

Jacques Derrida et le messianisme sans Messie

vendredi 24 février 2006, par [BENSAÏD Daniel](#) (Date de rédaction antérieure : 2001).

Le « royaume des taupes » est aussi celui des morts. Comme le roi assassiné, qui hante les nuits du royaume du Danemark, la taupe est un esprit, ou un spectre ? Une apparition messianique ?

« *Le revenant va venir. Il ne saurait tarder. Comme il tarde.* » [1]

Le « royaume des taupes » est, en langage populaire, le domaine des morts. L'univers de Derrida est hanté de messies et de spectres, de taupes revenantes ou surgissantes, qui répondent à l'attente impatiente d'une apparition. Dans « l'ouverture messianique à ce qui vient », leur venue assouvit une soif de justice et accomplit une promesse d'émancipation. Elle est la manifestation d'un « messianique sans messianisme ». Apparaît ainsi ce « concept étrange » du messianique - ou de la « messianicité » [2]. Il signifie l'indestructibilité ou l'indéconstructibilité de l'idée de justice, et renvoie à l'expérience toujours recommencée de la promesse : « L'appel messianique appartient en propre à une structure universelle, à ce mouvement irréductible de l'ouverture historique à l'avenir [3]. »

A la différence du messianisme théologique, ce messianique se présente non comme une catégorie religieuse, mais comme la structure profane d'une expérience historique. Sous sa forme révolutionnaire, il évoque l'urgence et l'imminence, mais aussi - « paradoxe irréductible » - « une attente sans horizon d'attente ». A l'opposé de toute effusion romantique, Derrida insiste sur « la sécheresse quasi athée » de ce messianisme sans messie, conçu comme un travail de laïcisation, tremblant « au bord de l'événement ». Contrairement au commentaire pourtant subtil de Fredric Jameson sur les *Spectres de Marx*, qui confond diverses formes de millénarisme, ce messianique se distingue radicalement de toute positivité utopique. Pour Jameson, le messianisme reste une variété singulière d'espérance qui « fleurit dans les périodes de désespérance absolue », comme après l'apostasie de Sabbataï Tsevi, ou dans les années quatre-vingt, après l'obscurcissement des attentes révolutionnaires [4].

Il n'y a pourtant, souligne Derrida, rien de plus éloigné de l'utopie que la messianicité ou la spectralité : « Alors que Jameson s'obstine à traduire ce que je dis du messianisme en utopisme », la messianicité est « tout, sauf utopique ; elle se réfère, dans chaque ici et maintenant, à la venue d'un événement éminemment réel et concret ; rien de plus "réaliste" et "immédiat" que cette appréhension messianique [5]. » On ne saurait être plus explicite. Cette opposition fait clairement écho à ce qui différencie le Messie selon Benjamin de l'Utopie selon Bloch. : « Aucunement utopique, conclut Derrida, la messianicité nous intime d'interrompre le cours ordinaire des choses, ici et maintenant. »

Distincte du messianisme religieux, elle n'en soulève pas moins la vaste et inéluctable question de la religion qu'on ne saurait, aujourd'hui moins que jamais, éluder sans quelque impardonnable frivolité : « Tout ce que je range dans la rubrique du messianique sans messianisme est inconcevable sans la référence aux mouvements révolutionnaires qui interrompent non seulement les états de conservation, mais aussi les processus de réforme [6]. » Résolument optimiste, cette notion de messianicité ne relève aucunement de la nostalgie d'un passé perdu, pas plus qu'elle ne manifeste

une passivité résignée devant les menaces du futur.

Bien que la distinction entre utopie et messianisme paraisse fermement établie chez Benjamin, Derrida n'en tient pas moins à souligner sa différence : « Je ne pense pas que la continuité entre ce que j'essaie de faire et le motif benjaminien soit déterminante. » Il revendique ainsi l'originalité de sa notion de messianique sans messianisme. Elle est « de son cru ». Elle n'appartient pas au registre de Benjamin. Elle marque une rupture et une orientation. Il ne s'agit nullement d'une version affaiblie de messianisme théologique, d'une force messianique affaiblie, mais d'une structure autre.

Pourquoi conserver malgré tout, au risque de fâcheux malentendus, cette notion de messianique et de Messie ? C'est que l'événement majeur, qui a nom « Marx », est apparu dans une culture et dans une tradition où le Messie signifie quelque chose dont on ne saurait se défaire à bon compte. Quoique l'on fasse, cette histoire unique a eu lieu : « Une promesse messianique d'un type nouveau aura imprimé une marque inaugurale dans l'histoire. » Aussi, gardons-nous « une dette ineffable et insolvable envers l'un des esprits qui se sont inscrits dans la mémoire historique sous les noms propres de Marx et du marxisme [7]. »

Une dette messianique ! Dans le sillage de Derrida, Françoise Proust concevait le messianique non comme institution, mais comme passion, comme « la passion messianique d'un monde juste » ; comme un droit inconditionné, comme une exigence immédiate de justice, ici et maintenant. Il ne s'agit en aucun cas pour elle d'un idéal utopique ou chimérique à atteindre, mais d'une idée qui exige d'être pratiquée, d'un « comportement sans finalité » ou d'un « bouger sur place » : ni militaire, ni militante, cette passion rejoint l'esprit de résistance qui consistant à chercher comment, en chaque point du temps, « l'histoire commence dans les événements de la liberté » pour laisser entrevoir « un tout autre état du monde ». Il s'agit de saisir, en un clin d'œil, le point qui ne fait pas encore ligne ; « d'avoir l'oreille historique », dressée aux battements et aux pulsations de l'histoire, car tout présent doit être considéré comme le champ de bataille de la liberté.

L'expérience messianique consisterait donc à « déclarer la justice ». L'histoire serait faite de ces événements survivant à leur propre apparition, chacun résonant comme l'écho prophétique du futur, une sorte de futur antérieur à lui-même. Le maintenant messianique, la porte étroite entrouverte de Benjamin, l'instant propice du stratège, sont ainsi irréductibles à l'attente d'un salut venu d'ailleurs. Ils sont à l'affût des possibles que notre faible force peut faire advenir dans une conjoncture singulière. Il n'y a pas, dans cette attente active qui défie et provoque, la moindre trace de béatitudes utopiques. A la différence des joies inconstantes de l'espérance, assombries par la crainte et la désillusion, elle ne se laisse pas décevoir. Elle présente, au contraire, la chance rare de pouvoir « trahir l'inéluctable ».

Derrida décèle une étrange connivence entre le Messie et les spectres, une mystérieuse correspondance entre messianicité et spectralité. La question de l'événement et celle du fantôme sont indissociables. Et la révolution est bien affaire de spectres et de messies, de ceux qui reviennent sûrement et de ceux qui viendront peut-être.

« Tout commence par l'apparition du spectre. » Tout ? Le *Manifeste communiste*, où le spectre se manifeste dès la première ligne. Il hante alors l'Europe. A la fois figure inquiétante et promesse d'émancipation, il finira bien par hanter le monde enchanté de la marchandise triomphante. Nos temps de désordre et de dérèglements sont gros, à nouveau, d'apparitions spectrales.

Mais l'ambivalence du spectre est telle qu'on ne sait jamais très bien, de façon certaine, « s'il témoigne en revenant d'un vivant passé ou d'un vivant futur ». Des deux, sans doute, rassemblés au cœur du présent. Le communisme s'annonce ainsi simultanément comme délivrance d'un passé captif et comme éclosion d'une irréductible nouveauté, comme restauration et comme révolution.

« Plus l'époque est à la crise, et plus on a besoin de convoquer l'ancien [8]. » A cet égard, « le communisme a toujours été et demeure spectral ; il reste toujours à venir. » Le *Manifeste communiste* est la forme performative de l'appel à sa venue.

A la venue de ce spectre qui, obstinément, nous hante. Cette hantise intempestive « ne se date jamais selon l'ordre institué du calendrier ». Elle a ses caprices, ses inconstances et ses éclipses, ses impromptus et ses surprises. Car il ne faut pas confondre l'esprit et le spectre. Ni opposer, comme on le fait parfois, l'esprit (frappeur) de la révolution et son spectre évanescent. Le spectre est un intermédiaire, un esprit qui se manifeste, « un devenir-corps de l'esprit » : « Le corps n'est pas seulement l'apparition charnelle de l'esprit, sa vie déchue et coupable, c'est aussi l'attente impatiente et nostalgique d'une rédemption », « l'esprit libéré » ou « la promesse et le calcul d'un rachat » [9]. C'est pourquoi, s'il existe quelque chose comme un « esprit du capitalisme », esprit, nouveau ou ancien, d'un monde sans esprit, il doit bien exister aussi un esprit du communisme qui le suit comme son ombre et qui le hante comme son double. C'est en quoi le spectre est de mèche avec le messie.

Or, l'époque est terriblement spectrale : « Il y a tant de fantômes dans cette tragédie, dans les charniers de tous les camps, que personne ne sera plus sûr d'être d'un seul et même côté. » Comme l'écrit plus prosaïquement James Crumley, il y a de plus en plus de jours où il devient difficile de choisir son camp et de plus en plus de circonstances où l'on est obligé de se battre sur plusieurs fronts. Mais, « au moment où un nouveau désordre mondial tente d'installer son néo-capitalisme, nulle dénégation ne peut venir à bout de tous les fantômes de Marx. »

Si « hanter ne veut pas dire être présent », en quoi peut bien consister la présence d'un spectre ? Pour parler de spectres, « le langage de l'ontologie ne suffit pas », constate Derrida. Marx lui-même n'aimait guère les fantômes. Pourtant, par la simple ruse d'un génitif, les « spectres de Marx » sont ceux qui le hantaient et ceux de sa propre spectralité.

Question de temps à nouveau. Marx se révèle en effet comme un virtuose de « l'anachronie rythmée ». Il sait « prendre le pouls de l'histoire » et écouter sa « fréquence révolutionnaire » : « Par saccades régulières, elle fait alterner la conjuration et l'abjuration des spectres. Ils sont tour à tour convoqués à une conjuration positive, puis, « la chose faite », révoqués et oubliés. Comme les apparitions messianiques, les spectres se fauillent dans « la non-contemporanéité à soi du présent vivant », dans les lézardes et les failles de ce qui, secrètement, le désajuste, dans le « maintenant désajusté qui risque toujours de ne rien maintenir ensemble ». Ainsi, l'hétérogénéité irréductible des « trois paroles de Marx » attestent-elles, écrit Maurice Blanchot, que « le monde a plus d'un âge » et que « la mesure de la mesure nous manque ».

Parmi les réserves envers la pensée althussérienne qui l'auraient tenu à l'écart de l'engagement communiste, Derrida indique les nombreuses questions lui paraissaient alors escamotées, « notamment celles concernant l'historicité de l'histoire ou le concept de l'histoire » : « Je trouvais qu'Althusser soustrayait trop rapidement certaines choses à l'histoire, par exemple en affirmant que l'idéologie n'a pas d'histoire. Je n'entendais pas renoncer à l'histoire. La destruction du concept métaphysique d'histoire ne signifie pas pour moi qu'il n'y a pas d'histoire [10]. » Pour Derrida, le concept d'idéologie et le partage entre science et idéologie ont une histoire. C'est dans cette trame du temps historique que la question de l'événement s'associe à celle du fantôme : « Une logique du fantôme fait signe vers une pensée de l'événement », alors que, selon les propres termes de Marx, une « histoire sans événement » (*Geschichte ohne Ereignisse*) se réduit aux vérités sans passion et aux passions sans vérité de héros sans héroïsme : « Ce qui interrompt l'ordre du temps, ce qu'on appelle révolution, cette césure qui vient tout d'un coup déranger l'ordre du temps », c'est elle qui donne le tempo et le ton de l'histoire, ce qui fait l'historicité même, dans un jeu d'apparitions et de disparitions messianiques. Mais, « quand un événement arrive, c'est le fond sur lequel il se détache

qui n'est plus là ».

« L'absence d'horizon » est donc la condition paradoxale de l'événement. Cette absence fait peur, sans doute. Mais c'est la condition pour que « quelque chose d'inouï arrive ». L'indécidable est en effet « la condition de la décision, de l'événement » [11].

La « révolution en permanence » fait lien entre l'événement et son horizon absent. Elle tisse ainsi le fil de l'histoire. Elle distingue ainsi l'événement du pur miracle. Ce lien suppose « la rupture de ce qui lie à la permanence, à la présence substantielle », car aucun temps n'est vraiment contemporain de lui-même, pas même celui de la révolution qui, en quelque sorte, « n'a jamais lieu au présent ». C'est pourquoi, pour Marx, la révolution ne saurait tirer sa poésie du passé, mais seulement de l'avenir. Alors que, dans les révolutions bourgeoises, la phraséologie excède le contenu et l'action dégénère en posture, dans les révolutions communistes à venir, le contenu déborde la phraséologie.

Antonio Negri remarque que, si le spectre du capital est bel et bien présent chez Derrida, celui du communisme est pratiquement introuvable. Probablement parce que son rapport à Marx demeure ambigu. Dans *Althusserian's Legacy*, il récuse cependant le reproche d'ignorance ou de méconnaissance qui lui fut souvent adressé : « J'ai vraiment lu Marx, pas assez ; je ne l'ai pas assez lu ». Circonstance atténuante, cette lacune participerait d'une carence amplement partagée : « On ne lit jamais assez Marx [12]. » Rappelant qu'il anima des séminaires sur Marx et l'idéologie dès 1976, Derrida affirme en 1989 : « Aujourd'hui qu'en France toute référence à Marx est prohibée, immédiatement cataloguée, j'ai envie d'enseigner Marx et je le ferai si je le peux. » Parole tenue, à sa manière, avec les *Spectres de Marx*.

Dans *Friendship and Politics*, il déclare son intention d'en appeler à une nouvelle lecture de Marx, « ambition plus grande que celle de nombreux marxistes ». Son discours ne se proclame pourtant jamais marxiste, au sens où il n'est pas dominé par une référence au marxisme, mais « il n'est pas non plus étranger au marxisme, ni anti-marxiste : il n'est pas, par principe, incompatible avec l'événement Marx [13]. » Derrida affirme qu'aller au-delà des catégories du marxisme « classique » ou « orthodoxe » serait une injonction inhérente à la théorie de Marx, « car je n'ai jamais attaqué la radicalité de la critique marxiste en tant que telle ». Le litige concerne spécifiquement un certain marxisme, inspiré de ce qu'il appelle une « onto-théologie », à laquelle Benjamin lui-même, en dépit de son hétérodoxie sulfureuse, n'aurait pas complètement échappé. A la différence d'Althusser, Derrida estime donc « qu'on ne peut éradiquer l'onto-théologie présente chez Marx ». C'est ce qui le tiendrait encore à distance de toute variante du marxisme.

Il n'en demeure pas moins que « ce sera toujours une faute de ne pas lire et relire, et discuter Marx », que ce sera même « de plus en plus une faute, un manquement à la responsabilité théorique, philosophique, et politique ». Après la chute du Mur de Berlin et la disparition de l'Union soviétique, « nous n'avons plus d'excuse ». En quoi la réaction stalinienne et les caricatures du « socialisme réel » auraient-ils donc justifié ou excusé une coexistence polie avec un marxisme bureaucraté mué en raison d'Etat ? En quoi auraient-ils jamais pu justifier de renoncer, fût-ce temporairement, d'en appeler à Marx contre ses « ismes » ? Il était, au contraire, d'autant plus impératif d'attiser les braises de son « courant chaud » contre les cendres de son « courant froid ».

La désintégration du monde érigé en son nom libèrerait Marx des catéchismes qui le tenaient captif ? Une autre menace apparaît alors : « C'est qu'on risque de jouer Marx contre le marxisme afin de neutraliser ou d'assourdir l'impératif politique dans l'exégèse tranquille d'une œuvre classée. » On sent déjà, diagnostiquait lucidement Derrida dès 1993, venir une mode et une coquetterie, « une tentative de dépolitiser en profondeur la référence marxiste ». Marx décrété mort et bien mort, on voudrait pouvoir rendre à l'occasion un hommage au philosophe malencontreusement égaré dans la politique, à condition toutefois de ne pas être dérangé par des

marxistes anachroniques ; car, « si l'on n'a peut-être plus peur des marxistes, on a encore peur de certains non-marxistes qui n'ont pas renoncé à l'héritage de Marx. »

Selon Derrida, ce qu'il appelle marxisme est structurellement insuffisant mais toujours nécessaire, « pourvu qu'on le transforme et le plie à l'analyse des articulations nouvelles des causalités techno-économiques et des fantômes religieux » : « Il faudrait avoir bien mal entendu pour reconnaître dans le geste que nous risquons ici un ralliement tardif au marxisme. » Pourquoi ce geste d'ouverture sans ralliement vient-il si tard ? « Je crois à la vertu politique du contretemps », répond-il. Certes. Mais, à l'époque des statuaires bureaucratiques et de leurs regards de pierre, la fidélité à l'esprit frondeur de Marx, était une autre forme de contretemps, tout aussi vertueuse et non moins nécessaire.

« Ce qui est sûr, c'est que je ne suis pas marxiste ? », précise Derrida. Douteuse certitude, qui présuppose que l'on sache ce qu'être marxiste peut bien vouloir dire au terme d'un siècle d'obscur. Il y eut, il y a, tant de façon d'être et de ne pas être ! La dénégation de Derrida s'éclaire, cependant, lorsqu'elle se retourne en contre-attaque envers la prétention d'héritiers autoproclamés à une propriété exclusive : « A quoi reconnaît-on un énoncé marxiste ? Qui peut encore dire : je suis marxiste ? ». Mot équivoque en effet, d'avoir trop et trop mal servi. Il s'agirait, plus humblement, de s'inspirer d'un certain esprit du marxisme qui imprègne (qui hante ?) l'époque. Puisque, « qu'ils le veuillent, le sachent, ou non, tous les hommes sur la terre entière sont aujourd'hui, dans une certaine mesure, les héritiers de Marx et du marxisme. »

Marx, patrimoine de l'humanité ? Héritage partagé, sans héritiers désignés, sans propriétaires ni mode d'emploi. Il reste que « cette tentative unique a eu lieu » et que « cette promesse messianique d'un type nouveau est apparue ». Que « la déconstruction n'a jamais eu de sens et d'intérêt, à nos yeux du moins, que comme une radicalisation, c'est-à-dire dans la tradition d'un certain marxisme et d'un certain esprit du marxisme » [14]. Cet éclaircissement ne revendique aucun droit de succession. Il vaut cependant reconnaissance de dette (messianique). C'est encore une manière paradoxale - une bonne manière - d'hériter : « On ne peut souhaiter un héritier ou une héritière qui n'invente par l'héritage, qui ne le porte pas ailleurs, dans la fidélité, dans une fidélité infidèle [15]. »

Fidèle infidélité ? Infidèle fidélité ? L'héritage n'est pas une propriété, une richesse acquise, que l'on met en banque pour faire des intérêts et des dividendes, mais « une affirmation active, sélective, qui peut parfois être réanimée et réaffirmée plus par des héritiers illégitimes que par des héritiers légitimes ». Tout dépend de ce qu'ils en feront. L'authenticité de leur engagement passe nécessairement par cette épineuse question de savoir que faire de l'héritage.

« Transmission et relance », répond Derrida. La transmission suppose un inventaire, et la fidélité que l'on sache à quoi rester fidèle. C'est pourquoi, à la différence des fétiches tyranniques du capital, son spectre du communisme paraît si évanescant aux yeux de Toni Negri. Dans sa réponse aux interpellations, lors du symposium qui lui fut consacré à Londres, Derrida défend ses approximations tout en croisant fermement le fer contre les contradicteurs qui cherchent à l'entraîner sur le terrain de l'orthodoxie. La question de la lutte des classes est sur ce point parfaitement révélatrice.

Dans un entretien de 1989 avec Michael Spinker, le philosophe de la déconstruction décrète le concept de lutte des classes ruiné par la modernité capitaliste. Il appartiendrait à un modèle sociologique obsolète, hérité du XIX^e siècle : « Ainsi, toute phrase dans laquelle apparaissait le terme classe sociale m'était problématique. » Derrida précise que l'analyse des conflits entre forces sociales, auquel renvoie le concept de lutte des classes, reste « encore absolument indispensable ». Mais il n'est pas sûr « que le concept de classe, tel que nous en avons hérité soit le meilleur instrument, à moins d'être considérablement spécifié » : « Je ne sais pas vraiment ce que classe

sociale veut dire [16]. »

Le doute, à propos d'un concept faussement évident et de son usage, est d'autant plus légitime que son statut demeure incertain dans la logique de Marx lui-même et que l'évolution des connaissances comparatives, en histoire et en anthropologie, ont considérablement enrichi depuis l'étude des formations sociales et des groupements sociaux. Il n'en est pas moins étonnant d'entendre Derrida, généralement circonspect sur les questions de transmission et d'héritage, prendre ici le concept « tel que nous en avons hérité », au lieu de le problématiser à partir des interprétations multiples et contradictoires dont il a pu faire l'objet à l'épreuve des sociétés bureaucratiques.

Derrida fut interpellé dix ans plus tard, sur cette même question par plusieurs intervenants lors du séminaire sur le thème « *Wither Marxism* », organisé par l'université de Californie autour des *Spectres de Marx*. Fredric Jameson lui concède que l'abandon du concept de classes sociales correspond à l'évolution de la politique contemporaine, mais il objecte que, renoncer purement et simplement à une catégorie aussi féconde, constituerait une erreur dramatique. Plus agressif, Tom Lewis estime que la lutte des classes constitue précisément la colonne absente des *Spectres de Marx* : de même que la production matérielle ne jouerait plus un rôle central dans le capitalisme contemporain, la disparition des classes serait caractéristique des discours de la post-modernité. Quant à Aijaz Ahmad, il critique, plus frontalement, « le refus par Derrida d'une politique de classe ».

Derrida récuse dans sa réponse toute assimilation de sa « déconstruction » aux notions « attrape-tout » (selon son propre terme) de post-modernisme ou de post-structuralisme : « Je ne me considère ni comme un post-moderniste, ni comme un post-structuraliste », et « je n'ai jamais prophétisé la fin de tous les méta-récits. » La caractérisation de sa pensée comme post-moderne constitue à ses yeux « une grossière erreur ». C'est pourquoi, à Tom Lewis qui interprète les *Spectres de Marx* comme une tentative de réconcilier le marxisme avec la déconstruction, il réplique qu'il n'a pas, pour sa part, à être réconcilié, ne s'étant jamais brouillé.

Il rappelle que les propos incriminés par ses contradicteurs qualifient seulement le concept de classes sociales de « problématique ». Ce terme « ne signifie ni faux, ni obsolète, ni inopérant ou insignifiant, mais plutôt susceptible de transformation » [17]. Il précise enfin l'idée exprimée dans les *Spectres de Marx* : « Je crois en gros à l'existence des classes », mais le concept est « trop vague ». Serait problématique le caractère trop peu travaillé et différencié du concept véhiculé par l'orthodoxie dominante. « Quand je dis que la solidarité et les alliances ne dépendent pas finalement, "en dernière instance", d'une affiliation de classe », insiste-t-il, « cela ne signifie pas pour moi leur disparition ou l'atténuation de leur lutte ». C'est une incitation à « repolitiser les situations singulières au lieu de dissoudre leur singularité dans leur détermination par une essence ou une substance sociale. »

Cette proposition pertinente fait écho aux préoccupations du « marxisme politique » anglo-saxon, en lutte contre le déterminisme économique de la dernière instance et contre les lois mécaniques de l'histoire. On ne peut cependant s'empêcher d'y voir une justification et une correction par rapport à l'entretien de 1989. A partir de la problématique reconnue du concept de lutte de classes, il eut été cohérent, de le travailler plutôt que de le laisser en jachère au point de paraître l'abandonner. Mais les imprécisions sur ce point sont significatives d'un rapport lui-même « problématique » à l'héritage de Marx.

Notes

1. Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993, p. 22.

2. « Messianicity », écrit Derrida dans « Marx & Sons », in *Ghostly Demarcations*, Londres, Verso, 1999.
3. *Spectres de Marx*, op. cit. p. 266.
4. Fredric Jameson, in *Ghostly Demarcations*, op. cit., p. 62.
5. *Ghostly Demarcations*, op. cit., p. 248.
6. Ibid, p. 242. Derrida n'en récusé pas moins dans le même passage l'alternative abstraite entre les « allégories Réforme et Révolution ». Pour autant qu'il s'agisse d'allégories - c'est en effet souvent le cas - ce rejet est recevable. Mais il ne saurait faire l'économie d'une discussion stratégique à partir d'expériences historiques éminemment concrètes comme celle des fronts populaires ou du Chili de l'Unité populaire.
7. Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, op. cit., p. 150.
8. Ibid., p. 178.
9. Ibid., p. 217.
10. Jacques Derrida, « Politics and Friendship », in *Althusserian's Legacy*, Londres, Verso, 1989.
11. Jacques Derrida, *Marx en jeu, Descartes et C^{ie}*, Paris, 1998 ; *Sur parole*, Editions de l'Aube, La Tour d'Aigues, 1999.
12. *Althusserian's Legacy*, op. cit., p. 195.
13. Ibid., p. 221.
14. *Spectres de Marx*, op. cit., p. 151.
15. *Marx en jeu*, op. cit.
16. *Althusserian 's Legacy*, op. cit., p. 204.
17. *Ghostly Demarcations*, op. cit., p. 235.

P.-S.

* Texte publié dans Daniel Bensaïd, « Résistances. Essai de taupologie générale », Fayard, Paris 2001 (partie II, chapitre 3).