secret de la Commune », reviennent à la problématique de 1843. Ils y reviennent avec une tonalité plus ouverte, plus énigmatique : c'est l'énigme – qu'est-ce qu'une « vraie démocratie » ? quel est l'*esprit* de la démocratie ? – c'est cette dimension cachée, déniée même, mais *latente* dans l'œuvre de Marx, qui est réveillée, réinterrogée sous le choc de l'événement, l'événement irréductible à tout système de pensée.

Quel est l'enjeu de cette lecture de Marx fondée sur ce couple de textes de 1843 et 1871 ? Il est considérable et

---

1. M. Abensour, *La démocratie contre l'État, Marx et le moment machiavélien*, PUF, 1997.

directement imbriqué dans l'actualité. Pour le schématiser en quelques phrases : l'auto-interprétation de 1859, plus généralement la plupart des textes de Marx ont fondé l'idée que le politique n'est pas autonome, qu'il est inclus dans le rapport dialectique entre forces économiques et rapports sociaux de production, en bref dans l'infrastructure économique. C'est cela le spectre officiel de Marx quant à son analyse du pouvoir, de l'État, du politique. C'est cela la *doxa* économique, récitée interminablement, résumée dans quelques formules lapidaires et qui a fondé l'idéologie et la pratique des syndicats *révolutionnaires* et aussi des partis communistes. C'est d'ailleurs, on peut le noter en passant, ce spectre qui hante, sans qu'il soit jamais nommé, le livre de Michel Foucault, *Surveiller et punir*, qui dresse en quelque sorte un constat de décès, un permis d'inhumer pour la théorie marxiste officielle du pouvoir.

Le spectre « mineur » mis en lumière par Abensour est tout différent : il fonde l'« esprit » de la démocratie sur l'impératif d'autonomie, sur les conflits, tous les conflits – les divisions et les tumultes populaires, en écho à Montesquieu – et pas seulement les conflits de classes. Et son avènement doit aller de pair avec la disparition de l'État. Un tel spectre entre en résonance, plus ou moins complète, avec des pensées antérieures du politique (Machiavel, Spinoza, Montesquieu) et postérieures (Simmel, Arendt, Merleau-Ponty) ou encore contemporaines (Lefort, Rancière, Derrida).

Quant aux implications actuelles elles sont évidentes : quelles opportunités ouvrent le déclin relatif des pouvoirs

de l'État ? Mais aussi des organisations considérées naguère comme seules légitimement porteuses d'un mouvement révolutionnaire. Alors qu'aujourd'hui la désobéissance civique apparaît, à beaucoup, comme une incongruité, cette frilosité doit être confrontée à l'hypothèse esquissée par Marx que l'*insurrection continue contre l'État* est au principe de la vraie démocratie. Comment ne pas reconnaître aussi qu'aujourd'hui les luttes, les injonctions, doivent se déployer dans des lieux (la presse, les médias) ou sur des questions (l'armement, les drogues, les flux migratoires, le gouvernement des villes) pour lesquels la logique économique joue certes un rôle essentiel mais ni premier, ni déterminant en dernière instance. Ces questions ne doivent pas être réduites à la critique du modèle de la concurrence et de sa prétendue fatalité, mais déboucher sur des confrontations entre citoyens, entre citoyens, déboucher sur une *inquiétude* civile permanente.

Je voudrais, en conclusion, revenir sur la multiplicité des spectres de Marx. Abensour note leurs contradictions mais il le fait avec précaution, beaucoup de nuances, presque à regret. Il me semble plutôt que c'est le statut même de la contradiction, dans certains textes, qu'il faut mettre en question. Il y a des spectres de Marx *incompatibles*, juxtaposés ou disjoints et *c'est bien ainsi* dans la mesure où Marx est aussi un philosophe de l'action, de l'événement, dans la mesure où il y a un *héritage* à mettre en acte. Aucune pensée cloturée en un système, en un programme, ne peut s'affronter à l'action. L'action, comme le rêve, comme le théâtre quand il se veut lieu politique et non espace de re-

présentation, demande une atopie, une dyschronie dans lesquelles l'idée même du négatif de la contradiction est abolie. Il faut se réjouir de la contradiction qui troue l'espace de la pensée pour le coudre à l'espace de l'action.

Je voudrais le dire dans des termes qui me sont plus familiers, mais toujours proches de ceux de Jacques Derrida et de Blanchot (notamment quand ce dernier écrit : « [la parole de Marx]... ne porte plus un sens, mais un appel, une violence, une décision de rupture ». Ce sont des termes qui s'appliquent au sujet individuel mais il n'y a pas de sophisme de composition à les appliquer au peuple, au contraire même. Ce sont les termes de Georges Bataille dont l'« idée de politique sans emploi » me semble proche du « messianique sans messianisme » de Derrida. Les voici ces termes à la fois simples et forts et qui me serviront de conclusion : « Il se peut que nous trahissions ce qui, pour nous compte souverainement, si nous avons la faiblesse d'en décider "distinctement" : qui s'étonnerait que la liberté demande un saut, un arrachement à soi brusque et imprévisible, qui ne sont plus donnés à qui décide d'avance, à qui pense distinctement d'avance... »



## Quelqu'un s'avance et dit

Entretien avec Jacques Derrida

NADINE EGHELS : De quand date la publication de *Spectres de Marx* et comment le livre a-t-il été accueilli ?

JACQUES DERRIDA : Ce fut d'abord un texte « parlé », une conférence à l'ouverture d'un colloque. La publication se fit quelques mois plus tard, en 1993. Mais sait-on jamais comment un livre est « accueilli » ? Par qui, d'abord ? des acheteurs ou des lecteurs ? à quel rythme ? pendant combien de temps ? Pour les livres aussi, il faut parfois compter avec une juste anachronie. Le temps du livre peut-être un contretemps, un temps hors de ses gonds, « *out of joint* », comme dit Hamlet. Un livre n'est jamais contemporain de lui-même, de son apparition et

de sa parution. Je peux seulement vous dire ceci, qui est « objectif » : pour des raisons qui restent à analyser, et par comparaison avec la plupart de mes autres livres, celui-ci a été plus vite et plus largement, disons, diffusé, acheté et traduit. Je ne dis pas « lu ». Je suppose que cela signifie quelque chose. Quoi ? Eh bien, pardonnez-moi cette déroboade ou cette économie : la réponse est peut-être dans le livre. Elle prendrait trop de temps pour un entretien.

N. E. : Au moment où vous l'avez écrit, parlait-on déjà d'un « retour à Marx », ou du moins d'une relecture de son œuvre ?

J. D. : On n'en parlait pas du tout, mais ce livre est tout sauf un « retour à Marx ». La réaffirmation de l'héritage d'un certain Marx, d'un certain « esprit » de Marx, c'est dans ce livre un geste politique, une responsabilité qui ne consiste surtout pas à restaurer quelque « marxisme », à sauver ou à réhabiliter un disparu, mais au contraire à rester critique à l'égard de tous les dogmatismes qui se sont emparé de la tradition marxiste, et parfois même à s'opposer à une certaine *philosophie*, à une lecture seulement *philosophique* de Marx. Il faut dire aussi que, depuis l'effondrement de certains États soi-disant communistes, les études marxiennes tendaient le *plus souvent* (non pas toujours mais souvent) à un certain académisme. Elles se pressaient de neutraliser la virulence politique de Marx, l'urgence de ses injonctions révolu-

tionnaires, s'efforçant de le représenter, en un geste de réconciliation, comme un grand classique dont les cendres devaient rejoindre le Panthéon dans le canon des « grands-philosophes ». Mais il faut aussi rendre justice à quelques marxistes qui ont su résister à cette tentation. Certains solitaires ont continué à veiller et à travailler, à changer le terrain et à perturber le nouveau consensus, en un moment difficile, de façon courageuse, critique et novatrice.

N. E. : Comment peut-on expliquer l'actuel regain d'intérêt pour Marx ?

J. D. : Mais tout simplement, tout bêtement, si je puis dire, par ce qui se passe dans le monde. Et ce n'était pas si imprévisible. L'accès que j'y ai tenté privilégie aussi l'hypothèse d'un « travail du deuil », avec tous les paradoxes que la psychanalyse nous enseigne ou dans lesquels elle s'embarrasse parfois à ce sujet (culpabilité, triomphe maniaque ou mélancolie, idéalisation, intériorisation, ventriloquie, etc., tout un théâtre !). Le fantôme n'est-il pas alors plus « présent » et plus obsédant que le vivant ? J'ai essayé d'élaborer ces hypothèses en posant la question d'un deuil « politique » et de la mettre à l'épreuve d'une analyse de la phase actuelle (géopolitique, géo-économique, télé-techno-médiatique, etc.). Ce « travail du deuil » n'est pas seulement celui des « marxistes » ou des sociétés dites « communistes », il tourmente aussi les pires adversaires du communisme, les croisés de l'anti-

marxisme, les grands prêtres du néo-libéralisme économique. Les chantres du triomphe final du marché capitaliste ont perdu leur « ennemi », leur fantasme ne fait plus le plein. Cette épreuve difficile appelle des réajustements périlleux. Une de mes questions fut celle-ci : comment transformer le discours, le discours psychanalytique en particulier, qui en général concerne des individus, pour analyser une phase de deuil « mondial », voire une mélancolie géopolitique ? Quels sont les signes à interroger, notamment dans la « crise » (qui est plus qu'une crise) que traverse aujourd'hui ladite « mondialisation » (du marché et du reste), mondialisation qui d'ailleurs ne se mondialise pas mondialement, si je puis dire, ni également pour tout le monde, ce qui rend aussi suspecte cette nouvelle notion et la rhétorique qui l'exploite. J'essaie de mettre tout cela en « tableau » dans ce que j'ai surnommé les « dix plaies » du nouvel ordre mondial. J'ai d'ailleurs joué, aussi sérieusement que possible, à mettre en scène le nombre 10 : les dix plaies, le Décalogue ou les dix Commandements, la table des dix catégories d'Aristote, les dix fantômes entre Stirner et Marx. La dizaine organise tout. La figure du Dix devient une sorte de personnage et je me demandais si Jean-Pierre Vincent n'allait pas lui donner une sorte de chair allégorique ou de voix sur la scène : « Apparition du Dix, le fantôme de Dix s'avance masqué : "Je suis ton Dix, Suis-moi !" ». Tout en convoquant beaucoup de fantômes, de revenants, d'esprits, cet essai réveille aussi ceux qui obsédaient Marx lui-même, un Marx qui fut d'ail-

leurs un grand admirateur de Shakespeare. Si bien que ce livre est aussi, et peut-être d'abord, tourné vers Shakespeare, *Timon d'Athènes* et *Hamlet*. Un autre personnage, un autre revenant, à côté du vieux « Dix », ce serait la Table, la figure de la Table. Nous en parlerons peut-être, et du fait qu'elle parle aussi.

N. E. : Ce livre s'inscrit-il en rupture ou en continuité par rapport à vos précédents ouvrages ?

J. D. : Je n'y perçois en tout cas ni rupture théorique ni changement politique. Je m'en explique en partie dans le livre : mes références à Marx, en tous cas en dehors de l'enseignement, restaient jusqu'ici, il est vrai, rares, discrètes, indirectes. Surtout quand j'ai commencé à publier, au moment où, dans mon milieu intellectuel, le marxisme était très puissant. Pour des raisons à la fois théoriques et politiques graves, je croyais alors ne devoir ni céder à l'orthodoxie ni l'attaquer de front, depuis ce qui risquait d'être interprété comme une autre orthodoxie. Il m'a semblé que, dans l'urgence politique d'aujourd'hui, au contraire, il fallait prendre une nouvelle responsabilité. A cet égard, oui, il y a un changement. Il tient au temps et au contretemps politiques. Mais malgré cette nouvelle forme de prise de parole, malgré un discours apparemment plus direct, plus transparent, je crois qu'une profonde continuité logique et même thématique lie ce livre à tous ceux qui l'ont précédé. Il y a des spectres partout, dans mes textes, depuis des décen-

nies. La spectralité y a toujours été, comment dire, un sujet de réflexion (sans miroir, comme les fantômes!), et un sujet appelé par son nom...

N. E. : Dans certains passages, l'écriture semble destinée à la profération plutôt qu'à la lecture. Cela tient-il uniquement au fait qu'il s'agissait d'abord d'une conférence ?

J. D. : Même quand mes textes ne sont pas des conférences, ils privilégient le ton de l'adresse, de l'interpellation, de la parole vive qui tente de tenir compte de la situation et du destinataire supposé, *ici maintenant*. Il est vrai que cette fois la mise en scène du théâtre lui-même, si je puis dire, le théâtre dans le théâtre (philosophique ou politique), c'est l'enjeu même de l'adresse, le mouvement et la motivation de l'apostrophe : l'interpellation, la provocation. Le concept de spectre irradie de lui-même une intensité scénique, il est immédiatement théâtral. Il parle et fait parler tout le monde, il nous ventriloque comme nous respirons. Non seulement à cause de la référence à Shakespeare, au théâtre dans le théâtre de *Hamlet*, mais parce que tout l'espace théâtral semble appartenir à la spectralité. Il relève de sa logique, comme les personnages, les acteurs et leurs voix qui sont à la fois visibles et invisibles, ici et là, là et ailleurs, paraissant et disparaissant dans leur apparition même, en chair et sans chair, présents d'une présence qui n'est pas la leur, une présence à la fois sensible et insensible, incorporelle et incarnée, etc... Cela dit, s'il y a bien une théâtralité im-

médiate et immanente du fantôme, et si ce livre est en ce sens « théâtral », il n'a pas été écrit, vous le savez bien, « pour le théâtre ». Même si on peut être sensible à sa théâtralité intrinsèque, et dans cette mesure même, jamais je n'aurais imaginé qu'un jour des fragments en seraient portés sur un plateau, dans le « vrai » théâtre du dehors. Mais ce que j'écris, il est vrai, se construit souvent délibérément comme une scène, avec ses actes, son rythme, son espacement ou sa spaciosité, la multiplicité des voix. Ces voix répondent souvent, directement ou indirectement, en chœur ou dans la dissonance, à l'injonction d'un spectre, ne serait-ce que dans la figure, au moins, du penseur ou du poète avec lequel je m'explique, si je puis dire. Dans *Spectres de Marx*, pour ne prendre que cet exemple, la question du fétichisme de la marchandise privilégie la théâtralité dans l'écriture mais aussi dans l'objet de la description : cette fameuse Table dont parle Marx, ce personnage, cette marionnette folle ou têtue se dresse et se met à danser quand elle devient valeur d'échange ou marchandise. Elle échappe à son créateur et à son utilisateur. Marx est lui aussi traité comme un personnage de roman-ciné-théâtre familial – qui nous revient aujourd'hui avec sa vie privée, ses pères symboliques, son frère ennemi Stirner, etc. ; il se débat, dans *Le 18 Brumaire*, avec tous les théâtres révolutionnaires antérieurs, leurs personnages, leurs masques et costumes, de 1789 à 1848, en attendant la Commune. Il y a là un chœur, des narrations, des prédictions, un prélude, des entrées en scènes, des sorties, des dé-

noeuements attendus ou inattendus, un suspens, toute une dramatisation...

N. E. : Dès l'ouverture du livre, le ton est donné : « Quelqu'un s'avance et dit... ». Ce pourrait être là une définition de l'acteur.

J. D. : J'ai en effet privilégié les éléments les plus théâtraux. D'abord en m'avançant moi-même comme un autre, dès le premier mot, comme ferait une sorte de personnage fictif, la figure figurée sous le masque d'une hypothèse, moi comme « quelqu'un qui s'avance et dit... ». Je l'ai fait plus d'une fois, encore dernièrement dans *Le monolinguisme de l'autre* (« Imagine-le, figure-toi quelqu'un... qui viendrait te dire : ... "Je n'ai qu'une langue, ce n'est pas la mienne" »). Puis dans le texte de Marx, j'ai peut-être sélectionné les épisodes les plus dramatiques, le soliloque tumultueux, si on peut dire, de l'*Idéologie allemande*, l'altercation avec Stirner par exemple, la lecture des deux Révolutions françaises comme des échecs, sans doute, mais aussi comme des « répétitions générales », avant la Première : des répétitions du passé (grec ou latin, jusque dans les masques et les costumes – et c'est l'échec, la comédie formelle), mais aussi la répétition en vue de la Révolution à venir, l'anticipation d'une Commune qui réussirait, d'une révolution sociale effective, etc...

N. E. : Comment avez-vous réagi à la proposition de Jean-

Pierre Vincent de faire de *Spectres de Marx* le point de départ de son spectacle ?

J. D. : J'en ai été surpris et reconnaissant, sans avoir aucune idée de ce qu'il allait faire. J'ai été très étonné lorsque j'ai lu le texte final du dispositif théâtral. Mais j'ai tout de suite pensé que ce *Karl Marx Théâtre inédit* était, de la part de Vincent, un geste fort et courageux, une initiative théâtrale et politique, une chance mais aussi une nécessité... le « bon contretemps », le contretemps qu'il faut, comme il se doit, au théâtre et en politique... On l'attendait sans s'y attendre...

N. E. : Dans votre livre vous citez Shakespeare, dans le spectacle c'est *Hamlet* (ou plutôt les Hamlet ou les Ophélie, la problématique est celle d'une génération) qui convoque Derrida. A partir de ce renversement, le propos philosophique prend vraiment corps sur la scène du théâtre.

J. D. : J'ai parfois pris plus de plaisir à me laisser provoquer par *Timon d'Athènes* ou par *Hamlet* que par tel ou tel texte philosophique, parfois même par Marx... « *The time is out of joint* », cette phrase si souvent traduite de mille façons, cette sentence presque intraduisible, c'est une parole singulière dans la bouche de Hamlet en un moment unique, mais aussi, à la fois, une ruée de questions qui ne laisse pas la pensée en repos : sur le temps et le contretemps, la présence du présent, l'histoire et le destin, la faute et l'héritage, la justice, l'ordre...

N. E. : C'est pourtant de Marx qu'il est question...

J. D. : Sous le regard spectral de Marx, de tous ses spectres et de ceux qu'il annonça, à l'écoute de sa parole (« Un spectre hante l'Europe, le spectre du communisme », dit l'ouverture du *Manifeste*...), j'ai tenté de poursuivre autrement une longue trajectoire dont les spectres ont habité la cartographie. Ils sont partout dans ce que j'écris depuis trente ans. Coïncidence : j'ai même joué dans *Ghost Dance*, un film de Ken McMullen, le cinéaste anglais. C'était en 1982 et Marx était déjà un personnage, la référence majeure du film. Certaines scènes furent tournées près de sa tombe au cimetière de Highgate, sous son regard, si je puis dire, devant son buste théâtralisé. Entre Londres et Paris, la Commune n'était pas loin. J'y jouais un professeur à qui une jeune étudiante (Pascale Ogier) vient demander s'il croit aux fantômes. La question était prescrite dans le scénario mais j'ai improvisé la réponse. Elle fut gardée par McMullen. Cette improvisation filmée rappelait au théâtre des fantômes toute la modernité des images et du « virtuel », le cinéma, la télévision, la photographie... Le fantôme n'est pas étranger à la technique, et s'il appartient au passé, il est aussi une promesse, il est promis à l'avenir qu'il promet.

N. E. : C'est la première fois que l'un de vos textes sera joué au théâtre.

J. D. : Oui, certains d'entre eux ont été « mis en voix »,

comme on dit, parfois par des acteurs mais aucun n'avait été mis en scène, je veux dire sur ce qu'on appelle couramment une scène de théâtre...

N. E. : N'avez-vous jamais eu envie d'écrire pour le théâtre ?

J. D. : Une envie sourde sans doute, à laquelle j'ai dû chercher des alibis, des substituts, des travestissements. J'ai un rapport difficile avec le théâtre, tel qu'il existe, une sorte de réticence (j'ai essayé de m'en expliquer dans certains textes sur Artaud, Genet ou Mallarmé). Peut-être au nom d'un non-théâtre, peut-être aussi en rêvant d'un autre théâtre, d'un autre engagement du corps, d'un autre corps-à-corps...

N. E. : Comment expliquez-vous ce frémissement actuel autour de Marx ?

J. D. : A un tel « frémissement », qui n'est d'ailleurs pas seulement français, on pourrait trouver plus d'une explication passagère. A ce qui vient de plus loin qu'un frémissement il faut des causes plus profondes, en vérité sismiques et géopolitiques. D'autres analyses seraient donc nécessaires. J'ai essayé, dans *Spectres de Marx*, de situer tout ce qui fragilise la rhétorique du néo-libéralisme, et parfois la rend indécente jusqu'à l'obscénité : quand elle feint de céder à l'euphorie, quand elle célèbre avec des accents jubilatoires le lien entre le marché et la démocratie. Pour les nouvelles analyses et les nouveaux en-

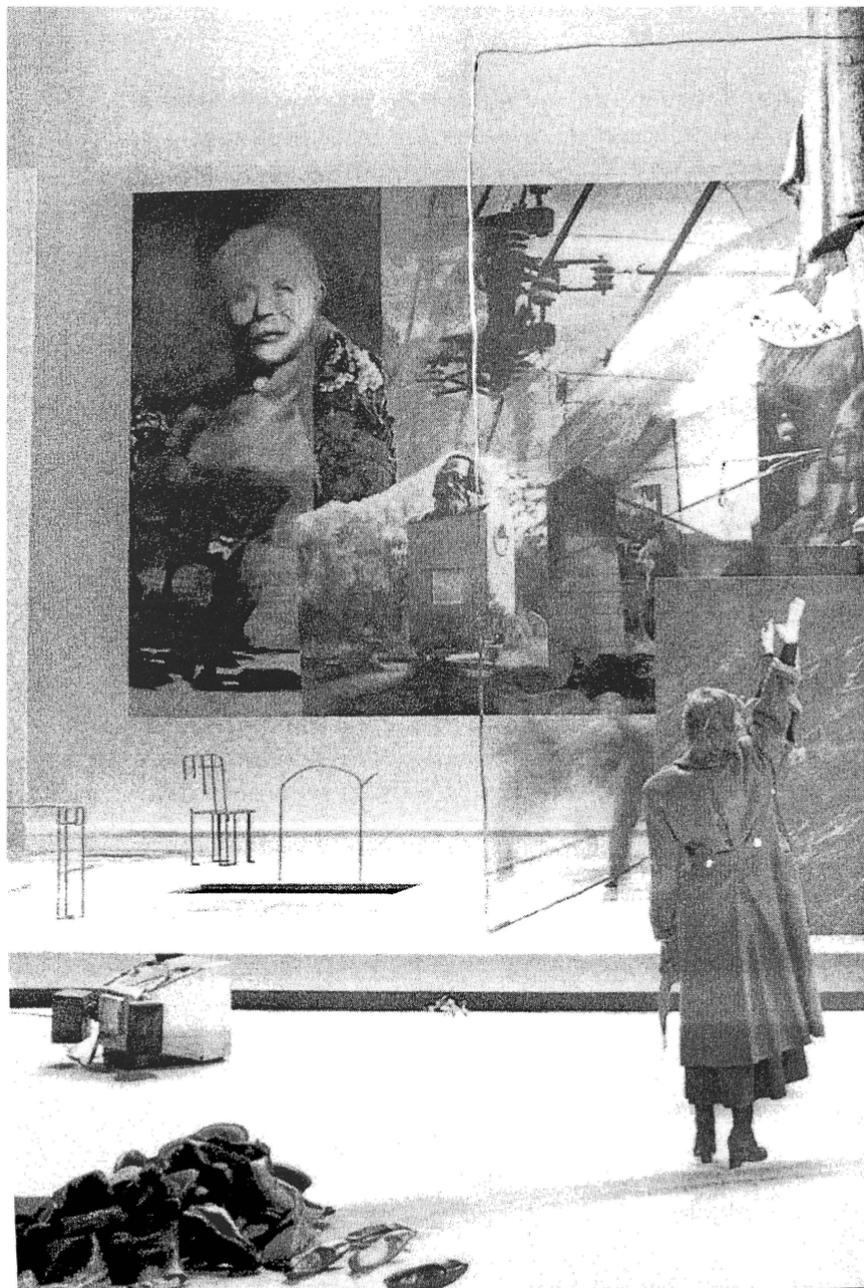
gagements qui nous attendent, pour l'avenir, donc, il n'est pas question d'un « retour à Marx » – qui d'ailleurs n'aurait jamais intéressé ni Marx ni les marxistes lucides – mais peut-être a-t-on quelque chose à attendre ou à apprendre d'un certain « esprit » de Marx, d'une certaine manière de refuser, de désobéir, de critiquer, de dénoncer mais aussi d'analyser, d'affirmer et de promettre. Question de justice aussi, et même, au-delà du vieux théâtre et de la vieille imagerie révolutionnaire, au-delà des représentations du grand soir, le gage d'autres révolutions...

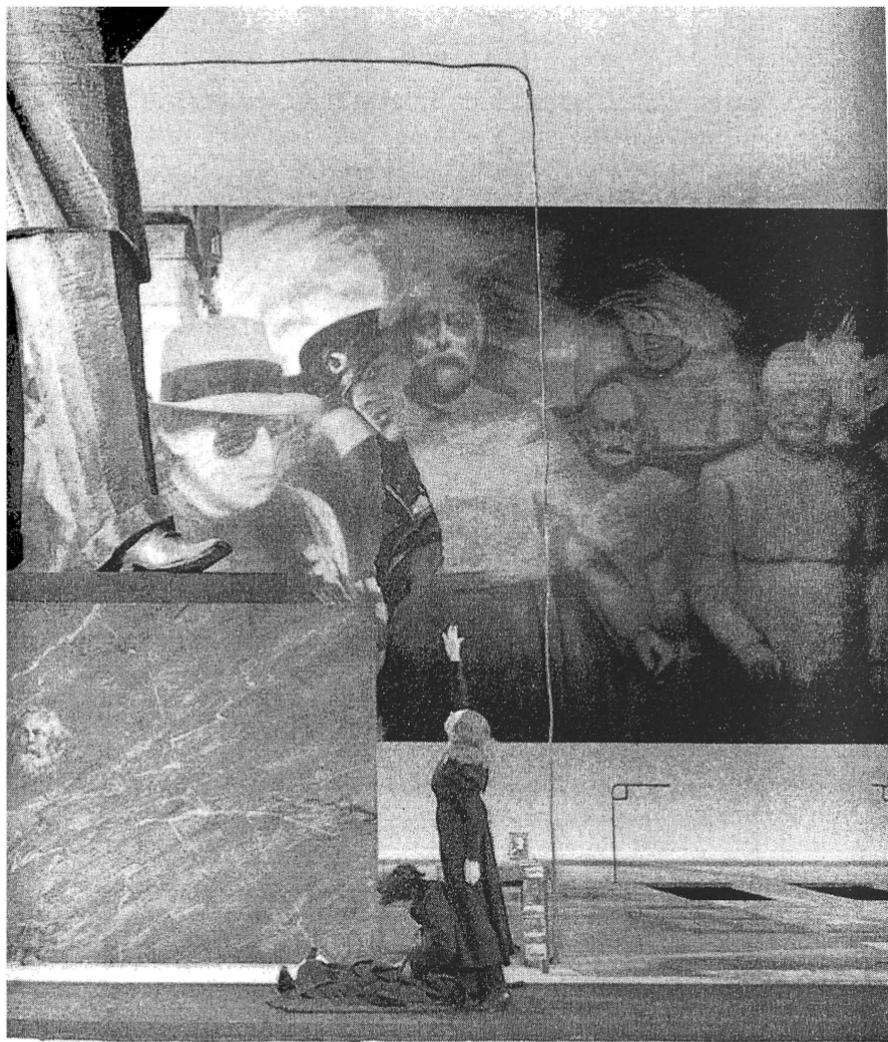
N. E. : C'est aussi notre démarche : pas un spectacle sur Marx, mais un voyage aller-retour, vers Marx et puis vers nous.

J. D. : Le titre, *Karl Marx Théâtre inédit*, traduit bien ce qui sans doute m'orientait aussi dans *Spectres de Marx* : non pas la remise en scène de Marx pour une nouvelle représentation, non pas un nouveau « théâtre marxiste » mais une autre alliance entre le théâtral et le politique. C'est une vieille histoire, vous le savez, mais elle n'est pas sans avenir, si le théâtre transforme son rapport à l'autre scène politique, s'il devient lui-même, au-delà de la représentation, un nouvel espace politique. Non pas simplement *contre* la représentation politique traditionnelle, par exemple la représentation parlementaire et tout ce qui s'articule avec elle (les partis, les syndicats, etc., qui doivent rester vivants) mais autrement et de

façon tout aussi indispensable. Que désormais le théâtre se laisse affecter par ce qui arrive mais aussi affecte et *fasse arriver* : non par des *œuvres* théâtrales inédites qui dormiraient en bibliothèque, mais par une façon inédite de *faire du théâtre*, une autre façon du jouer, d'*opérer* la mise en œuvre, de *faire* le théâtre. Sur la scène du monde, il faudra bien jouer Marx, encore, bien le jouer, il faudra le jouer autrement. L'inédit nous attend, là même, répétons-le, où nous ne savons plus à quoi nous attendre...

*Propos recueillis par Nadine Eghels*





# KARL MARX

## THÉÂTRE INÉDIT

### *Textes de*

William Shakespeare, Jacques Derrida, Karl Marx, Bernard Chartreux

### *Un essai théâtral imaginé par*

Jean Paul Chambas, Bernard Chartreux,  
Hélène Fabre, Eleonora Rossi, Jean Pierre Vincent

*Mise en scène* Jean Pierre Vincent

*Dramaturgie* Bernard Chartreux

*Décor* Jean Paul Chambas

*Costumes* Raoul Fernandez

*Lumière* Alain Poisson

*Son* Philippe Cachia

### *Assistants*

*Mise en scène* Eleonora Rossi

*Décor* Carole Metzner

### *avec*

Anne Caillère, Eric Elmosnino, Hélène Fabre,  
Malik Faraoun, pensionnaire de la Comédie Française,  
Christine Fersen, sociétaire de la Comédie Française,  
Eric Frey, pensionnaire de la Comédie Française,  
David Gouhier, Fabrice Michel, Jérémie Oler,  
Anne-Sophie Robin, Veronika Varga

### *Production*

Nanterre Amandiers, Comédie Française, Jeune Théâtre National

## Notre voyage au pays des spectres

Extrait d'un entretien  
avec Jean-Pierre Vincent

NADINE EGHELS : Comment ce projet s'est-il élaboré ?

JEAN-PIERRE VINCENT : Tout a commencé avec la lecture de *Spectres de Marx* de Jacques Derrida. L'emprise que ce livre a exercé sur moi m'a tout de suite alerté sur une possibilité théâtrale, à partir d'une indication de Derrida : Marx est pour nous un spectre, qu'il rapproche de celui de *Hamlet*. Le spectre du père de Hamlet disait à son fils « Venge-moi », et d'une certaine façon cet autre fantôme (le vieux lion enragé) nous exhorte encore, nous aussi, de « faire quelque chose », afin de retrouver une prise sur le monde (et en particulier une prise entre le théâtre et

le monde, le politique). Le rapport entre le spectre de *Hamlet* et celui de Marx est devenu théâtralisable à partir du moment où nous l'avons inversé : dans son livre, Derrida cite Hamlet, dans notre spectacle c'est Hamlet qui cite Derrida... Il ne s'agit pas de monter *Hamlet*. Nous en utilisons quelques fragments comme matériau de travail, dans le désordre, qui servent de clés (tout comme dans le livre de Derrida) pour ouvrir des portes vers d'autres spectres. Derrida montre que Marx a beaucoup parlé de spectres, surtout dans *Le Capital*. Le cœur, le centre du travail de Marx a consisté à aller au-delà des apparences, au-delà de la réalité palpable et des interprétations de « bon sens ». C'est autour de cette notion de spectre, intensément théâtrale, que s'est tracé peu à peu notre itinéraire. Nous sommes retournés vers Marx en partant d'aujourd'hui et de la génération des 25-30 ans, les actuels Hamlet et Ophélie, qui se trouvent vivre dans une époque « hors de ses gonds » (*out of joint*, comme dit Hamlet), sans avoir les moyens ni les outils pour le prendre en main. Ceux de notre spectacle ressentent le besoin d'aller visiter et interroger les spectres, et en particulier celui-là.

N. E. : Ce spectacle qui se construit de toutes pièces pourrait aussi restituer au théâtre sa valeur d'outil critique, de lieu d'émergence et d'expression des questions qui sont les nôtres aujourd'hui.

J.-P. V. : Pour parler de ces questions au théâtre, il s'agit

d'inventer une forme spécifique, telle qu'il n'y ait qu'au théâtre qu'on puisse le dire comme cela. Ni le cinéma, ni le roman, ni la thèse, ni l'essai, ni le journal ne peuvent produire ce sentiment de révélation proprement théâtrale qui prend corps à travers des acteurs et des spectateurs, dans un espace-temps donné.

En fait, la relation à la théâtralité est multiple. Les rapprochements entre Marx et Shakespeare sont nombreux. Derrida en indique un, entre spectre de Marx et spectre de *Hamlet*. Mais dans la vie même de Marx et de sa famille, se dessine une relation constante à Shakespeare, auteur connu par cœur, présent dans le quotidien comme dans l'écriture. Nombreuses sont les citations de Shakespeare dans l'œuvre de Marx, par exemple dans les *Manuscrits de 1844*, ou dans *Le Capital*. Marx connaissait aussi parfaitement une bonne partie de la *Divine Comédie* de Dante.

Entre les Ophélie et les filles de Marx s'établit un passage naturel par le thème du suicide. Comme Ophélie, deux des filles de Marx se sont suicidées, la troisième est morte d'un cancer à l'âge de trente-neuf ans. Plusieurs lignes directrices du spectacle se sont construites autour de ces assonances réelles entre Shakespeare (*Hamlet*, *Timon d'Athènes*) et la famille de Marx, en particulier ses trois filles, c'est-à-dire ses héritières, orphelines si vivantes qu'elles se sont tuées.

En ce qui concerne la parole de Derrida, il faut rappeler que *Spectres de Marx* n'a pas été écrit seulement pour être lu, mais pour être prononcé. C'était au départ une

conférence. Il y a bien sûr des parties purement spéculatives, trop abstraites pour donner matière à théâtre. Mais d'autres passent de l'exposé universitaire subjectif à une sorte de profération, le style quitte alors le terrain de l'analyse pour aller vers l'incarnation. Beaucoup de textes récents de Derrida relèvent de la « parlerie » ; d'une parlerie dionysiaque, d'une pensée en paroles qui tourne en spirale vers le cœur d'un sens. Les textes que nous avons retenus ont une pulsion, une scansion qui ne demandent qu'à prendre consistance sur le grand plateau de Nanterre.

Ce spectacle « à large spectre » ne s'adresse pas aux spécialistes de Marx, mais à tous les habitants de la terre aujourd'hui et, comme dirait Derrida après Jean Genet, à ceux qui sont déjà morts et à ceux qui ne sont pas encore nés. C'est une machination théâtrale – incluant tragédie et comédie – des questions que chacun se pose en son for intérieur ou dans des cercles restreints, que beaucoup cherchent à exprimer de façon maladroite dans des manifestations de protestation. C'est un coup de reins théâtral pour résister, dans un monde capitaliste qui connaît une accélération vertigineuse et dans lequel l'être humain se perd. Nous pourrions, dans ces conditions, chercher d'autres sujets, qui justement échapperaient à ce damné « capital ». Mais non, nous voulons aller affronter la bête. Sur son terrain, avec nos armes.

*Propos recueillis par Nadine Eghels*

# Manquements du droit à la justice

(mais que manque-t-il donc

aux « sans-papiers » ?)

Jacques Derrida

L'an dernier, je me rappelle un mauvais jour : j'avais eu comme le souffle coupé, un haut le cœur en vérité, quand j'ai entendu pour la première fois, la comprenant à peine, l'expression « délit d'hospitalité ». En fait je ne suis pas sûr de l'avoir entendue, car je me demande si quelqu'un a jamais pu la prononcer et la prendre dans sa bouche, cette expression venimeuse, non, je ne l'ai pas entendue, et je peux à peine la répéter, je l'ai lue sans voix dans un texte officiel. Il s'agissait d'une loi permettant de poursuivre, voire d'emprisonner, ceux qui hébergent et aident des étrangers en situation jugée illégale. Ce « délit d'hospita-

lité » (je me demande encore qui a pu oser associer ces mots) est passible d'emprisonnement. Que devient un pays, on se le demande, que devient une culture, que devient une langue quand on peut y parler de « délit d'hospitalité », quand l'hospitalité peut devenir, aux yeux de la loi et de ses représentants, un crime ?

Nous sommes ici, ce soir, dans un théâtre : pour manifester, et pour agir en parlant – comme on fait au théâtre, direz-vous. Mais les théâtres aujourd'hui, certains théâtres du moins sont, de plus en plus, heureusement, *eux-mêmes*, c'est-à-dire plus que des théâtres (phénomène qu'il faut saluer, comme on doit saluer le courage et la lucidité des directeurs de théâtre et des artistes qui prennent ainsi leurs responsabilités). Certains théâtres (les Amandiers, la Cartoucherie) sont aujourd'hui des lieux où mieux qu'ailleurs, exemplairement, on témoigne en agissant.

On ouvre ainsi à la parole juste et à l'urgence de la solidarité un espace public, mais aussi un asile, au moment où tout se ferme ailleurs, où chaque porte se verrouille, chaque port, chaque aéroport resserre les mailles de ses filets, où les États-Nations d'Europe, à commencer par la France, transforment leurs frontières en nouveaux rideaux de fer. Les frontières ne sont plus des lieux de passages, ce sont des lieux d'interdiction, des seuils qu'on regrette d'avoir ouverts, des limites vers lesquelles on se presse de reconduire, des figures menaçantes de l'ostracisme, de l'expulsion, du bannissement, de la persécution. Nous habitons désormais des abris sous haute surveillance, des quartiers de haute sécurité – et, sans oublier la légitimité de tel ou

tel instinct de protection ou besoin de sécurité (énorme problème que nous ne devons pas prendre à la légère, bien sûr), nous sommes de plus en plus nombreux à étouffer et à avoir honte d'habiter ainsi, de devenir les otages des phobiques qui mélangent tout, exploitent cyniquement la confusion à des fins politiques, ne savent plus ou ne veulent plus distinguer entre la délimitation d'un chez-soi et la haine ou la peur de l'étranger – et ne savent plus que le chez-soi d'une maison, d'une culture, d'une société suppose aussi l'ouverture hospitalière.

Je pensais en arrivant à ce mot singulier de *représentation*. Et aux lieux de la représentation dans un pays comme celui-ci. Au moment où, en ce monument sacré de la représentation nationale que devrait être un Parlement, une majorité de représentants, des députés en l'occurrence, vient de donner (hier, avant-hier) le spectacle à la fois consternant et inquiétant d'une démagogie xénophobe, répressive, électoraliste, s'inventant des boucs émissaires pour s'exonérer d'une politique catastrophique et d'une impuissance flagrante, pressée de voler des voix imaginaires à Le Pen, au moment où cette « représentation » nationale, donc, donne un spectacle aussi attristant, c'est dans certains théâtres, heureusement, dans ces lieux dits de représentation que, sans représentation et sans démagogie, des hommes et des femmes peuvent se rassembler, citoyens ou non, français et étrangers, pour poser les problèmes dans leur lumière la plus crue, et répondre aux vraies exigences de la justice.

Nous sommes ici pour cela, pour manifester et agir

d'abord en parlant. Cela veut dire élever la voix pour les « sans-papiers », bien sûr, en faveur des « sans-papiers » et en signe de solidarité avec eux : *pour eux* en ce sens, mais non pas *pour eux* au sens de *à leur place*. Ils ont parlé et ils parlent pour eux-mêmes, nous les entendons, eux, eux-mêmes, et leurs représentants ou avocats, leurs poètes et leurs chanteurs. Parler ici, cela veut dire que les « sans-papiers » ont droit à la parole : nous sommes là pour les entendre et les écouter nous dire ce qu'ils ont à nous dire, pour parler avec eux, et non seulement, donc, pour parler d'eux ou à leur place.

Mais comme on parle d'eux, depuis quelques mois, et sous ce nom étrange, « sans-papiers », comme on en parle, d'eux, à la fois mal, insuffisamment et trop pour ce qu'on en dit, la question se pose. Que dit-on et que veut-on dire quand on dit « sans-papiers » ? Il sont « sans... », dit-on. Que leur manque-t-il donc, à ces « sans-papiers » ?

Que leur manque-t-il selon le pouvoir d'État français et selon toutes les forces qu'il représente aujourd'hui ? Mais, et c'est tout autre chose, que leur manque-t-il aujourd'hui à nos yeux à nous, à nous qui tenons à marquer notre solidarité et notre soutien à tous les « sans-papiers » victimes des législations en vigueur, des polices d'hier et de demain ?

Je ne sais pas qui a inventé cette locution, « sans-papiers », et comment s'est peu à peu installée, pour se légitimer ces derniers temps, la terrifiante expression de « sans-papiers ». Il y a eu là tout un processus, tantôt lent et insidieux, tantôt explosif, brutal, accéléré comme une charge de police dans une église. Cette terrifiante habitude qui a acclimaté

ce mot dans notre lexique mériterait de longues analyses. Ce qu'on appelle, en un mot, *un* « sans-papiers », on suppose qu'il manque de quelque chose. Il est « sans ». Elle est « sans ». Il lui manque quoi, au juste ? Lui ferait défaut ce que ledit papier représente. Le droit, le droit au droit. On suppose que le « sans-papiers » est finalement « sans droit » et virtuellement hors la loi. En lui contestant la normalité et l'identité civique, on n'est pas loin de lui contester l'identité tout court. On dirait qu'il lui manque plus que quelque chose de déterminé, une chose entre autres : il est nu et exposé, sans droit, sans recours, en défaut de l'essentiel. Sans rien. Ce qui lui manque, en vérité, ce manque qu'on lui impute et qu'on veut sanctionner, qu'on veut punir, ne nous le cachons pas, et je voudrais le montrer en me servant à dessein de ce mot très précis, c'est une dignité. Le « sans-papiers » manquerait de dignité. Quelle dignité ? De quoi un « sans-papiers » est-il indigne ? Et pourquoi un « sans-papiers » est-il supposé indigne ? Pourquoi, au nom de quoi lui refuse-t-on la dignité ? Car la loi et la police française ne se contentent pas de maltraiter les « sans-papiers », de les contraindre à s'entasser dans des lieux à peine habitables, avant de les concentrer dans des sortes de camps de triage, des camps de « transition », de les pourchasser, de les expulser des Églises et du territoire, de les traiter souvent au mépris des droits de l'homme, je veux dire précisément des droits garantis par la convention de Genève et par la convention européenne des droits de l'homme (art. 3), au mépris desdits droits de l'homme et au mépris de la dignité humaine – qui leur est, je le dis en pesant ces

mots, littéralement déniée, explicitement refusée. On refuse cette dignité à ceux qu'on accuse (je cite ici un texte ancien mais actuel et sur lequel je vais m'arrêter un instant) de se montrer « indigne(s) de vivre sur notre sol ».

Avant de parler de ce manque supposé, de ce défaut qu'on voudrait punir comme une faute, il faudrait parler des manquements à la justice dont ce pays est en train de se rendre gravement coupable. De plus en plus gravement auourd'hui, depuis qu'une législation plus répressive que jamais est en cours d'adoption au Parlement. Il faudrait parler des manquements à la justice à l'endroit des étrangers, plus précisément à l'endroit de ceux qu'on appelle donc étrangement les « sans-papiers », qu'on désigne et tente de circonscrire ainsi pour les réduire par l'expulsion accélérée. N'oublions pas qu'au moment même où, lors d'un débat autour de ces terribles projets de loi, la gauche parlementaire était ou bien absente sur les bancs de l'Assemblée nationale, ou bien discrète et en retrait dans son opposition, sans véritable proposition d'alternative cohérente sur ce sujet, eh bien, un charter de plus s'envolait de Roissy ; c'était le 33<sup>e</sup> depuis l'accession ou le retour au pouvoir de Chirac, Juppé, Debré (je préfère citer ces trois noms : en concentrant les accusations contre Pasqua ou Debré, qui les méritent bien, certes, on risquerait en effet d'exonérer toute la majorité, voire une grande partie de l'opposition – qui se paie quelquefois de mots plus généreux mais reste en fait, oui, *en fait*, solidaire de la politique répressive en cours).

Avec la violence qui accompagne cette politique répres-

sive, ces manquements à la justice ne datent pas d'aujourd'hui, même si nous sommes à un tournant original et particulièrement critique de cette histoire. Ils datent d'au moins un demi-siècle, depuis la veille de la guerre, bien avant la fameuse ordonnance de 1945, quand les motifs d'un décret-loi de mai 38, dans un langage qu'on retrouve aujourd'hui dans toutes les rhétoriques politiciennes, prétendait, je cite, « ne pas porter atteinte aux règles traditionnelles de l'hospitalité française ». Le même texte, simultanément, argumentait comme aujourd'hui, et de façon, j'y viendrai, aussi peu convaincante, pour rassurer ou flatter les fantasmes d'un électorat et déclarait, je cite (c'est en 1938, au moment de l'arrivée encombrante de certains réfugiés au faciès ou à l'accent jugés parfois caractéristiques, et que Vichy ne va pas tarder à renvoyer dans les camps et à la mort que vous savez ; comme tous ceux qui leur ressemblent, ces discours nous rappellent aujourd'hui, dans leur anachronie même, à une sorte de veillée pré-« vichyste ») :

« Le nombre sans cesse croissant d'étrangers résidant en France [c'était déjà un mensonge, et plus encore aujourd'hui que jamais : l'immigration n'a pas augmenté depuis 20 ans, et toutes les études sérieuses montrent que, même du point de vue strictement économique, même si on voulait se confiner dans le calcul de l'intérêt économique, en particulier, la proportion d'étrangers en France ne constitue en rien une menace ou un désavantage, au contraire] impose au gouvernement... d'édicter certaines mesures que commande impérieusement le

souci de la sécurité nationale, de l'économie générale du pays et de la protection de l'ordre public. »

Et dans le même texte où, encore une fois, l'on rassemble et fournit toutes les armes auxquelles ont eu recours, dans leur guerre contre les immigrés, toutes les législations françaises, la même rhétorique tente de faire croire que ne sont frappés d'une répression légitime que ceux qui n'ont pas droit à la reconnaissance de leur *dignité* tout simplement parce qu'ils se seraient montrés *indignes* de notre hospitalité.

Je cite encore un texte qui préparait en 1938, comme aujourd'hui, une aggravation du dispositif législatif dans une atmosphère de veille de guerre. Voici ce qu'il disait sous une forme de dénégation évidente, dans l'insolente forfanterie narcissique et patriotarde que nous reconnaissons bien :

« Il convient d'indiquer dès l'abord... que le présent projet de décret loi ne modifie en rien les conditions régulières d'accès sur notre sol, ... il ne porte aucune atteinte aux règles traditionnelles de l'hospitalité française, à l'esprit de libéralisme et d'humanité qui est l'un des plus nobles aspects de notre génie national. »

Ces dénégations soulignent bien que tout cela ne va pas de soi et font bien penser en effet à un réel manquement à l'hospitalité. Or voici que le même texte, dont la résonance est d'une étrange actualité, accuse tous ceux qu'on s'apprête à frapper de s'être montrés « indignes », c'est le mot, « indignes », de notre génie de l'hospitalité, « indignes et de mauvaise foi ». On dirait aujourd'hui qu'au regard

de la loi en passe d'être aggravée, les « sans-papiers » sont sans *dignité* parce qu'ils sont *indignes* de notre hospitalité et de *mauvaise foi*. Ils mentent et ils usurpent et ils abusent. Ils sont coupables. Je lis ce texte de 1938 où l'on reconnaît déjà toute la logique et la rhétorique du pouvoir d'aujourd'hui :

« Cet esprit de générosité [le nôtre, bien sûr] envers celui que nous nommerons l'étranger de bonne foi trouve sa contrepartie légitime dans une volonté formelle de frapper désormais de peines sévères tout étranger qui se serait montré indigne de notre hospitalité [...] S'il fallait résumer, dans une formule brève, les caractéristiques du présent projet, nous soulignerions qu'il crée une atmosphère épurée autour de l'étranger de bonne foi, qu'il maintient pleinement notre bienveillance traditionnelle pour qui respecte les lois et l'hospitalité de la République, mais qu'il marque enfin pour qui se montre indigne de vivre sur notre sol, une juste et nécessaire rigueur. »

Depuis l'époque où furent tenus ces propos d'une hypocrisie (d'une mauvaise foi, justement) qui serait comique si elle n'était terrifiante, juste avant la guerre, il y eut l'Ordonnance de 45, qui prévoyait déjà, au chapitre III des *Pénalités*, de lourdes peines pour les étrangers en situation irrégulière (on ne disait pas encore « sans-papiers » à l'époque) ou pour quiconque aidait ces étrangers indésirables ; au chapitre dit *De l'expulsion*, toute une série de mesures préparait celles qu'on est en train de renforcer ou de réactiver ; depuis cette époque, les conditions de l'hospitalité en France (immigration, asile, accueil des étrangers en

général) n'ont cessé d'empirer et de ternir, jusqu'à nous faire honte, l'image dont feint de se réclamer le discours patriotique de la France des Droits de l'homme et du droit d'asile. L'année dernière, des observateurs neutres ont même pu parler d'une « année noire » du droit d'asile en France.

Quand on entend parler de ce qui *manque* aux « sans-papiers », il faudrait donc d'abord parler des manquements de l'État Français, de la France et de sa représentation étatique, de ses *manquements* à la justice au nom d'un droit qui sous le nom de loi Pasqua améliorée, aiguisée, plus offensive encore, est en train d'empirer et de muter en loi Debré : manquements à la justice au nom d'un droit ou d'un appareil législatif qui est en train de se doter d'une machine Pasqua avec embrayage automatique et Debré de plus, d'un dispositif destiné à discriminer, filtrer, poursuivre, expulser plus efficacement que jamais. Et ce manquement à la justice s'accompagne généralement d'une bonne conscience arrogante, sous prétexte que quelque chose manque aux « sans-papiers » qui les priverait du droit de demeurer dans ce pays où pourtant la plupart d'entre eux vivent paisiblement et travaillent durement depuis longtemps.

Commencerions-nous donc à nous habituer à cette expression, le « sans-papiers » ? non pas à ce que quelqu'un perde ses papiers, ce qui peut arriver à tout le monde, mais que quelqu'un devienne et soit tenu pour *un* « sans-papiers », un être « sans-papiers », un sujet « sans-papiers », comme si l'être « sans-papiers » définissait et épuisait la définition de son être dans la société, dans une société qui se

sent autorisée à le pourchasser impunément dès lors que son être est un être « sans-papiers », dans une société xénophobe qui se sent autorisée à l'exclure, à l'expulser, à le priver à son tour des droits élémentaires ?

De quels papiers s'agit-il ? L'expression est étrange, à la fois inquiétante et de plus en plus familière. On ne sait pas si c'est un adjectif, un attribut ou un nom, qu'on le prononce au singulier ou au pluriel. On peut être un « sans-papiers », une « sans-papiers », des « sans-papiers », une multitude indistincte, voire une communauté internationale de « sans-papiers » (car vous savez qu'en France les « sans-papiers » sont de toutes les nationalités, citoyens ou non de tous les pays). Et en disant cela, les « sans-papiers », on pourrait entendre déjà se lever l'appel, celui auquel nous répondons peut-être ce soir : « “sans-papiers” de tous les pays, unissez-vous », ou mieux : « aux “sans-papiers” de tous les pays, unissons-nous ». Ou encore « nous sommes tous des “sans-papiers” », ou bien, « nous sommes tous des “sans-papiers” français ».

Non, hélas, nous ne sommes pas tous des « sans-papiers » français en France. Les « sans-papiers » en France forment une catégorie bien déterminée de personnes soumises à une discrimination inadmissible, à une injustice criante, à une répression et à une violence auxquelles nous savons, nous qui sommes ici, qu'il faut répliquer, à la fois par l'analyse, par la protestation et par la lutte.

Je répète donc ma question : commencerions-nous à nous habituer à cette expression « l'être “sans-papiers” » ? à la situation, au statut sans statut du « sans-papiers » ? L'expres-

sion est française, purement française, c'est un idiome. Quelqu'un dans un journal, avant hier, notait à juste titre que nous appartenons désormais à une société du « sans » : des « sans-abri », des « sans emploi », des « sans logis », des « sans diplôme », des SDF (sans domicile fixe) qu'on abrège plus volontiers aujourd'hui en S. Le « sans-papiers », ce n'est pas « l'homme sans qualité », au sens de Musil, mais il faut se demander ce qui arrive à une société quand elle définit l'origine de tous ses maux (car c'est un peuce qu'on voudrait nous faire croire aujourd'hui) par le « sans » des autres, de ceux qui sont privés de ce dont elle pense qu'on doit être pourvu.

Si l'expression « sans-papiers » est sans doute un idiome français, il nous faut néanmoins préciser deux choses à son sujet : d'une part, le symptôme est universel et d'abord européen, c'est le mal de tous les pays « riches » et « néolibéraux » qui, au gré des besoins de leur économie, accueillent ou laissent venir depuis des pays économiquement moins favorisés, le plus souvent des ex-colonies, une main d'œuvre qu'ils exploitent jusqu'au jour où une autre conjoncture, à la fois économique, politique, idéologique, électorale, commande un autre calcul et organise une politique d'allergie raciste, de xénophobie protectionniste, de traque et d'expulsion, au mépris de tous les principes proclamés haut et fort par les politiciens et les rhéteurs de la démocratie et des droits de l'homme – à gauche et à droite. Il n'est pas de pays ou d'État-nation au monde aujourd'hui, et surtout dans les pays capitalistes riches, où ne se développe cette politique de fermeture des frontières, cette mise

en hibernation des principes de l'asile, de l'hospitalité à l'étranger – juste bonne pour le moment où « ça va bien » et où « ça sert », c'est « bien utile » (entre l'efficacité, le service et le servage).

Au moment où, depuis quelques décennies, une crise sans précédent de l'État-Nation jette sur les routes des millions de personnes en vérité déplacées, ce qui reste d'État-Nation se crispe souvent dans une convulsion national-protectionniste, identitaire et xénophobe, une figure à la fois ancienne et renouvelée du racisme. Il y a un mot pour « sans-papiers » dans chaque culture état-nationale. Aux États-Unis, par exemple, on dit « *undocumented* », et on organise des chasses aux « *illegal immigrants* ». Pour parler sérieusement du problème des « sans-papiers » français, pour lutter avec conséquence contre ce qui est, ne l'oublions jamais, une tragédie humaine singulière, chaque fois singulière, touchant des hommes, des femmes, des enfants en perdition, et simultanément un phénomène général, le symptôme exemplaire de ce qui arrive au champ géopolitique de ce qu'on appelle la mondialisation du marché sous hégémonie néo-libérale, il faut donc prendre en compte et les situations singulières, *et* le cas particulier de la France, et encore le contexte politique européen (ce qu'on fait ou veut faire de l'Europe, des accords de Schengen, par exemple, encore inappliqués en France, d'ailleurs) *et* d'un monde en prétendue « mondialisation ». Ce concept de mondialisation ou de « globalisation » devient aujourd'hui, du reste, le dernier lieu commun des pires confusions, voire des mystifications calculées.

Pour ce qui se passe ici maintenant, en France, aujourd'hui, je rappellerai des choses bien connues, sans doute, mais qu'il convient d'avoir toujours présentes à l'esprit.

Il faut dénoncer d'abord un projet de loi qui, sous prétexte de proposer un ensemble législatif plus équilibré et prétendument plus humain, sous prétexte de résister à l'extrémisme d'une extrême droite qu'on essaie de séduire et de concurrencer en même temps, sous prétexte de ne plus prôner l'immigration-zéro pour s'en prendre seulement à l'immigration clandestine, sous prétexte d'accorder des cartes de séjour renouvelables d'un an à certaines catégories d'étrangers (parents d'un enfant français, conjoints de Français), sous ces prétextes de pure façade, la nouvelle législation introduira, quand la loi sera votée au retour du Sénat, un grand nombre de mesures d'une exceptionnelle rigueur et d'une violence sans précédent. Elles concernent les étrangers qui, même s'ils résident en France depuis plus de quinze ans, y travaillant, y vivant, etc., n'ont pas régularisé leur situation ; ceux-là pourront être expulsés : après quinze ans de séjour ! Et ceci à la faveur de la plus scandaleuse et sinistre des confusions entretenues par un pouvoir triste, déprimé, déprimant, désespéré, désespérant.

Ce pouvoir se cherche des alibis au moment où son impopularité atteint des seuils catastrophiques, où l'échec de sa politique, notamment en matière d'emploi, devient spectaculaire et où il ne lui reste plus qu'à flatter le pire chez ses électeurs. Cette confusion est à la fois sinistre dans sa grossièreté et criante dans son hypocrisie : c'est la confusion entre les « sans-papiers » et les clandestins.

Est-il nécessaire de rappeler ici que les « sans-papiers » ne sont pas clandestins ? Que la plupart d'entre eux travaillent et vivent, ont vécu et travaillé au grand jour pendant des années ? Comme on l'a souvent fait remarquer, c'est l'iniquité de la répression gouvernementale à l'égard des « sans-papiers » qui souvent crée de la clandestinité là où il n'y en avait pas. Dans un débat à l'Assemblée, un député de la fraction la plus dure de la majorité a même obtenu qu'on renonce à cette régularisation au bout de quinze ans en abusant de cette confusion et il a été suivi lorsqu'il a déclaré : « En aucun cas la situation d'un étranger clandestin ne doit être régularisée ». En aucun cas ! ose-t-il dire.

Un projet gouvernemental déjà très cruel a donc été alourdi par de nombreux amendements comme celui qui porte à deux ans la durée d'un mariage avec un Français ou une Française pour la seule obtention d'une carte de séjour temporaire. Vous savez aussi que la criminalisation de ceux qui manifestent de l'hospitalité envers les « sans-papiers » s'est également aggravée. On a osé parler officiellement l'an dernier, je le disais en commençant, de « délit d'hospitalité », on a même emprisonné pour cela. Eh bien, désormais les « hébergeants », comme on dit maintenant en montrant du doigt ces criminels en puissance, les hôtes, ceux qui croient devoir offrir l'hospitalité, voilà qu'ils seront non seulement « fichés » mais plus durement poursuivis que jamais. Toute personne invitant un étranger chez elle devra signaler son départ dans les huit jours à la police. Comment un citoyen de ce pays pourrait-il ne pas avoir honte d'une telle législation ? honte de la majorité

des représentants qui la votent ? et honte, surtout, d'une opposition qui ne s'y oppose pas avec la vigueur requise, qui ne s'engage pas solennellement et clairement à remettre en question, de façon très précise, le jour venu, une telle politique ? Témoignages et analyses, d'autres ont parlé ou vous parleront mieux que moi de cette tragédie – mondiale, européenne ou française. Je me contenterai pour conclure de rappeler quelques évidences – quant à ce qui se passe et quant à ce qu'il faudrait faire, me semble-t-il. Quant à ce qui se passe, bien entendu, il faut, sans oublier la singularité du mal, savoir que l'analyse et les luttes doivent être à la fois mondiales, européennes, nationales et locales. Des analystes sérieux l'ont montré, il est vain de croire qu'on va arrêter certains flux migratoires mais il est aussi vain de croire que ces flux peuvent dépasser certaines limites et surtout sont dangereux ; il est stupide et choquant d'ignorer, même du point de vue de l'intérêt national de la France et de la francophonie culturelle, que nous n'avons pas seulement des devoirs, des devoirs de reconnaissance à l'égard de ceux qui choisissent notre pays, notre culture et notre langue (souvent pour nous avoir déjà aidés alors qu'ils étaient durement colonisés par la France, et par exemple pendant les deux guerres mondiales), mais que leur choix est une chance pour nous. Certains de nos voisins ont eu l'intelligence de la comprendre, cette chance, et de l'accepter : par exemple, tout près de nous en Europe, les Portugais, les Espagnols et les Italiens viennent d'opérer des régularisations massives. Sur le fond de ces analyses et de ces luttes mondiales, il ne faut jamais oublier que la

politique actuelle de répression en France, ce n'est pas seulement un manquement à une tradition d'honneur et à des droits, ce n'est pas seulement une ignominieuse trahison, c'est aussi un mensonge et une grossière mystification, la réponse à un danger imaginaire qui sert seulement d'alibi commode à un échec politique de fond. Cet échec, il faut aussi le dire, n'est pas seulement celui de l'actuelle majorité. Qu'il s'agisse du chômage croissant, qu'il s'agisse d'une économie de marché ou d'une spéculation dont la dérégulation est une machine à produire de la misère, de la marginalisation, qu'il s'agisse d'un horizon européen commandé par des calculs simplistes, par une fausse science économique et une folle rigidité monétariste, etc., par un abandon de pouvoir entre les mains des banques centrales, de tous ces points de vue, il faut savoir que la politique à l'égard des « sans-papiers » et de l'immigration en général est une diversion électoraliste, une opération « bouc émissaire », une misérable manœuvre pour grappiller des voix, une petite et ignoble surenchère pour battre le Front National sur son propre terrain. Et n'oublions jamais que si les premières victimes de cette stratégie de faillite sont nos amis, nos hôtes, les émigrés et les « sans-papiers », ce qui est mis en place par le gouvernement est un système policier d'inquisition, de fichage, de quadrillage (sur les territoires français et européen). Cette machine menace toutes les libertés, les libertés de tous, celles des « sans-papiers » et celles des « non-sans-papiers ».

Pour riposter, je crois qu'il faut analyser le processus et lutter sur plusieurs fronts, simultanément ou successive-

ment. Ne pas oublier les enjeux mondiaux et européens, bien sûr, mais savoir que cette politique contre les « sans-papiers » n'est qu'une pièce dans le dispositif général d'une politique qu'il faut donc combattre en tant que telle.

Nous devons sans doute aider nos amis « sans-papiers » de façon individuelle, locale, jour après jour, avec tous les soutiens matériels ou symboliques, financiers, juridiques ou légaux dont ils ont besoin. Beaucoup le font, dans les théâtres, les églises, les commissariats et les tribunaux ; il faut les remercier, mais ils ne sont pas assez nombreux.

Nous devons aussi, comme certains d'entre nous l'ont fait, défier le gouvernement en nous déclarant prêts à juger nous-mêmes de l'hospitalité que nous voulons apporter aux « sans-papiers », dans les cas que nous jugeons appropriés, avec notre conscience de citoyens et, au-delà, notre attachement à ce qu'ils appellent sans y croire les « droit de l'homme ». C'est ce qu'on appelle aux États-Unis la « désobéissance civique » par laquelle un citoyen déclare qu'*au nom d'une loi plus élevée* il n'obéira pas à telle ou telle disposition législative qu'il juge inique et coupable, préférant ainsi la délinquance à la honte, et le prétendu délit à l'injustice.

Enfin, au cours de toute sorte de manifestations et de déclarations publiques, il me semble qu'il faut aussi lutter pour changer un jour la loi ; car c'est la seule perspective qui permette d'espérer sérieusement un jour faire plus et mieux que résister empiriquement au coup par coup et interminablement. En vue de changer un jour la loi, inscrivons donc cette grande question, dans toute son envergure

politique, au centre des enjeux électoraux des prochaines échéances. Exigeons en particulier des partis dits de gauche qu'ils soient conséquents avec leurs principes et ceux dont ils se réclament dans leurs déclarations. Exigeons qu'ils fassent donc autre chose que modérer modérément, avec un discours foncièrement homogène à celui de la majorité, les outrances de l'actuelle majorité à laquelle ils prétendent s'opposer. Dans le temps qui nous sépare des prochaines élections législatives, exerçons des pressions, posons des questions, exigeons des réponses précises, et que des engagements soient pris pour une autre politique, une politique véritablement autre, à la fois intelligente et généreuse, qui lave la honte et l'infamie des lois actuelles, une politique de l'étranger, un droit des étrangers qui ne soit pas un manquement à la justice.

Il faut faire que nous puissions enfin vivre, parler, respirer autrement. Il faut que nous puissions retrouver le goût d'habiter une culture, une langue et un pays où l'hospitalité enfin ne soit plus un crime, dont la représentation nationale ne propose plus de punir l'accueil de l'étranger, et où personne n'ose parler encore de « délit d'hospitalité ».

*Transcription d'une intervention improvisée,  
le 21 décembre 1996, au Théâtre  
des Amandiers lors d'une manifestation  
de soutien aux « sans-papiers ».*



## Table

Avant-propos .....	5
Marx, c'est quelqu'un, <i>Jacques Derrida</i> .....	9
Décomposition spectrale, <i>Marc Guillaume</i> .....	29
Quelqu'un s'avance et dit, <i>entretien avec Jacques Derrida</i> .....	53
Notre voyage au pays des spectres, <i>entretien avec Jean-Pierre Vincent</i> .....	69
Manquements du droit à la justice, <i>Jacques Derrida</i> .....	73