

Université de Montréal

**Spectre, aporie, responsabilité : le concept de justice de
Jacques Derrida en trois déclinaisons**

par Samuel-Élie Lesage

Philosophie
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté
en vue de l'obtention du grade de maîtrise
en philosophie
profil Recherche

Août, 2017

© Samuel-Élie Lesage, 2017

Résumé

La philosophie éthico-politique du philosophe français Jacques Derrida (1930-2004) a été la cible de nombreuses critiques provenant d'horizons variés. Si ces critiques varient, plusieurs partagent une thèse commune, soit que la déconstruction, un mode de lecture philosophique associé à la pensée derridienne, est inadéquate pour comprendre les divers phénomènes d'injustice et entraîne une attitude irresponsable vis-à-vis la formulation de fondements politiques ou normatifs. Cependant, une lecture attentive de la philosophie de Derrida réfute clairement de telles affirmations. Si la déconstruction opère en questionnant les fondements des théories et pratiques politiques, elle mène ce questionnement dans l'objectif de réaliser un idéal inconditionnel de justice. La conception derridienne de la justice consisterait ainsi en ce qui nous engage vers la constante reconfiguration du présent et la mitigation de la violence. Cet engagement fort peut d'ailleurs être compris comme une politisation de la critique de la métaphysique de la présence, le thème associé au « jeune » Derrida des années 60 et 70. À cet effet, l'objectif de ce mémoire est de proposer un panorama de la philosophie éthico-politique de Derrida en formulant une description détaillée du concept central de justice et en liant ce concept à la critique de la métaphysique de la présence. Nous procéderons en présentant le concept derridien de justice en trois déclinaisons : 1) la justice comme hantise, à savoir la persistance des violences du passé dans le présent ; 2) la justice comme aporie, à savoir, l'impossibilité de satisfaire la justice dans le présent malgré l'engagement que nous avons à reconfigurer le présent pour le rendre plus juste ; et 3) la justice comme responsabilité, soit la nécessité de pratiquer la déconstruction afin de maintenir le présent ouvert à l'altérité. Ce dernier aspect nous permettra aussi de nous demander si le concept derridien de justice détient une portée normative applicable aux institutions.

Mots-clés : philosophie, Jacques Derrida, justice, métaphysique de la présence, aporie, responsabilité

Abstract

The ethico-political philosophy of French philosopher Jacques Derrida (1930-2004) has received a fair share of critiques. While these critiques greatly vary, many of them share a common ground, that is, deconstruction, a method of philosophical inquiry associated with Derridean philosophy, leads to an irresponsible account of injustice and is inadequate to formulate grounds for political practices or normative apparatus. However, a careful reading of Derrida's political oeuvre clearly rejects this claim. If deconstruction aims to question the very foundation of political theory and practices, such inquiry is conducted towards the realization of an ideal of unconditional justice. Justice, therefore, is to be understood as that which engages us towards the constant reconfiguration of the present state and the mitigation of violence. This strong commitment towards justice can, however, also be understood as a politicization of the critique of presentism (understood as metaphysics of presence), the theme associated with the "young" Derrida of the late 60's and 70's. Thus, the aim of this master's thesis is to articulate a panorama of the ethical and political philosophy of Derrida by formulating a detailed account of the Derridean key concept of justice and linking this concept to the critique of presentism. I will do so by presenting a threefold account of justice: 1) justice as haunting, that is, the persistence of past violence in the present state; 2) justice as aporia, that is, an impossibility of satisfying justice in the present that operates simultaneously with a commitment to reconfigure the present; and 3) justice as responsibility, that is, the necessity of conducting philosophy in a deconstructive fashion in order to keep the present open to alterity. This latter aspect of justice will also question whether or not the Derridean notion of justice implies normative claims regarding political institutions.

Keywords: philosophy, Jacques Derrida, justice, presentism, aporia, responsibility

Table des matières

RÉSUMÉ	I
ABSTRACT	II
TABLE DES MATIÈRES	III
REMERCIEMENTS	IV
INTRODUCTION	1
CHAPITRE 1 : LA CRITIQUE DERRIDIENNE DU PRÉSENTISME	6
Qu'est-ce que le présentisme ?	6
Déstabilisation de la présence	10
La présence différée	13
La déconstruction, mode opératoire de l'argumentation derridienne	18
CHAPITRE 2 : LA JUSTICE COMME HANTISE	21
De l'idéologie au fétiche : Marx et la déstabilisation de l'opposition visible/invisible	22
La conjuration du fantôme et la critique derridienne de l'ontologie sociale de Marx	27
Marx et la politisation de la critique du présentisme	31
La structure de la hantise : témoignage et injonction	36
CHAPITRE 3 : LA JUSTICE COMME APORIE	42
L'interprétation des <i>Pensées</i> de Pascal et des <i>Essais</i> de Montaigne dans <i>Force de loi</i>	43
L'aporie entre la justice inconditionnelle et le droit conditionnel	46
L'exemple du droit québécois du logement et de son fondement patriarcal	49
Expérience de l'aporie, événement de la décision performative	54
La promesse d'une justice à venir	60
CHAPITRE 4 : LA JUSTICE COMME RESPONSABILITÉ	65
Présentisme et normativité	65
« Apprendre à vivre enfin » : la responsabilité face au spectre	67
L'à venir dont il faut prendre soin : la responsabilité face à la promesse messianique	71
Redéfinition de la déconstruction à l'aune de la responsabilité	74
CONCLUSION	79
BIBLIOGRAPHIE	82

Remerciements

Mes remerciements vont tout d'abord à Iain Macdonald, mon directeur et ami, dont les vertus pédagogiques tout comme le sens de la répartie sont incontestables et inspirantes. Je tiens aussi à souligner le soutien qu'il m'a apporté tout au long de la rédaction de ce mémoire.

Je remercie les professeures et professeurs en philosophie, sciences politiques et littératures que j'ai rencontrés tout au long de mon cheminement académique pour avoir su me transmettre leurs passions.

Je remercie mes parents et beaux-parents. Leurs encouragements et leurs écoutes furent toujours à point. Tout spécialement, j'aimerais remercier Pierre Lesage, pour ses commentaires qui permirent d'alléger considérablement la densité de mon écriture, et Laurent Dubreuil, pour avoir alimenté la curiosité d'un adolescent de 16 ans qui venait de découvrir presque par hasard *Du contrat social* et *Les rêveries du promeneur solitaire*.

Les années de ma maîtrise furent éprouvantes et rédiger tout en affrontant la maladie mentale ne fût pas aisé. Je remercie mes amis William Ross, Karl Racette, Gabriel Toupin, Firmin Havugimana, Maxime Fortin-Archambault et Thierry Gendron-Dugré, qui m'ont offert à divers moments des conseils judicieux, des références intéressantes, des suggestions inédites et des commentaires pertinents, mais aussi pour m'avoir permis d'éviter l'isolement.

Je remercie Alexandra Pelletier, qui a immensément apporté à mon éducation politique. Notre amitié m'est précieuse et m'a plusieurs fois permis d'affronter des épreuves pénibles.

I would like to thank Claire Warmels for revising my English abstract and challenging formulations I thought were obvious.

Je tiens à remercier chaleureusement Marie-Neige Laperrière pour m'avoir transmis en primeur son doctorat, dont la thèse est sollicitée dans ce mémoire et dont la lecture fût dès plus instructive. Je lui souhaite la meilleure des chances pour sa carrière.

Finalement, mes remerciements les plus profonds vont à Anne-Marie Dubreuil, ma conjointe et camarade de vie, qui, en plus d'avoir révisé ce mémoire, m'a soutenu dans les moments les plus difficiles des dernières années, et qui m'inspire à constamment réaliser le meilleur de moi-même.

*Ce mémoire est dédié
aux militantes et militants de l'ASSÉ avec qui
j'ai eu l'honneur et le privilège de militer de 2011 à 2016,*

« Nous savons que nous ne sommes pas seul-e-s ».

*Nas nauczono. Trzeba zapomnieć
żeby nie umrzeć rojąc to wszystko.
Wstajemy nocą. Ciemno jest, ślisko.
Szukamy serca – bierzemy w rękę,
nasłuchujemy: wygaśnie męka,
ale zostanie kamień – tak – głaz.*

*We've learned our lesson. One must forget,
so as not to die, imagining it all.
We rise in the dark and slippery night.
We look for the heart, take hold of it, strain
our ears: the pain will be extinguished,
But stone – yes, a rock, will still remain.*

— K.K. Baczyński, *Pokolenie*, 1943

Die Tatsachen schreien zu laut gegen diese Lüge.

— Marx, *Lohnarbeit und Kapital*

Introduction

La philosophie de Jacques Derrida est caractérisée par la déconstruction, mot dont Derrida a fameusement popularisé l'expression¹. La déconstruction consiste à interroger et à critiquer les fondements qui assurent l'intelligibilité des discours philosophiques afin de montrer comment ces fondements admettent des contradictions qui déstabilisent la cohérence de l'édifice conceptuel qu'ils articulent. Ces contradictions sont d'ailleurs constitutives de la pensée métaphysique occidentale. En relevant ces dernières, c'est donc la possibilité même de pratiquer la philosophie qui est remise en question — non pas que la pratique de la philosophie perdrait son sens, mais plutôt qu'il faudrait questionner la pratique de la philosophie dans ses fondements les plus radicaux.

Suivant cela, lire pour la première fois *Force de loi* ou *Spectres de Marx* peut causer certains étonnements chez le lecteur ou la lectrice. Peu enclin à proposer des définitions ou à s'engager de manière ferme, Derrida revendique toutefois dans ces deux textes un propos engagé

¹ Sur la surprenante postérité de la déconstruction, voir : François Cusset, « Les chantiers de la déconstruction », in *French Theory : Foucault, Derrida, Deleuze & cie et les mutations de la vie intellectuelle en France*, Paris, La Découverte, 2005.

qui détonne. Une formule-choc résume ainsi *Force de loi* : « *La déconstruction est la justice*². » Derrida défend en fait cette thèse contre un de ses plus importants critiques américains, Stanley Fish, qui défend une conception radicalement dépolitisée de la déconstruction³. Cette conception radicalement politique de la déconstruction est aussi explicitement avancée dans *Spectres de Marx*, où Derrida revendique unilatéralement la nécessité d'étudier et de se référer à Marx pour comprendre notre époque — rappelons que nous sommes au lendemain de la chute de l'URSS et qu'on assiste à l'implantation massive de politiques néolibérales à travers le monde :

« Dès lors que la machine à dogmes et les appareils idéologiques “marxistes” (États, partis, cellules, syndicats et autres lieux de production doctrinale) sont en cours de disparition, nous n'avons plus d'excuses, seulement des alibis, pour nous détourner de cette responsabilité. Il n'y aura pas d'avenir sans cela. Pas sans Marx, pas d'avenir sans Marx. Sans la mémoire et sans l'héritage de Marx : en tout cas d'un certain Marx, de son génie, de l'un au moins de ses esprits⁴. »

En affirmant la nécessité de la référence à Marx, Derrida peut revendiquer une filiation entre le marxisme et la déconstruction, où celle-ci œuvrerait suivant un esprit du marxisme, soit de faire advenir la justice. Plus largement, la philosophie derridienne devrait alors être reconnue comme travaillant à faire advenir un monde plus juste.

Il peut sembler difficile de saisir comment la déconstruction peut avoir un quelconque rapport avec la justice. En effet, si on s'interroge de la sorte sur les fondements d'un discours philosophique, par exemple sur l'articulation d'un principe de justice distributive d'inspiration rawlsienne, on rend alors difficilement service à autrui en neutralisant le principe censé gouverner la redistribution des richesses ou du pouvoir politique. C'est une chose de débattre sur la supériorité de tel ou tel principe de justice ou sur la manière de les appliquer, c'en est une autre de les déconstruire pour révéler leurs limitations intrinsèques, dans la mesure où opérer ainsi frise dangereusement avec un scepticisme radical, voire une forme de relativisme et de nihilisme. Plus largement, des critiques ont vu dans la déconstruction une entreprise « postmoderne », idéaliste et apolitique, voire déresponsabilisante. Les plus constructives de ces

² Jacques Derrida, *Force de loi : le "fondement mystique de l'autorité"*, La Philosophie en effet, Paris, Galilée, 2005, p. 35.

³ *Ibid.*, p. 23. À ma connaissance, aucun commentateur n'a relevé cela dans *Force de loi*. Pourtant, cela permet de tempérer certaines critiques de la pensée derridienne empressées de ranger ce dernier dans le champ du postmodernisme, ce que Derrida a toujours vigoureusement démenti.

⁴ Jacques Derrida, *Spectres de Marx : l'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Collection La Philosophie en effet, Paris, Galilée, 2013, p. 35-36.

critiques restent celles formulées par les tenants du marxisme analytique et par les différents penseurs d'inspiration marxienne. Retenons-en deux. En premier lieu, Terry Eagleton avance que Derrida défendrait une vision dépolitisée du projet de Marx⁵. La déconstruction serait incapable d'amener un quelconque projet politique positif à cause d'une crainte illégitime de retomber dans la barbarie du communisme dogmatique. On se retrouverait dès lors avec une philosophie muselée et inoffensive, pour ne pas dire bourgeoise⁶. En second lieu, David McNally, même s'il accorde une certaine pertinence à la pensée derridienne, rejette néanmoins cette dernière en arguant qu'elle serait fondée sur une conception outrancièrement abstraite du langage et oublieuse de sa réalité matérielle⁷. En considérant toute philosophie comme étant fondée sur des prémisses issues d'une histoire de la métaphysique qui a forcé son horizon, la déconstruction avouerait que toute pensée, même la plus critique et la plus dialectique, serait constitutivement limitée par ses propres contradictions. Elle n'évoluerait pour ainsi dire que dans son propre champ. La philosophie derridienne s'appuierait ainsi sur une conception du langage abusivement idéaliste qui perd de vue la souffrance et la vie concrète des individus sous le joug du travail aliéné.

Plus largement, la déconstruction a mauvaise presse dans certains cercles de philosophie politique et certains milieux militants. En critiquant les fondements qui rendent possible une pensée politique et régulent l'organisation du vivre-ensemble, ne tombons-nous pas dans un état de paralysie qui empêche de penser positivement et d'agir ?

⁵ « *What [Derrida] wants, in effect, is a Marxism without Marxism, which is to say a Marxism on his own coolly appropriative terms [...] If Derrida thinks, as he appears to do, that there can be any effective socialism without organization, apparatuses and reasonably well-formulated doctrines and programs, then he is merely the victim of some academicist fantasy which he has somehow mistaken for an enlightened anti-Stalinism.* »

⁶ Terry Eagleton, « Marxism without Marxism », in *Ghostly demarcations : a symposium on Jacques Derrida's Specters of Marx*, sous la dir. de Michael Sprinker, London, Verso, 2008. À noter qu'Eagleton semble avoir considérablement adouci sa position vis-à-vis Derrida par la suite, comme en témoigne un petit texte publié par ce dernier dans The Guardian au moment de la mort de Derrida :

<https://www.theguardian.com/education/2004/oct/15/highereducation.news>.

⁷ « [Derrida] contends that anti-fetishistic thought (like that of Marx) is defeated by its commitment to an underlying truth, a "pure" phenomenon that has been distorted and obscured but which might be recovered through the work of defetishization [...] And this has to do, as I argue below, with the thoroughly fetishized view of language he adopts – one that makes the very notions of defetishization and dialectical critique absurd. » David McNally, « Forgetting the Body: Linguistic Economy from Saussure to Derrida », in *Bodies of Meaning*, Albany, State University of New York Press, 2001, p 57.

Prenant ces objections au sérieux, Derrida affirme que la déconstruction consiste en une surenchère de responsabilité au regard même de l'injustice qu'il faut adresser⁸. Cette acception de la déconstruction fait intervenir un concept de justice bien particulier : plus élevée que les conceptions de la justice élaborées par différentes philosophies éthiques, politiques et juridiques, la justice en son sens derridien doit être comprise d'une part comme une exigence de justice absolue et transcendante qui nous engage à pratiquer la philosophie en vue de participer à la réalisation d'un monde plus juste. D'autre part, ce même concept de justice ne doit pas être compris comme un idéal régulateur et universel, mais plutôt comme un engagement s'appliquant dans un contexte donné, avec les problématiques qui lui sont propres.

L'objectif de ce mémoire est d'offrir une vue d'ensemble et substantielle de la philosophie éthico-politique de Derrida pour la défendre contre les accusations de déresponsabilisation qui lui sont portées. Pour ce faire, la problématique qui nous a guidés dans nos recherches se veut simple : *que recouvre le concept derridien de justice ?* En proposant un panorama de ce concept, nous aborderons directement comment Derrida articule sa philosophie déconstructionniste à une exigence éthique et comment cette exigence se décline normativement.

Pour y arriver, nous partons de l'hypothèse que la philosophie éthico-politique et juridique de Derrida doit être comprise à l'aune de la critique de la métaphysique de la présence, ou présentisme, motif qui est surtout associé au « jeune » Derrida. Il ne fait pourtant aucun doute que l'ensemble du corpus derridien intègre cette critique⁹. Cela revient à dire que le concept derridien de justice s'appuie sur une *reformulation* et une *politisation* de la critique du présentisme. En d'autres mots, on ne peut offrir une compréhension satisfaisante du concept derridien de justice qu'en explicitant comment la pensée éthico-politique de Derrida intègre la critique de la métaphysique de la présence. De plus, nous nous attarderons principalement aux deux œuvres mentionnées au début de ce mémoire, soit *Spectres de Marx* et *Force de loi*. Solliciter ces deux œuvres pour répondre à notre problématique n'est pas arbitraire. En effet,

⁸ « *What should come after this deconstruction of Marxist 'ontology', in my view, is exactly the opposite of a depoliticization, or a withering away of political effectivity.* Jacques Derrida, « Marx & Sons », in *Ghostly demarcations : a symposium on Jacques Derrida's Specters of Marx*, sous la dir. de Michael Sprinker, London, Verso, 1999, p. 221.

⁹ La critique du présentisme consiste en fait en le motif qui articule l'ensemble de la philosophie de Derrida. Voir Jean-Michel Salanskis, *Derrida*, Paris, Les Belles Lettres, 2010, p. 19.

dans *Voyous*, Derrida revient sur celles-ci et les range sous une même réflexion sur le politique et son rapport au temps et à la présence¹⁰.

Nous diviserons notre propos en quatre chapitres. Détour presque obligé dans le champ des études derridiennes, nous étayerons dans le premier chapitre le motif de la critique derridienne du présentisme. Ce sera l'occasion d'établir notre cadre théorique en proposant une définition substantielle de la déconstruction et du maître-mot de la pensée derridienne, soit la *différance*. Dans le second chapitre, « La justice comme hantise », nous aborderons le concept du spectre, tel que présenté dans *Spectres de Marx*, en nous attardant sur la manière dont Derrida se réapproprie Marx pour politiser la critique de la métaphysique de la présence. Nous verrons dans ce chapitre que, pour Derrida, la justice consiste en premier lieu une exigence de justice face à une injustice qu'il s'agit de réparer. La dimension spectrale du concept derridien de justice nous mènera par la suite au troisième chapitre, « La justice comme aporie ». Nous y aborderons la dimension aporétique du concept de justice, à savoir que la justice demeure impossible à réaliser complètement au sein des dispositifs juridiques délimités. Nous nous appuyerons notamment sur un exemple concret, soit une critique féministe matérialiste du droit québécois du logement, pour illustrer l'idée derridienne de justice comprise comme aporie. Nous verrons toutefois que cette impossibilité reprend la logique de la différence et nous amène à constamment excéder le régime juridique présent en vue de satisfaire une exigence infinie de justice. Finalement, nous verrons dans le dernier chapitre, « La justice comme responsabilité », comment la dimension aporétique de la justice implique une responsabilité particulière à l'égard de la pratique de la philosophie, responsabilité que la déconstruction incarne et performe. Ce faisant, en thématissant la responsabilité à l'aune de la philosophie de Derrida, nous verrons si la conception derridienne de la justice détient une portée normative.

Au final, nous désirons montrer que la philosophie derridienne est, pour reprendre l'expression généreuse d'Habermas, une praxis, à savoir que, si la déconstruction consiste en une pratique théorique, elle possède une dimension pratique qui lui est inhérente et qui participe à la transformation du monde¹¹.

¹⁰ Jacques Derrida, *Voyous*, Paris, Galilée, 2002, p. 128.

¹¹ Voir Jacques Derrida *et al.*, *The Derrida-Habermas reader*, Chicago, University of Chicago Press, 2006.

Chapitre 1 : La critique derridienne du présentisme

Qu'est-ce que le présentisme ?

De manière expresse, la métaphysique de la présence — ou présentisme — réfère à un primat constitutif de la tradition philosophique occidentale qui fait de la présence — soit la *forme* logique d'un sens capable de se définir par soi-même et de faire dériver de lui-même des idées subséquentes — la condition de possibilité fondamentale de l'intelligibilité. En d'autres mots, la forme de la présence consiste aussi en l'intelligibilité et la cohésion d'un concept. Par exemple, au sujet des philosophies de la subjectivité, Derrida avance que « la catégorie du sujet ne peut et n'a jamais pu se penser sans la référence à la présence¹² », à savoir que le sujet doit se penser présent à lui-même de manière immédiate pour penser par la suite un quelconque objet. L'idée maîtresse de Derrida est que la pensée philosophique cherche à se fonder à partir d'un principe présent à lui-même, c'est-à-dire plénier, unitaire et originaire. D'ailleurs, il faut comprendre que ces termes sont synonymes, car un principe est premier en vertu du fait qu'il n'est que lui-même et indivis. Une fois ce principe délimité, la philosophie opèrerait en vue de complètement maîtriser les idées et raisons qui découlent de cette origine et donc à comprendre le réel dans sa totalité. Concrètement, Derrida remarque que la philosophie s'est toujours fondée sur des couples d'idées mutuellement exclusives, comme l'âme/le corps, l'intelligible/le sensible, le présent/le passé (ou le futur), l'actualité/la puissance ou l'être/le non-être. La métaphysique de la présence favorise un de ces termes au détriment de l'autre afin de faire du premier un terme autonome et plénier, « présent à lui-même », et le second un dérivé du premier : l'absence ne serait qu'une privation de la présence, ce qui confirmerait la pureté et l'unité indivise du fondement premier et originaire¹³.

Pour mieux illustrer le propos de Derrida, nous proposons de passer en revue deux exemples où Derrida s'en prend au présentisme afin de mieux saisir de quoi il s'agit, soit la mise en cause de l'intuitionnisme husserlien et l'anthropologie rousseauiste fondée sur une proximité à la nature. De plus, les thèmes soulevés dans ces deux critiques reviendront au courant de ce mémoire.

¹² Jacques Derrida, « La différence », in *Marges de la philosophie*, Paris, Éditions de Minuit, 1972, p. 17.

¹³ Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Paris, Éditions de Minuit, 1967, p. 237.

a) *La mise en cause de l'intuitionnisme husserlien*

Dans *La Voix et le phénomène*, Derrida critique l'intuitionnisme husserlien et rejette la possibilité d'une expérience intuitive qui soit immédiate, extralinguistique et capable de fonder la vérité¹⁴. L'un des arguments déployés par Derrida consiste à réfuter la possibilité d'un point-source qui ancrerait la conscience de l'écoulement du temps à partir du moment présent¹⁵. Le point-source consiste en une expérience immédiate du temps présent vécu. Ce point-source est nécessaire, car c'est à partir de l'expérience indivise du présent qu'on pourrait saisir la totalité de l'écoulement temporel¹⁶. Pourtant, alors que Husserl défend l'unité de l'expérience immédiate d'une impression originaire se vivant dans un présent indivis — le point-source —, Derrida fait remarquer que de l'aveu même de Husserl, le présent reste dépendant et intégré à la chaîne de l'écoulement temporel¹⁷. En effet, l'expérience ne peut gagner sa qualité de « maintenant » qu'en étant imbriquée dans la chaîne des rétentions et des protentions, car c'est dans cette chaîne que l'expérience du présent peut se différencier des autres unités temporelles et gagner sa qualité de « maintenant »¹⁸.

Il en découle une tension insurmontable. D'une part, Husserl défend que la conscience du temps soit concentrée dans un point-source d'où elle jaillit. D'autre part, il admet néanmoins un principe qui explique comment se génère la qualité de « maintenant » du présent, soit par le biais d'un processus de différenciation. Ce « maintenant » ne pourrait donc pas suffire à lui-même pour rendre compte de l'écoulement temporel et la philosophie husserlienne resterait engluée dans la métaphysique de la présence, ici comprise en termes de présence à soi du sujet transcendantal¹⁹. Comme nous l'avons dit au paragraphe précédent, la prétention de Husserl de fonder la conscience du temps à partir d'une intuition du moment présent qui serait *immédiate* et *extratemporelle* est impossible puisque le moment présent ne peut gagner sa qualité de « maintenant » qu'en étant médiatisé et en se *différenciant* des autres phases temporelles. Au sein de l'intuition immédiate du présent, on retrouve une altérité insoupçonnée, soit *l'absence*,

¹⁴ Françoise Dastur, « Derrida et la question de la présence : une relecture de *La voix et le phénomène* », *Presses Universitaires de France* 1, no. 57 (2007): p. 18-19.

¹⁵ Jacques Derrida, *La voix et le phénomène*, Paris, Presses Universitaires de France, 1967, p. 73.

¹⁶ *Ibid.*, p. 69.

¹⁷ *Ibid.*, p. 72.

¹⁸ *Ibid.*, p. 68.

¹⁹ Rudolph Bernet, « Is the Present Ever Present? Phenomenology and the Metaphysics of Presence », *Research In Phenomenology*, no. 12 (1982).

c'est-à-dire les expériences passées ou les anticipations du futur qui sont présentes sur le mode de la non-immédiateté. Logiquement, il faut que l'expérience du *présent* soit médiatisée par ces expériences *passées*, ou *absentes*, pour gagner sa cohérence, ce qui en contredit la prétention à la présence pure et immédiate. Ainsi, le point-source, compris comme ancrage de la conscience de soi capable de saisir l'écoulement temporel, correspondrait à la forme que prend le primat de la présence chez Husserl, du moins tel qu'analysé dans *La voix et le phénomène*. Pour résumer, l'argument derridien fait montrer deux positions contradictoires chez Husserl : bien que celui-ci pose la nécessité d'un point-source intuitif dans l'écoulement du temps qui rendrait compte de la présence à soi immédiate de la conscience, sa conception de l'écoulement temporel rend néanmoins impossible la possibilité d'un tel point-source, *car chaque phase temporelle se définit en se différenciant des autres*²⁰.

b) *La critique de la proximité rousseauiste à la nature*

Dans *De la grammatologie*, Derrida relève également une ambivalence similaire à celle de Husserl quant à la présence chez Rousseau et sa conception de l'écriture. Cette fois-ci, Derrida s'en prend à la conception rousseauiste de l'homme, qui fait de ce dernier un être doté d'une *proximité immédiate* à la nature et qui serait, en ce sens, naturellement tourné vers le bien, alors que l'écriture, artifice issu de la civilisation, aurait participé à corrompre cette proximité. Derrida fait de la manière dont Rousseau utilise le terme de « supplément » pour traiter de l'écriture la cheville de son argumentation. Le supplément peut être schématiquement défini à la fois comme ce qui « s'ajoute à » et comme « ce qui tient lieu de »²¹. Selon Rousseau, la parole serait prioritaire par rapport à l'écriture puisqu'elle exprimerait immédiatement la pensée de manière naturelle²². L'écriture serait une série de conventions culturelles et de représentations des contenus de l'esprit qui *s'ajouteraient* à la parole pour lui suppléer²³. Toutefois, dans un monde où la relation immédiate à la nature a été compromise par la civilisation et la technique,

²⁰ Le résumé de la critique derridienne de l'intuitionnisme husserlien doit énormément aux conseils et au livre de Pierre-Alexandre Fradet, *Derrida-Berson, Sur l'immédiateté*. Béni soit la clarté et la systématisme de son écriture. Plusieurs « spécialistes » de Derrida gagneraient à s'en inspirer.

²¹ Nous reprenons ici la définition du *Vocabulaire de Jacques Derrida* à l'article « Supplément » (Source : Charles Ramond, *Le vocabulaire de Jacques Derrida*, Paris, Ellipses, 2001, p. 65.).

²² Derrida, *De la grammatologie*, p. 201.

²³ *Ibid.*

la parole naturelle ne se suffit plus à elle-même²⁴. L'écriture *tiendrait lieu* de la parole puisqu'elle reste ainsi un artifice nécessaire pour rendre à nouveau possible la proximité à soi par le biais d'une présence à soi symbolique²⁵. En d'autres mots, si le supplément qu'est l'écriture « tient lieu de » la parole en « s'ajoutant » à celle-ci, c'est parce que la parole *plénière* reste impossible. L'écriture est dès lors ce qui permet paradoxalement de *suppléer* à l'incapacité de la parole à exprimer *pleinement* la nature en « tenant lieu » d'elle, ce que Rousseau nomme la « présence symbolique »²⁶. La supplémentarité nomme donc un double mouvement : à la fois le supplément remplace ce dont on manque, mais ce faisant, il dénature ce dont il est censé suppléer la présence.

Pour Rousseau, le recours à l'écriture consiste en un scandale et une perversion²⁷. Rousseau considère en effet que l'écriture est dangereuse, car elle se distingue de la parole censée exprimer de manière immédiate la nature. Dans la mesure où l'écriture s'ajoute à la parole pour la remplacer, celle-ci reste *différente* de cette dernière. Le concept de supplément admet en fait une altérité intolérable aux yeux de Rousseau, où l'écriture est toujours « un peu plus » que seulement la parole dont elle devrait suppléer : « La raison est incapable de penser cette double infraction à la nature : qu'il y ait du *manque* dans la nature et que *par là-même* quelque chose *s'ajoute* à elle²⁸. » Elle ne peut tenir le lieu de l'écriture qu'en se distinguant à elle : « le mouvement de la signification ajoute quelque chose, ce qui fait qu'il y a toujours plus, mais cette addition est flottante parce qu'elle vient [...] *suppléer* un manque du côté du signifié²⁹. » Pour Rousseau, il y a donc un risque réel que l'écriture corrompe la nature exprimée par la parole et nous en écarte, mais ce détour est nécessaire pour retrouver cette proximité à soi perdue. Paradoxalement, c'est néanmoins par le recours à l'écriture que Rousseau peut défendre un retour à la proximité à soi et prétendre maîtriser l'écriture en vue de renouer avec la présence symbolique. La lecture derridienne de la conception rousseauiste de l'écriture consiste alors à relever comment Rousseau admet malgré lui ce paradoxe et tente de le refouler pour asseoir sa

²⁴ *Ibid.*, p. 205.

²⁵ *Ibid.*, p. 199.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*, p. 204.

²⁸ *Ibid.*, p. 207.

²⁹ Jacques Derrida, « La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines », in *L'écriture et la différence*, Paris, Éditions du Seuil, 1967, p. 423. Nous soulignons.

philosophie. Par exemple, autant l'enfant devrait être bon par nature dès sa naissance, car non affecté par la société, autant la pédagogie est nécessaire pour bien l'éduquer et qu'il renoue avec la proximité immédiate à la nature³⁰.

Déstabilisation de la présence

Le recours au motif de la supplémentarité dans l'œuvre de Rousseau renvoie à un primat semblable à celui chez Husserl, soit le biais du présentisme, aussi nommé dans le cadre de la pensée du jeune Derrida « phonocentrisme ». Le phonocentrisme consiste en le fait de donner à la parole parlée la capacité de transmettre de manière immédiate le sens et qui fait de l'écriture un dérivé représentationnel de l'écriture phonétique. Elle rend donc possible la forme logique de la présence en faisant de la parole son véhicule. Dit simplement, la parole — ou la voix — *n'ajouterait pas* au sens, ni *en tiendrait lieu* : elle ne ferait que le communiquer, le *présenter*³¹.

Ainsi, comme on l'a vu, Rousseau défend que la parole entretienne une relation de proximité immédiate avec la nature. Cependant, comme cette proximité a été rompue par la civilisation, il suggère qu'on puisse renouer avec cette proximité par le biais d'une écriture vouée à rendre présente de manière symbolique la proximité de la nature³². L'écriture consiste malgré cela en un moyen aux antipodes de la naturalité de la parole, capable de corrompre le rapport qu'on entretient avec celle-ci. Ainsi, si la parole est censée être primaire et se suffire à soi-même, le motif que Derrida fait ressortir chez Rousseau est que ce dernier dépend de l'écriture pour réaliser les prétentions de la parole, ce qui contredit sa primauté et sa suffisance.

Quant à Husserl, le point-source consiste en le véhicule où la conscience peut saisir et totaliser l'écoulement du temps en une continuité. Le point-source, en tant que proximité à soi du sujet transcendantal, consiste cela dit également en une parole, soit en un « acte de pensée pure » capable de créer le sens³³. Husserl resterait donc englué dans le phonocentrisme, privilégiant une origine simple de la conscience du temps pour en conserver l'unité et la continuité. Malgré tout, la voix de la conscience du sujet transcendantal est incapable d'expliquer à elle seule comment se réalise l'unité de la conscience du temps puisque chaque

³⁰ Derrida, *De la grammatologie*, p. 203.

³¹ *Ibid.*, p. 23.

³² *Ibid.*, p. 197.

³³ Derrida, *La voix et le phénomène*, p. 90-91.

unité temporelle gagne sa cohérence que par une médiation avec des unités temporelles différentes.

Il découle de la critique derridienne de l'intuitionnisme husserlien et de l'anthropologie naturaliste rousseauiste que la prétention à la présence unitaire et originaire se retrouve définitivement ruinée, car ce qui est présent dépend toujours d'une altérité pour se définir. À cet effet, Derrida fait remarquer très clairement que le présentisme se manifeste par l'établissement d'un terme premier duquel découle un terme secondaire : « une opposition de concepts métaphysiques (par exemple, parole/écriture, présence/absence, etc.) n'est jamais *le vis-à-vis de deux termes*, mais une *hiérarchie* et *l'ordre d'une subordination*³⁴. » Historiquement, la philosophie s'est toujours articulée autour d'opposition entre deux termes où on cherchait à assurer la prédominance d'un des termes sur l'autre (par exemple, l'âme/le corps, l'être/le non-être, l'actualité/la puissance) en faisant du terme premier un concept autonome et originaire et du terme second un dérivé moins important. Contre ce geste qui articule l'histoire de la philosophie, en avançant que chacun des termes dépend de l'autre pour garantir son intelligibilité, Derrida peut défendre la thèse qu'aucun terme ne peut être plénier, *présent à lui-même*, car il intègre une différence pour s'articuler.

Il s'agit d'une conséquence intolérable pour la métaphysique de la présence, qui cherche à totaliser le réel à partir d'un terme fondateur. Ainsi, Rousseau reste conscient que le tenir-lieu-de représente un danger de corruption de la nature, alors qu'il s'agissait avant tout de retrouver la proximité au moyen du supplément. En dépit de l'usage du symbolisme pour rendre possible par l'écriture la présence effective d'une proximité à soi naturelle et saine, la symbolisation de la nature par l'écriture n'est pas ce qu'elle représente. Ce que Rousseau institue comme élément présent, la naturalité de la proximité à soi, dépend ainsi d'une altérité pour se circonscrire. Quant à Husserl, le point-source reste nécessaire pour ancrer la conscience du sujet transcendantal de telle sorte que cette dernière puisse comprendre la totalité du flux de l'écoulement temporel. Sans ce point-source, c'est l'édifice de la conscience du temps qui s'écroule. Pourtant, le point-source admet plusieurs contradictions, comme on l'a vu plus haut, ce qui amène un lecteur sensible à s'interroger sur sa validité.

³⁴ Derrida, « Signature Événement Contexte », p. 392. Nous soulignons. Ces mots gagneront très rapidement une toute nouvelle importance.

Dès lors, pour éviter que le sens s'emporte dans un dédale inintelligible où chaque terme en appellerait un autre pour se *présenter*, la métaphysique de la présence recourt à des métaphores et à des expressions polysémiques pour fonder un socle plus ou moins stable et créer un simulacre de présence³⁵. Par exemple, le point-source serait pour l'intuitionnisme husserlien le véhicule métaphorique approprié pour expliquer que l'expérience du moment présent soit immédiate et instantanée³⁶. Le supplément représente pour Rousseau, quant à lui, un terme polysémique qui lui permet de véhiculer un certain sens, le « s'ajouter à », à condition qu'il parvienne à maîtriser et refouler le versant du « tenir lieu de », sans quoi le supplément ruinerait la prétention que l'écriture puisse rendre présente la nature au moyen du symbolisme.

Pourtant, la critique derridienne du présentisme, tel qu'on l'a vu à la sous-section précédente, défend qu'une telle entreprise soit viciée dans ses prémisses mêmes et que la présence plénière soit impossible. En fait, si on suit la pensée derridienne, le présentisme consisterait en une tentative sans fin de combler une présence à jamais impossible à totaliser. Autrement dit, la métaphysique de la présence doit être comprise comme un désir de contrôle et de maîtrise du langage et du réel, propre à la pensée technique et traversant l'ensemble de la pensée philosophique : « Ces déguisements [les tentatives de rendre effective la forme de la présence] ne sont pas des contingences historiques qu'on pourrait admirer ou regretter. Le mouvement en fut absolument nécessaire, d'une nécessité qui ne peut comparaître, pour être jugée, devant aucune autre instance³⁷. » Si la métaphysique peut être définie comme la recherche des raisons fondamentales de notre monde, la métaphysique de la présence tend à rendre accessible le sens premier du monde, et tout ce qui en découle est complètement décodé et maîtrisé sous l'œil scrutateur et totalisant de la raison. Une fois ce désir comblé, la pensée serait en quelque sorte totalisée et *comprise* de manière définitive.

³⁵ « Par définition, il n'y a donc pas de catégorie proprement philosophique pour qualifier un certain nombre de tropes qui ont conditionné la structuration des oppositions philosophiques dites « fondamentales », « structurantes », « originaires » : autant de « métaphores » qui constitueraient le titre d'une telle tropologie, les mots « tour » ou « trope » ou « métaphore » n'échappant pas à la règle. Pour se permettre d'ignorer cette *veille* de la philosophie, il faudrait poser que le sens visé à travers ces figures est une essence rigoureusement indépendante de ce qui la transporte, ce qui est une *thèse*, déjà, philosophique, celle qui constitue le concept de métaphore, l'opposition du propre et du non-propre, de l'essence, de l'accident, de l'intuition et du discours, de la pensée et du langage, de l'intelligible et du sensible, etc. ». Au sujet de la métaphore dans la philosophie, voir Jacques Derrida, « La mythologie blanche », in *Marges de la philosophie*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1972.

³⁶ Derrida, *La voix et le phénomène*, p. 68.

³⁷ Derrida, *De la grammatologie*, p. 17.

Le phonocentrisme fait de la parole le véhicule qui rend possible la présence immédiate. Sous le régime du phonocentrisme, la parole fait *apparaître* comme étant présent et intelligible un concept donné. Mais contre cette capacité de la parole, Derrida défend en définitive que la forme de la présence ne suffise pas à elle seule à expliquer l'intelligibilité d'un concept donné. Plutôt, si les fondements qui assurent l'intelligibilité d'un texte philosophique apparaissent comme étant présents, c'est-à-dire unitaires, immédiats, indivis et originaires, leur intelligibilité serait le résultat *d'une différence plus primordiale*. En effet, nous retrouvons la même « structure signifiante »³⁸ tant dans la critique derridienne de l'intuitionnisme husserlien que de l'anthropologie rousseauiste, soit le recours à des signes supplémentaires et à des altérités qui rendent possibles les sens *premiers*. En d'autres mots, contre la métaphysique de la présence, Derrida défend la possibilité d'une « structure plus intrinsèque »³⁹, capable d'expliquer *l'apparition* de la forme de la présence : alors qu'elle nous *apparaît* comme étant première et unitaire, la présence serait en fait une *détermination*, *l'effet* d'un processus⁴⁰. Quelle serait alors cette *infrastructure* ? Il s'agit de la *différance*, à laquelle s'oppose le présentisme, et qui rend les prétentions du présentisme impossible.

La présence différée

La différance, syntagme composé du mot différence et du participe présent du verbe différer, s'appuie sur son ambiguïté pour nommer un mouvement qui rend possible l'institution de sens en produisant des différences *et* l'impossibilité que ce sens puisse avoir totalement la forme de la présence, à savoir que tout sens est « différé » de lui-même⁴¹. À l'opposé du désir métaphysique de fonder le discours philosophique à partir d'une unité première dont dériverait le terme opposé, la différance consiste en le mouvement qui institue la différence entre les deux termes. Cependant, cette différenciation intègre aussi une ouverture inconditionnelle vers un sens encore inédit, ce qui ruine la plénitude et l'autonomie d'une unité sémantique. Cette section entend comprendre ce mouvement bien particulier.

³⁸ *Ibid.*, p. 219.

³⁹ La même expression de « structure intrinsèque » est employée autant dans *De la grammatologie* que dans *Force de loi*, ce qui illustre là encore comment la critique du présentisme traverse le corpus derridien (Source : Derrida, *Force de loi : le "fondement mystique de l'autorité"*, p. 32.).

⁴⁰ Derrida, « La différance », p. 17.

⁴¹ *Ibid.*, p. 15.

Derrida qualifie la différence d'« infrastructure » et de principe « quasi-transcendantal », ou « ultra-transcendantal »⁴². Ces appellations signifient que, si la différence agit à titre de ce qui articule l'intelligibilité, il faut néanmoins garder en vue que la différence ne consiste pas en un principe universel surplombant l'édification du sens⁴³. Plutôt, elle n'agit qu'au sein d'un texte donné, opérant comme l'infrastructure de ce dernier. « Il n'y pas de hors-texte »⁴⁴, écrit Derrida, ce qui revient à dire que tout sens s'inscrit dans des relations de différenciation avec d'autres éléments et qu'on ne saurait trouver de référents extérieurs à ces relations. Ainsi, à chaque texte la loi de sa composition qui en articule l'intelligibilité⁴⁵. Le propos de Derrida ne consiste donc pas à lire le texte philosophique à partir de ses fondements premiers pour en dérouler les implications tel un programme, mais plutôt d'en exhumer une infrastructure qui lui est spécifique et qui rend possible ce qui de prime abord nous *apparaît* comme étant lisible.

Ce qui nous *apparaît* comme étant présent, stable et plénier consiste en fait en une complexion de sens admettant une médiation entre des unités sémantiques différentes. En cela, Derrida s'approprie Saussure qui, dans le *Cours de linguistique générale*, élabore le principe de différence : le signe linguistique ne possède aucune valeur positive, mais son sens s'inscrit dans un système de différences⁴⁶. Cette conception négative ou différentielle de la production du sens, Derrida l'étend à l'institution de fondements et de principes premiers dans un texte philosophique, faisant du principe de différence saussurien l'infrastructure fondamentale de tout édifice philosophique⁴⁷. Autrement dit, de la même manière que le principe de différence saussurien établit qu'aucun signe ne détient son sens par lui-même, mais qu'il dépend d'un sens

⁴² Dans *Actes de la littérature*, Derrida admet sa préférence pour le terme « quasi-transcendantal » plutôt que celui d'infrastructure pour caractériser la différence (voir : Jacques Derrida et Derek Attridge, *Acts of literature*, New York, Routledge, 1992, p. 70-71.). Quant au terme « ultra-transcendantal », on le retrouve dans *La voix et le phénomène* (voir : Derrida, *La voix et le phénomène*, p. 14.). Dans ce mémoire, nous utiliserons les trois termes comme des synonymes de la différence. Ces différentes caractérisations de la différence sont également relevées par Matthias Fritsch dans son article « Deconstructive Aporias : Quasi-Transcendental and Normative ».

⁴³ Matthias Fritsch, « Deconstructive Aporias: Quasi-Transcendental and Normative », *Continental Philosophy Review* 44, no. 4 (2011).

⁴⁴ Derrida, *De la grammatologie*, p. 220.

⁴⁵ C'est du moins ce que signifie l'exergue fameux qui ouvre l'essai « La pharmacie de Platon : « Un texte n'est un texte que s'il cache au premier regard, au premier venu, la loi de sa composition et la règle de son jeu. Un texte reste d'ailleurs toujours imperceptible. La loi et la règle ne s'abritent pas dans l'inaccessible d'un secret, simplement elles ne se livrent jamais, au *présent*, à rien qu'on puisse rigoureusement nommer une perception » (Source : Jacques Derrida, « La pharmacie de Platon », in *La dissémination*, Paris, Éditions du Seuil, 1972, p. 81.).

⁴⁶ Derrida, *De la grammatologie*, p. 74.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 66.

opposé pour se doter de son intelligibilité, Derrida défend qu'un terme donné soit toujours opposé à un autre et qu'il dépende du terme opposé pour se définir.

Formellement, Derrida propose de comprendre la différence en deux versants concomitants :

- Le premier versant de la différence consisterait en un *espacement*⁴⁸. Chaque signe correspond à une trace qui gagne son intelligibilité en se différenciant des autres signes. Cet aspect de la différence correspond d'ailleurs à l'élargissement du principe de différence saussurien, tel qu'on l'a vu au précédent paragraphe.
- Le second versant consiste en la *temporisation*⁴⁹. Dans la mesure où chaque signe gagne son sens par le biais d'un espacement avec un autre signe, chaque signe ne possède sa cohérence qu'en se référant à une altérité. Se crée en ce sens un rythme où chaque signe se médiatise vers autrui et revient à lui-même pour gagner son intelligibilité⁵⁰.

Plus précisément, la différence consiste en la médiation nécessaire entre deux unités sémantiques distinctes qui rend possible qu'elles puissent produire la forme *composée* de la présence unitaire. Par exemple et ainsi qu'on l'a vu plus haut, on ne peut isoler un moment temporel sans qu'il perde son intelligibilité, car il dépend d'autres moments dont il se différencie pour conserver sa cohérence. Le sens d'un signe est donc toujours détenu dans un autre moment, ce qui abolit la prétention à l'origine simple et unitaire, *im-médiate*⁵¹. Ainsi, « *le signe, différant la présence, n'est pensable qu'à partir de la présence qu'il diffère et en vue de la présence différée qu'on vise à se réapproprier*⁵². » Ce qui se présente sous la forme de la présence et de l'intelligibilité admet donc toujours un espacement constitutif et nécessaire entre deux signes.

Cependant, en vertu de la temporisation, il faut comprendre que cette altérité ne consiste pas en une autre unité sémantique dont le sens est déjà fixé, mais plutôt que toute unité sémantique première se différencie toujours de soi-même et qu'elle est en ce sens

⁴⁸ Derrida, « La différence », p. 8.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ *Ibid.*, p. 11.

⁵¹ *Ibid.*, p. 8.

⁵² *Ibid.*, p. 9.

inconditionnellement ouverte à une unité supplémentaire. Par ouverture inconditionnelle, entendons qu'une unité sémantique est ouverte à une succession infinie, illimitée et non-totalisable de signes supplémentaires. Cette ouverture inconditionnelle est centrale pour Derrida. La temporisation renvoie au fait que toute unité sémantique se diffère de soi pour s'ouvrir à un sens supplémentaire, et que ce sens supplémentaire se différera lui aussi de lui-même, et ce, à l'infini. Se trouvant en quelque sorte « en deçà » de la forme de la présence simple, la différence procéderait ainsi à la manière d'une écriture en *traçant* des différences, où chaque trace consiste en une différenciation par rapport à une autre trace, et où chaque trace intègre un réseau de renvoi infini et infini. Si on peut s'attarder à la trace sous la seule modalité de son *apparition* et la lire *comme telle*⁵³, on peut aussi relever que la trace est la marque d'un processus d'institution de différences où chaque trace succède à l'institution d'autres traces.

Derrida qualifiera d'ailleurs la différence « d'archi-écriture »⁵⁴ pour appuyer le fait que la parole husserlienne et rousseauiste n'est pas première, mais admet à son principe ce mouvement semblable à l'écriture et qui consiste en l'institution infinie de traces⁵⁵. Autrement dit, la différence doit être comprise comme un *mouvement producteur* dans un sens bien particulier. Bien que la différence interdit qu'une unité puisse être plénière, toute unité reste néanmoins ouverte vers des possibilités sémantiques infinies. Dans *La pharmacie de Platon*, Derrida avance d'ailleurs pour appuyer cette idée que l'écriture, comprise comme différence, soit « l'errance même⁵⁶. » Ces unités nouvelles peuvent par la suite se présenter sous la forme de la présence métaphysique en se différenciant entre elles. La temporisation à l'œuvre à même l'espacement consiste donc en un mouvement qui rapporte l'unité sémantique présente vers un signe « supplémentaire » *à venir* et nécessaire à la stabilisation minimale du sens présent.

La différence nomme donc le processus qui institue une différenciation entre deux unités, et la métaphysique de la présence nomme le désir insatiable d'en finir avec la présence différée et de maîtriser complètement la présence pure. Pourtant, suivant ce désir, la métaphysique de la

⁵³ Considérer une chose « comme telle » consiste aussi en un geste issu de la métaphysique de la présence, où on essaie de l'arracher au réseau de renvoi dont elle dépend.

⁵⁴ Derrida, *De la grammatologie*, p. 79-80. Mentionnons qu'elle s'oppose aussi à la parole saussurienne suivant un fil argumentatif presque identique. Voir le chapitre « Linguistique et grammatologie » dans *De la grammatologie* et « Le cercle linguistique de Genève », dans *Marges de la philosophie*.

⁵⁵ Derrida, *De la grammatologie*, p. 79-80.

⁵⁶ Derrida, « La pharmacie de Platon », p. 154.

présence en vient *malgré elle* à reconnaître la primauté de la différence comme condition de possibilité de toute différence, et donc de la présence⁵⁷. Le mouvement de la supplémentarité relevé chez Rousseau à la section précédente exemplifie d'ailleurs le mouvement de la différence. Le supplément qu'est l'écriture symbolique est de prime abord différent de la parole, au sens de l'espace. Toutefois, cette différence est aussi temporelle, dans la mesure où la proximité à la nature retrouvée au moyen du symbolisme est obtenue au moyen d'un détour. La distinction rigoureuse entre l'être présent et l'absence d'être, entre le dedans et le dehors, se retrouve ainsi contaminée par le mouvement de la différence, où une différence produit une médiation nécessaire entre deux termes pour que chacun détienne sa cohérence.

Si la différence est ce principe qui rend possible l'institution d'un sens par le biais d'une différenciation, il découle d'elle tout autant qu'aucun sens ne puisse être *pleinement* intelligible. Est-ce que l'intelligibilité est alors condamnée et tombons-nous dans une sorte de relativisme ? Bien entendu que non. Derrida peut se défendre en avançant que si aucun concept de vérité ne peut prétendre à être pur et définitif, ce qui se présente détient simplement sa cohérence grâce à une médiation avec d'autres concepts. Ce jeu de renvoi mène peut-être à un certain scepticisme, dans la mesure où l'unité du concept est « bricolée »⁵⁸, mais la différence implique avant tout que tout édifice philosophique n'est jamais complet et adéquat, et que ce dernier soit toujours ouvert à un travail philosophique nouveau et inédit pour en *travailler* le sens. L'archi-écriture signifie en définitive et tout simplement que la philosophie n'arrête pas de procéder et d'opérer, et Derrida y voit là la possibilité insigne d'un renouvellement de la pensée philosophique⁵⁹.

On en vient alors à mieux comprendre le désir métaphysique de renouer avec la présence. Son objectif est de forclure l'ouverture inconditionnelle au sens de telle sorte que le mouvement scriptural de la différence soit contrôlé et que le sens d'un texte philosophique soit définitif. Pourtant, « l'écriture ne commence pas. C'est même à partir d'elle, si on peut dire, qu'on met en question la requête d'une archie, d'un commencement absolu, d'une origine⁶⁰. » Des

⁵⁷ Le mot même *différence* illustre le mouvement de la supplémentarité. Pour dire « différence » oralement, il faut adjoindre des signes supplémentaires : je dois dire « différence *avec un a* ». On ne peut donc pas dire pleinement « différence » sans devoir passer par d'autres signes supplémentaires pour dire ce mot. Ce détour illustre l'idée qu'aucun sens ne puisse être plénier.

⁵⁸ Derrida, « La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines », p. 418.

⁵⁹ Derrida, *De la grammatologie*, p. 12-13-14. En d'autres termes, comprenons que ce travail est conditionné par la tentative insatiable de conquérir la présence, de la *nommer* et de la comprendre.

⁶⁰ Jacques Derrida, *Positions*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1972, p. 23.

métaphores et des termes polysémiques sont donc sollicités en vue de l'objectif de renouer avec la présence plénière et prétendent pouvoir réaliser la présence définitive. Malgré cela, comme aucun signe ne détient de prime abord sa plénitude, la différence doit être comprise comme étant ce qui permet de combler le signe premier et de le rendre intelligible par le biais de traces qui le différencient d'autres signes. Simplement dit, pour qu'un mot fasse sens, il nous en faut d'autres, et ainsi, la différence, ou l'écriture comprise dans son acception derridienne, devient une condition nécessaire à l'intelligibilité de tout sens.

La déconstruction, mode opératoire de l'argumentation derridienne

Suivant tout ce qu'on a vu, nous proposons de conclure ce chapitre en offrant une caractérisation générale de la déconstruction. En quoi consiste-t-elle⁶¹ ?

La déconstruction est en une lecture particulière qui permet de relever au sein d'un texte philosophique les biais associés à la métaphysique de la présence. Elle montre en premier lieu au sein d'un texte philosophique que la différence y est présupposée, c'est-à-dire que le texte admet qu'un processus de différenciation soit nécessaire pour instituer un sens donné. Ceci correspond, par exemple, au moment où Husserl admet que les unités temporelles sont déterminées en se différenciant mutuellement. D'autre part, la déconstruction s'attarde en second lieu aux métaphores et aux expressions polysémiques du texte afin de voir comment le texte donné tente de maîtriser la différence, d'en contrôler le mouvement d'ouverture et d'ancrer le texte à partir d'un concept présent. En traitant ces métaphores et ces expressions non pas comme des occurrences secondaires, mais plutôt comme des concepts philosophiques nécessaires à rendre intelligible la forme logique de la présence, la déconstruction démonte la structure du texte philosophique pour révéler comment opèrent ces métaphores pour tenter de maîtriser le jeu de la différence.

⁶¹ Suivant une manière de raisonner proprement derridienne, mentionnons que poser la question « Qu'est-ce que la déconstruction ? » n'est pas très pertinent, dans la mesure où la formule même du « qu'est-ce que » impliquerait déjà un biais présentiste, qui consiste à rendre présent un sens de telle sorte à le maîtriser par la forme même question/réponse. La déconstruction a pour objectif de relever les limites constitutives héritées de la tradition philosophique en montrant leur incomplétude de telle sorte qu'on puisse les travailler et les dépasser. La formule du « qu'est-ce que » intègre déjà ce genre de limitations que la déconstruction cherche à démonter et révéler l'infrastructure profonde. Sur la déconstruction de la forme de la question, voir Jacques Derrida, « Qui a peur de la philosophie ? », in *Du droit à la philosophie*, Paris, Éditions Galilée, 1990, p. 142.

Plus techniquement, la déconstruction révèle comment un texte philosophique intègre un des versants de la différance, l'espace ou la temporisation, tout en refusant d'admettre l'autre versant⁶². Par exemple, suivant la critique derridienne de l'intuitionnisme husserlien, on pourrait dire que si Husserl reconnaît le mouvement de l'espace en avançant que chaque unité temporelle détient sa qualité en se différenciant des autres, il tente de circonscrire la dimension de la temporisation en ancrant le processus de différenciation des unités temporelles à un point-source présent à lui-même. Autrement dit, la déconstruction s'attarde à la manière dont un texte philosophique, d'une part, *admet la différance comme condition de possibilité du sens* et, d'autre part, *tente de la maîtriser pour en arrêter le mouvement, se rendre intelligible et stabiliser sa cohérence*. Dans un texte donné, la lecture déconstructionniste s'attarde à relever comment une différenciation est à l'œuvre, mais aussi comment ce processus de différenciation est refoulé et maîtrisé pour ne faire apparaître qu'un fondement premier et plénier.

Précisons encore davantage. Nous avons vu à la section précédente que, suivant la différance, la forme de la plénitude d'une unité sémantique reste impossible, car tout sens se diffère de lui-même vers une ouverture inconditionnelle. En ce sens, on peut dire que la déconstruction opère toujours d'elle-même, de manière quasi automatique : toute unité sémantique *se déconstruit d'elle-même*⁶³. Autrement dit, l'idée de Derrida est que nous ne pouvons ignorer le mouvement qui fait que tout sens se diffère de lui-même en vue de sa propre réconciliation. Un terme permet de précisément nommer le fait que la déconstruction opère à même le sens institué, soit celui « d'auto-immunité ». Dans *Foi et Savoir*, Derrida écrit que :

« Cette automaticité quasi spontanée [...] répète encore et encore le double mouvement d'abstraction qui *à la fois arrache et rattache* au pays, à l'idiome, au littéral ou à tout ce qu'on rassemble confusément aujourd'hui sous le terme de "l'identitaire" : en deux mots ce qui à la fois ex-proprié et ré-approprié, [la différance], selon une logique [...] d'auto-indemnisation auto-immune⁶⁴. »

S'inspirant des maladies auto-immunes, où l'organisme enclenche une réponse immunitaire qui engendre paradoxalement des effets qui nuisent à l'organisme, la dimension auto-immunitaire d'un édifice philosophie intègre le procès auto-déconstructeur de la différance, où une unité

⁶² Pierre-Alexandre Fradet, *Derrida-Bergson, Sur l'immédiateté*, Paris, Éditions Hermann, 2014, p. 27-28.

⁶³ Jacques Derrida, *Politique de l'amitié*, La philosophie en effet, Paris, Galilée, 1994, p. 128-129.

⁶⁴ Jacques Derrida, *Foi et Savoir, suivi de Le Siècle et le Pardon*, Paris, Éditions du Seuil, 2000, p. 64. Dans un souci d'alléger la peine du lecteur, certains passages de la citation ont été tronqués pour ne présenter ici que les éléments qui appuient notre argumentation.

sémantique *apparaît* sous la forme de la présence tout en essayant de nier la différence. Suivant la citation, toute identité est imbriquée dans un mouvement de sortie de soi vers une ouverture inconditionnelle et de réappropriation de cette dernière dont elle dépend pour se doter d'une intelligibilité minimale. Le présentisme agit suivant une logique auto-immunitaire, où il tente de forclure cette ouverture inconditionnelle afin de maîtriser définitivement le sens et l'identité : en reconnaissant un des versants de la différence comme constitutive du sens, l'unité sémantique perd alors sa cohérence puisqu'elle admet qu'elle dépend d'une différence pour s'instituer. En définitive, en relevant cette dimension auto-immune de la présence, nous voulons surtout appuyer que le mode opératoire de l'argumentation derridienne consiste à suivre le mouvement de déconstruction inhérent à toute identité et à toute unité sémantique, et à le présenter pour rendre manifeste les limitations indues par le présentisme.

L'objectif de la déconstruction consiste donc à renverser la présence et les oppositions binaires qu'elle induit. En renversant de telles oppositions et les biais métaphysiques qui les fondent, la déconstruction est capable d'ouvrir l'activité philosophique vers des possibilités philosophiques inédites et préalablement inconnues sous l'égide de la tradition métaphysique⁶⁵.

Le procès de la déconstruction, qui renvoie au procès de la différence et qui permet d'ouvrir l'activité philosophique à des possibilités inédites, prendra une tournure dramatique avec l'intervention du concept de spectre.

⁶⁵ Fradet, *Derrida-Bergson, Sur l'immédiateté*, p. 31.

Chapitre 2 : La justice comme hantise

À l'instar du supplément rousseauiste, la figure du spectre est un terme polysémique avec lequel Derrida entend déconstruire la pensée de Marx dans *Spectres de Marx*. À l'aune du concept derridien de justice, le spectre renverrait à un *témoignage* de l'injustice dont il est victime. Le fantôme *hante* au sein d'un contexte politique donné, rappelant que l'injustice règne et que l'ordre existant des choses n'est pas légitime. Derrida avance que l'un des apports majeurs de la pensée de Marx consiste à avoir reconnu l'importance de s'ouvrir au spectre pour comprendre comment ce qui nous *apparaît* comme étant *présent* masque en fait des rapports sociaux violents. Autrement dit, la hantise du spectre renvoie à la persistance des violences du passé dans le présent, rendant impossible la prétention d'un ordre politique *actuel* à être juste. Le témoignage aurait en ce sens le potentiel de montrer l'injustice d'une hégémonie et d'en saper la légitimité. Suivant cela, comprenons que le spectre consiste en une *politisation* de la critique du présentisme. Derrida avance même à cet effet que le spectre référerait au « lieu le plus hospitalier » de la déconstruction⁶⁶.

Marquons un temps d'arrêt pour expliquer notre approche. Fidèle à sa démarche, Derrida défend que la pensée de Marx, malgré son ouverture au spectre, reste engluée dans le présentisme, dans la mesure où Marx tenterait d'en finir avec le fantôme en établissant de nouveaux fondements ontologiques qui permettraient de reconquérir une réalité sociale fondamentale occultée par l'idéologie et le fétichisme de la marchandise⁶⁷. Toutefois, de nombreux commentateurs ont relevé que Derrida aurait commis des erreurs importantes dans son interprétation de Marx⁶⁸. Nonobstant cela, il est manifeste que Derrida reste très élogieux de Marx dans la mesure où Marx admettrait, à travers la figure du spectre, la différence comme

⁶⁶ Jacques Derrida et Bernard Stiegler, *Échographies de la télévision*, Débats, Paris, Galilée, 1996, p. 131.

⁶⁷ Derrida, *Spectres de Marx : l'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, p. 210.

⁶⁸ De manière générale dans *Spectres de Marx*, Derrida est très critique du projet révolutionnaire marxiste, voyant dans le propos téléologique de Marx une tentative de liquider le spectre. En désirant maîtriser les effets déconstructifs du spectre, Marx jetterait les prémisses qui peuvent mener au totalitarisme soviétique et aux goulags. Plusieurs commentateurs ont relevé avec raison que cette crainte est abusive et que Derrida ne la justifie pas. Sur cette critique, voir notamment Fredric Jameson, « Marx's Purloined Letter », in *Ghostly demarcations : a symposium on Jacques Derrida's Specters of Marx*, sous la dir. de Michael Sprinkler, London, Verso, 2008., Eagleton, « Marxism without Marxism ». et Moishe Postone, « Deconstruction as Social Critique: Derrida on Marx and the New World Order », *History and Theory* 37, no. 3 (1998).

le moteur qui engage le dépassement des limitations de l'activité théorique induites par le contexte présent⁶⁹.

Ce chapitre entend étudier la justice comprise comme hantise, c'est-à-dire comprendre en quoi le témoignage du spectre excède l'hégémonie et nous engage vers son dépassement. Plus spécifiquement, nous nous attarderons à deux moments-phares de la lecture de Derrida de Marx dans *Spectres de Marx*, soit sa lecture du 3^e livre de *L'Idéologie allemande*, où Marx s'en prend de manière cinglante à Max Stirner, et celle de la dernière section du premier chapitre du *Capital*, soit l'analyse du fétichisme de la marchandise. Puis, nous verrons comment le spectre reformule la différence et réintègre la critique du présentisme.

De l'idéologie au fétiche : Marx et la déstabilisation de l'opposition visible/invisible

Dans *L'Idéologie allemande*, Marx raille la pensée de Stirner, arguant que ce dernier, avec les autres Jeunes hégéliens, reste les plus bornés des conservateurs⁷⁰. Stirner, dans *L'Unique et sa propriété*, chercherait à se débarrasser des « fantômes » et des « idoles » que sont des concepts tels que l'être, Dieu ou le Tout pour les remplacer par un concept supérieur, le Moi⁷¹. En effet, pour Stirner, ces concepts sont dominateurs, mais il est toutefois possible de reconnaître qu'ils ne sont que des créations de la pensée, qu'ils ne sont en cela que des *revenants*, c'est-à-dire des concepts hérités de la tradition philosophique, et qu'on puisse s'en libérer. Dieu ou l'empereur, en tant qu'idées fantomatiques au sens stirnien, ne seraient que des croyances ayant acquis leur autorité que parce que nous continuons à y croire. Ces concepts fantasmagoriques cesseraient alors de nous faire peur dès qu'on arrête de leur donner du crédit et nous pourrions nous en libérer en nous réappropriant notre ego individuel⁷². Une fois qu'on reconnaît que ces figures ne sont que des idées extériorisées, objectivées et pseudo-substantielles, elles perdraient leur légitimité et se retrouveraient exorcisées. Pour Marx, cette recherche d'émancipation reste biaisée dans ses prémisses mêmes puisque Stirner ne fait que remplacer des idées par d'autres idées, sans prendre en considération les conditions concrètes dans lesquelles ces idées se déploient et vivent : « Une fois qu'on a posé "l'esprit

⁶⁹ Derrida, *Spectres de Marx : l'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, p. 35-36 et 166.

⁷⁰ Karl Marx et Friedrich Engels, *L'Idéologie allemande*, sous la dir. de Gilbert Badia, Paris, Éditions sociales, 1968, p. 44.

⁷¹ *Ibid.*, p. 141.

⁷² *Ibid.*, p. 147.

parfait” comme *être réel* et qu’on l’a opposé à “l’esprit imparfait”, il est évident que “l’esprit imparfait”, l’adolescent, ne peut qu’éprouver douloureusement sa vacuité, jusqu’au tréfonds de son cœur⁷³. » La thèse défendue par *L’Idéologie allemande* soutient que les idées consistent en le reflet des rapports sociaux et les reproduisent au niveau intellectuel, ce qui a pour conséquence de naturaliser les rapports sociaux et de les faire apparaître de prime abord comme étant *indépassable* : à l’encontre « de la philosophie allemande qui descend du ciel sur la terre, c’est de la terre au ciel que l’on monte ici⁷⁴. » Le rappeler est important puisque le projet de *L’Idéologie allemande* consiste en une charge monumentale contre les philosophes hégéliens de l’époque de Marx, qui resteraient englués dans l’idéalisme et incapables de penser en vue d’une émancipation concrète.

Concrètement, ce Moi érigé en absolu, propriétaire de lui-même, ne correspond pas à autre chose qu’à la figure du philosophe bourgeois et oisif :

« Les individus qui ne sont plus subordonnés à la division du travail, les philosophes se les sont représentés, comme idéal, sous le terme “d’Homme”, et ils ont compris tout le processus [de l’évolution de l’histoire] comme étant le développement de “l’Homme” ; si bien qu’à chaque stade de l’histoire passée, on a substitué “l’Homme” aux individus existants et on l’a présenté comme la force motrice de l’histoire⁷⁵. »

Suivant cela, Marx peut affirmer que, s’il est vrai que Stirner est cohérent dans sa démarche en défendant que ce soient les idées qui mènent le monde et qu’il faille s’en libérer pour renouer avec Soi-même, ce dernier ne ferait que remplacer des fantômes par un nouveau fantôme tout aussi lénifiant :

« Quand disparaît le fantôme *physique* de l’empereur, ce n’est pas l’empereur existant *physiquement* qui disparaît, mais seulement le caractère fantomatique de l’empereur, et c’est seulement maintenant qu’il peut en apprécier la puissance réelle dans toute son extension⁷⁶. »

L’argument de Marx, en définitive, consiste à dénoncer la surenchère idéaliste de Stirner, où ce dernier raterait complètement la question de l’émancipation. S’il est vrai que nous sommes pris dans des conceptions absconses et idéologiques de la réalité, c’est en les rapportant aux rapports

⁷³ *Ibid.*, p. 145.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 65.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 104.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 148.

sociaux réels qu'elles représentent et en comprenant ceux-ci qu'on pourra par la suite envisager le projet d'une émancipation réelle et concrète⁷⁷.

Une vingtaine d'années plus tard avec *Le Capital*, Marx introduit un tout nouveau concept, soit le fétichisme de la marchandise, qui lui permet de raffiner l'analyse de l'idéologie. Marx propose que la valeur d'une marchandise doit être comprise non pas à partir des propriétés intrinsèques de l'objet, mais à l'aune des rapports sociaux de production. La valeur marchande est le fruit du travail, mais par un renversement, la marchandise *se présente* comme étant dotée de propriétés intrinsèques qui déterminent sa valeur d'échange. La table est alors une chose « sensible suprasensible »⁷⁸, c'est-à-dire que la marchandise comprend d'une part sa valeur d'usage, qui consiste en ses qualités propres, et d'autre part sa valeur d'échange, soit sa valeur déterminée par le temps de travail socialement nécessaire à sa production⁷⁹.

Cela étant dit, au sein des échanges prenant part dans la société capitaliste, la forme marchandise introduit un renversement inédit : bien que la valeur d'échange de la marchandise soit socialement et relationnellement déterminée, elle nous *apparaît* comme étant une propriété intrinsèque de cette dernière. Pour paraphraser Marx, elle s'anime et semble dotée d'une vie propre que les économistes sont incapables de comprendre sans tomber dans des scories et des spéculations spécieuses⁸⁰. Selon Marx, ce renversement est la conséquence que lors de l'échange, producteurs et échangeurs ne se considèrent en relation qu'au moment de l'échange et uniquement sous cette modalité⁸¹. Ils ne verraient que leurs relations *présentement vécues*, sans en rapporter l'expérience à une structure plus grande. Sous l'égide de la production capitaliste, le temps de travail nécessaire à la production est *abstrait* afin d'être accumulé sous la forme du capital et s'objectiver : « Il est vrai que pour pouvoir être dépensée sous telle forme ou telle autre, il faut que la force de travail humaine soit elle-même plus ou moins développée. Mais la valeur de la marchandise représente *du travail humain tout court, une dépense de travail humain en général*⁸². » Grâce à la division du travail, le travail est divisé en opérations de plus

⁷⁷ *Ibid.*, p. 50.

⁷⁸ Karl Marx, *Le Capital*, sous la dir. de Jean-Pierre Lefebvre, Paris, Quadrige/PUF, 2015, p. 83.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 47.

⁸⁰ En témoigne l'extrait particulièrement stérile de Samuel Bailey cité par Marx : « Un homme, ou une communauté, est riche ; une perle ou un diamant a de la valeur... Une perle ou un diamant a de la valeur en tant que perle ou que diamant » (Source : *ibid.*, p. 95.).

⁸¹ *Ibid.*, p. 84.

⁸² *Ibid.*, p. 50. Nous soulignons.

en plus simples, de telles sortes que tout travail puisse en définitive être comparé selon un dénominateur commun, soit le seul temps de travail nécessaire⁸³. Les choses deviennent des marchandises et adoptent une apparence homogène dès lors qu'on détermine leur valeur en fonction de cette seule échelle de mesure. Pour qu'une chose puisse intégrer l'échange, elle ne doit n'être évaluée qu'à l'aune du temps abstrait nécessaire à sa production.

Le cas du travail salarié permet d'exemplifier ce renversement. Le salaire consiste en le prix payé par autrui pour acheter la force de travail⁸⁴. Dans cet échange, peu importe la « valeur d'usage » du travailleur (ses compétences ou son savoir-faire par exemple), seul compte sa capacité à réaliser les tâches demandées durant une période déterminée. La force de travail est échangée contre le salaire sur le critère du prix minimal et nécessaire pour acheter cette force de travail et l'entretenir. Or, ce prix n'est ni une fatalité ni une rencontre heureuse entre le travailleur et le patron, mais bien le résultat d'échanges sociaux. *Contrairement à comment il nous apparaît*, le salariat n'est pas naturel, nécessaire ou le fruit d'une entente privée, mais est le résultat des rapports sociaux et de la logique de la division du travail⁸⁵. Seulement, en ne considérant le salariat qu'à l'aune de rapports privés, le travailleur ne se conçoit que *dans le moment de l'échange* comme un particulier se vendant, et non en rapportant son activité productive à l'aune des antagonismes de classe qui conditionnent les rapports sociaux entre travailleurs et propriétaires des moyens de production. Ainsi, le fétichisme de la marchandise nomme cet état où les objets intégrés dans le circuit de l'échange sont dotés d'une valeur qui *apparaît* comme étant *intrinsèque* et *présente à elle-même*, et où le travail producteur est rendu invisible. En définitive, le fétiche est à comprendre comme une fixation sur la forme marchandise où l'on tend à spéculer abusivement sur l'origine de sa valeur d'échange tout en perdant de vue que la valeur d'échange reste socialement produite et qu'elle soit fongible dans une structure plus grande que la simple relation privée⁸⁶.

⁸³ *Ibid.*, p. 48.

⁸⁴ Karl Marx, *Travail salarié et capital*, sous la dir. de J.-M. Tremblay, Chicoutimi, Classiques des sciences sociales, 2002, p. 19.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 36-37. Dans *Travail salarié et capital*, Marx dénonce surtout les idéologues qui font une apologie du travail salarié comme allant dans l'intérêt des travailleurs, mais on peut facilement étendre son analyse pour l'intégrer dans le cadre du fétichisme de la marchandise.

⁸⁶ Marx, *Le Capital*, p. 94.

Le fétichisme de la marchandise consiste en un raffinement de l'étude de l'idéologie, car tandis que l'idéologie nomme un discours dominateur qui maintient dans l'ombre les rapports sociaux en présentant une forme figée et appauvrie de ceux-ci sous la forme d'idées, le fétichisme consiste en un dispositif qui permet de faire disparaître la nature *sociale* de la marchandise sous la forme de l'objectivité neutre. L'objectivité, prétendument neutre, serait en fait constituée par travail qui s'objective et qui s'efface par la suite au profit de l'objet produit⁸⁷. L'objectivation du travail devient toutefois aliénation quand le dispositif du capitalisme opère en *présentant* le produit du travail dans son objectivité comme étant indépendant et séparé du travail et se retrouve de fait intégré ainsi à l'échange. Aliéné, le travailleur ne fait plus que produire pour que se maintienne l'échange. L'objectivité se nourrirait en quelque sorte du travail pour se maintenir *vivante* sous une forme pseudo-substantielle, « fantomatique »⁸⁸. La forme marchande pseudo-objective « vampirise » le travail alors que les travailleurs se considèrent, dans leur isolement, eux-mêmes comme des marchandises⁸⁹. Plus techniquement, par fantomatique, Marx entend que la catégorie de l'objectivité ne considère le travail que sous la seule forme de la force de travail dépensée pour produire la marchandise. Toute cette force n'est qu'un « résidu », une « gelée de travail humain différenciée » : il s'agit de ce qui crée la marchandise, *mais qu'on ne voit pas*⁹⁰. Élevée au statut de fétiche, la pseudo-objectivité de la forme marchande écrase le travail en le nivelant à la mesure du temps de travail socialement nécessaire et en faisant du travail même une marchandise intégrée à l'échange.

Au final, s'il est évident que les différences entre l'idéologie et le fétichisme de la marchandise ne s'arrêtent pas là et que la pensée de Marx ait évolué de l'idéologie au fétiche, les analyses de chacun de ces dispositifs rejoignent une même motivation, soit de rejeter la prétention que ce qui est *de prime abord visible et présent* puisse suffire pour décrire l'organisation sociale⁹¹. Au contraire, il faut aller *au-delà du visible* et mettre en lumière comment une dynamique sociale *de prime abord invisible* détermine néanmoins ce qui est de

⁸⁷ *Ibid.*, p. 87.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 47.

⁸⁹ Jean Vioulac, « La crise de la phénoménologie - Intuition, spéculaton, spectralisation », *Revue de métaphysique et de morale* 2, no. 78 (2013): p. 263-264.

⁹⁰ Marx, *Le Capital*, p. 47.

⁹¹ Le livre de Balibar *La philosophie de Marx* propose une longue comparaison entre les points de convergence et de divergences entre l'idéologie et le fétichisme de la marchandise, ainsi que les raisons qui ont amené Marx à passer du premier au second pour expliquer la réification des rapports sociaux.

l'ordre du visible et du *présent*. Le projet critique de Marx, au final, consiste à renouer avec cette réalité concrète plus fondamentale que celle des idées lénifiantes, fondation ontologique autrement plus stable et fertile pour entamer l'activité révolutionnaire.

La conjuration du fantôme et la critique derridienne de l'ontologie sociale de Marx

Nous pouvons maintenant nous pencher sur la manière dont Derrida entend déconstruire l'ontologie sociale de Marx. Malgré son apparente complexité dans *Spectres de Marx*, l'argument de Derrida demeure relativement simple. Il consiste à montrer que Marx chercherait à passer de l'idéalisme au matérialisme de telle sorte qu'il puisse postuler une nouvelle réalité fondamentale, les rapports sociaux de production, pour asseoir le projet révolutionnaire⁹². Pour ce faire, Marx doit en finir avec les fantômes produits par le capitalisme : il les conjure. Or, Marx reste *malgré lui* dépendant d'eux pour défendre son ontologie et ne parvient pas complètement à les liquider. En ce sens, Marx resterait pris dans la métaphysique de la présence.

Selon Derrida, la métaphysique de la présence se manifesterait dans la pensée de Marx sous la forme d'une *conjuration* du fantôme, opération qui regroupe plusieurs sens. Le premier sens de la conjuration consiste en un « appel qui fait venir par la voix et donc fait venir, par définition, ce qui n'est pas là au moment de l'appel⁹³ », tandis que le second renvoie à l'exorcisme, à la liquidation du fantôme par le biais d'une formule magique⁹⁴. Ainsi, autant la conjuration a pour objectif de faire venir le fantôme que cette dernière consiste en une conspiration dont le but est d'en finir avec le fantôme⁹⁵. Plus techniquement, la conjuration consiste en une « ontologisation » du fantôme⁹⁶. Elle fait venir le fantôme en l'incorporant dans un corps, en le rendant vivant et visible pour le distinguer nettement de ce qui est mort et incertain. Concrètement, il s'agit en fait de *nommer* le fantôme, c'est-à-dire de fournir une interprétation et un langage capable de l'accueillir et de totaliser son identité⁹⁷. En d'autres mots,

⁹² Nicole Anderson, *Derrida: Ethics Under Erasure*, Bloomsbury studies in Continental philosophy, London, Bloomsbury, 2012, p. 88.

⁹³ Derrida, *Spectres de Marx : l'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, p. 74.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 84.

⁹⁵ La conjuration renvoie aussi à un troisième sens, celui d'un pacte secret afin de lutter contre un pouvoir dominateur – pensons par exemple à la Conspiration de Pison. Derrida s'inspire quant à lui de la figure de Hamlet, où ce dernier fait jurer Horatio et Marcellus de garder le secret quant à la venue du spectre de son père mais aussi pour qu'Hamlet puisse venger son père et donc en finir avec ce dernier (Source : *ibid.*, p. 73-85.).

⁹⁶ *Ibid.*, p. 255.

⁹⁷ Dans *Spectres de Marx*, Derrida reprend la figure d'Horatio le savant dans *Hamlet* qui, en bon philosophe, cherche à apostropher le fantôme, à le nommer et à confirmer son identité (Source : *ibid.*, p. 33-34.).

comprenons que l'ontologisation du fantôme consiste en la formulation d'un vocabulaire philosophique suffisamment précis afin de rendre *présent* le fantôme afin d'en découler des actions et des politiques qui seraient justes⁹⁸. Ce faisant, on serait capable d'accueillir le fantôme, mais on le réduirait tout autant au sein de nouvelles catégories dans le régime de l'intelligible et de la présence⁹⁹.

Derrida utilise plusieurs synonymes relevant de la fantomaticité pour appuyer divers moments de la conjuration du fantôme. Le fantôme, terme parapluie, renvoie à la figure du mort-vivant qui hante ce qui est présent et qui complique la distinction entre le vivant/visible et le mort/invisible afin de récuser la simplicité de cette distinction. L'esprit, synonyme plus étroit, intègre le fantôme, mais réfère aussi à une idéalité, en une chose invisible qu'il s'agit de rendre intelligible et présente¹⁰⁰. La conjuration doit alors être comprise comme ce qui permet de liquider et d'exorciser le fantôme en rendant *présent* l'esprit, c'est-à-dire en intégrant le fantôme dans la logique claire et binaire opposant le vivant et le visible à la mort et l'invisible : ou bien l'esprit est vivant et *incarné* parmi nous ou bien il est complètement mort et absent¹⁰¹. Pourtant, la conjuration est incapable d'en finir totalement avec le fantôme, car pour apparaître et être présent, il lui faut un *corps* adapté à incarner *l'esprit* et apte à le *présenter*. Il s'agit du spectre : « La forme d'apparition, le corps phénoménal de l'esprit, voilà la définition du spectre¹⁰². » Ainsi, à s'en tenir à la seule *apparition* ou manifestation du fantôme sous la forme de l'esprit, on manque l'essentiel, à savoir que le spectre résiste au couple vivant/mort et consiste en une

Au sujet de la question du nom chez Derrida et de son lien avec la métaphysique de la présence, voir : Jacques Derrida, *Otobiographies : l'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, Débats, Paris, Galilée, 1984.

⁹⁸ Derrida, *Spectres de Marx : l'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, p. 171.

⁹⁹ À ma grande surprise, je découvre dans *De la grammatologie* que Derrida fait également référence à la conjuration quant à la conception rousseauiste de l'écriture : « Ayant d'une certaine manière, disions-nous, reconnu cette puissance [l'écriture] qui, inaugurant la parole, disloque le sujet qu'elle construit, l'empêche d'être présent à ses signes, travaille son langage de toute une écriture, Rousseau est néanmoins plus pressé de la *conjuré* que d'en assumer la nécessité (je souligne). » Le sens de conjurer ici est le même que celui à l'œuvre dans la déconstruction de Marx, à savoir que Rousseau, comme Marx, tente de conjurer un certain mouvement producteur et destructif - l'écriture pour Rousseau, la hantise du spectre pour Marx - afin d'en maîtriser l'ouverture et ses effets imprévisibles. Toutefois, tous deux ont besoin de ce mouvement pour établir leur pensée et en reconnaissent la nécessité dans une certaine mesure (Source : Derrida, *De la grammatologie*, p. 198.).

¹⁰⁰ Anderson, *Derrida: Ethics Under Erasure*, p. 176, note 3.

¹⁰¹ « *It is easy to believe in the spirit as that which is unreal, inactual and non-living; as that which is invisible [...] and it is also easy to believe in life, that is, everything perceived to be real, actual and living (the body or the living flesh)* (Source : *ibid.*, p. 88.). »

¹⁰² Derrida, *Spectres de Marx : l'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, p. 216.

incorporation « paradoxale » de l'esprit, à la fois vivant et mort¹⁰³. L'incorporation est problématique précisément parce qu'*on le réduit à sa seule apparition*. Pour utiliser une illustration, le spectre désignerait le « halo » qui entoure la chose simple, qui la hante, qui complexifie son *apparente simplicité* et qui n'est pas épuisé par son nom¹⁰⁴.

Conjurer le fantôme en le nommant est néanmoins un acte nécessaire si on désire comprendre le spectre et les raisons de sa venue. En effet, en voulant agir *en son nom* et respecter son *esprit*, on en vient inmanquablement à le trahir en le réduisant à ce seul nom¹⁰⁵. Quand on dit agir *au nom* de telle valeur ou suivant *l'esprit* de tel principe, on procéderait à une forme de conjuration qui consiste à rendre effectif ce principe par le biais de nos actions. Suivant ce raisonnement, Derrida peut défendre que, si Marx a fait preuve envers le fantôme de davantage d'hospitalité que Stirner, Marx fût malgré tout terrifié comme ce dernier par le fantôme, et il aurait tenté lui aussi d'en conjurer une fois pour toutes l'esprit¹⁰⁶. Autrement expliqué, l'argumentation derridienne fait jouer le versant de l'espace de la différance contre Marx, que celui-ci aurait d'occulté afin de fonder la pratique révolutionnaire. Si la dénomination permet de nommer le fantôme, de le conjurer et de le faire advenir sous la forme de l'esprit, Derrida relève que la conjuration consiste en un exorcisme du fantôme pour en neutraliser les effets. L'esprit *présent* dépend d'une altérité sémantique grâce à laquelle il détient sa cohérence. Cette altérité est comprise dans la figure du spectre dans la mesure où elle résiste à l'opposition visible/invisible. La conjuration consiste alors en une forme d'exorcisme qui a pour tâche de rendre *simple* la chose afin qu'elle s'épuise dans le nom qu'on lui accorde¹⁰⁷.

Ainsi, dans le cas du conflit Marx/Stirner au sujet de l'idéologie, Derrida replace Marx et Stirner dans une filiation à Hegel où tous deux, héritiers de l'idéalisme hégélien, partageraient le même objectif, soit de ramener le revenant hégélien sous leur contrôle et de proposer une philosophie capable de s'appuyer sur ce fantôme pour leurs propres objectifs d'émancipation :

¹⁰³ *Ibid.*, p. 202.

¹⁰⁴ « La pierre angulaire de la construction théorique de Marx serait la chose sensible, ce qu'elle est avec le halo qui l'entoure, surprenant, la hantise d'autre chose que le sensible qui affleure dans le sensible même. » (Source : Guy Petitdémange, « De la hantise : le Marx de Derrida », *Cités* 2, no. 30 (2007): p. 21.).

¹⁰⁵ Eleanor Macdonald, « Deconstruction's Promise: Derrida's Rethinking of Marxism », *Science & Society* 63, no. 2 (1999): p. 152. On peut aussi aller voir Giovanna Borradori et al., *Le « concept » du 11 septembre*, La philosophie en effet, Paris, Galilée, 2003, p. 136.

¹⁰⁶ Derrida, *Spectres de Marx : l'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, p. 206.

¹⁰⁷ Charles Ramond, « Matérialisme et hantologie », *Cités* 2, no. 30 (2007): p. 55.

« Tous les deux veulent en finir avec le revenant, tous les deux espèrent y parvenir. Tous les deux visent à quelque réappropriation de la vie dans un *corps propre*¹⁰⁸. » C'est dans cette mesure que Derrida peut avancer que l'objectif de Marx dans *L'Idéologie allemande* est similaire à Stirner : il consisterait à renouer avec une réalité fondamentale et simple à partir de laquelle on peut ancrer l'activité révolutionnaire¹⁰⁹.

Quant à l'analyse marxienne du fétichisme de la marchandise, Derrida prétend que Marx tente de dissoudre la valeur d'échange afin de renouer avec une valeur d'usage pure et *in extenso* des pratiques sociales purifiées du dispositif de production capitaliste et occultée par ce dernier. Le dédoublement de la chose en valeur d'usage et valeur d'échange produit du spectre, dans la mesure où la marchandise, au-delà de sa forme phénoménale, consiste en une incorporation du travail sous la forme de la valeur d'échange. Il faudrait donc en finir avec le fantôme de telle sorte qu'on puisse jouir de la valeur d'usage pure. Pourtant, aucune valeur, en tant qu'elle consiste en une objectivation du travail, ne peut complètement quitter le circuit d'un certain échange : « Pas plus qu'il n'y a d'usage pur, il n'y a aucune *valeur d'usage* que la possibilité de l'échange et du commerce [...] n'inscrive d'avance dans un *hors d'usage* — signification débordante qui ne se réduit pas à l'inutile¹¹⁰. » En d'autres termes, Derrida avance que la valeur

¹⁰⁸ Derrida, *Spectres de Marx : l'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, p. 206.

¹⁰⁹ On ne manquera pas de remarquer que cet argument de Derrida est plutôt maigre. Il faut rappeler que *L'Idéologie allemande* est un manuscrit incomplet, qu'il s'agit d'un écrit de transition pour Marx et Engels et qu'il ne fût jamais publié de leur vivant. S'il est vrai que Marx insiste à l'envie sur une distinction forte entre l'idéalisme et le matérialisme, il reste que cette opposition n'est pas complètement aboutie et que ses implications ne sont pas complètement déployées. La critique derridienne de *L'Idéologie allemande*, qui s'attarde à la revendication de Marx d'une réalité plus concrète et fondamentale que celle prônée par l'idéalisme d'inspiration hégélienne, est fonctionnelle, mais il faut néanmoins admettre qu'elle suppose une lecture très tranchée de Marx et que plusieurs interprétations différentes restent possibles (Voir : Simon Choat, *Marx through post-structuralism : Lyotard, Derrida, Foucault, Deleuze*, Continuum studies in Continental philosophy, London, Continuum, 2012.). D'ailleurs, si Marx a toujours défendu une opposition entre le matérialisme et les biais idéalistes de la philosophie ou de l'économie politique, cette opposition ne suppose pas nécessairement qu'il faille reconquérir une réalité concrète occultée sous le capitalisme par la pratique révolutionnaire. Par matérialisme, Marx s'intéresse en effet à la genèse historique de la *forme* des rapports sociaux et la manière dont cette forme se naturalise pour apparaître indépassable, et non un retour à la matière brute (Voir : Moishe Postone, *Temps, travail et domination sociale : une réinterprétation de la théorie critique de Marx*, Paris, Mille et une nuits, 2009.). Finalement, dans son livre *Les philosophies de Marx*, Balibar propose une toute autre lecture de l'opposition idéalisme/matérialisme que celle de Derrida, où l'accent est mis sur une ontologie sociale de la relation et des rapports de médiation sociale nécessaire à la production (Voir : Étienne Balibar, *La philosophie de Marx*, collection Poche, Paris, La Découverte, 2014, p. 71-72.). Une telle lecture n'entrerait pas nécessairement en opposition avec le souci derridien d'éviter de tomber dans le présentisme. Derrida semble donc passer sous silence les multiples acceptions du matérialisme marxien. Au mieux, Derrida relève dans sa lecture de *L'Idéologie allemande* une tentation ou un danger à renouer avec une forme particulièrement naïve du matérialisme.

¹¹⁰ Derrida, *Spectres de Marx : l'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, p. 254.

d'usage ne se suffit pas à elle seule ; en tant que valeur produite socialement, elle intègre nécessairement un processus de différenciation entre les différentes parties¹¹¹.

Marx et la politisation de la critique du présentisme

Nonobstant l'interprétation questionnable de Derrida selon laquelle Marx revendiquerait la reconquête d'une réalité réifiée par l'idéologie ou désubstantifiée par le fétiche, Derrida relève comment Marx utilise la figure du spectre pour illustrer que ce qui *apparaît* de prime abord comme étant simple et originaire est en fait un *produit*. En cela, Derrida peut s'approprier l'approche critique de la philosophie de Marx et l'interpréter dans le cadre d'une critique du présentisme. L'intérêt de Derrida porte donc moins aux thèses de Marx comme telles et davantage au mode opératoire que ce dernier sollicite pour les défendre, soit la manière dont Marx traite la question du visible et de l'invisible à l'aide de la terminologie de la spectralité pour dénoncer le piège de s'en tenir à la phénoménalité qui *apparaît* de manière immédiate¹¹².

¹¹¹ La valeur d'échange hanterait alors la valeur d'usage et le propos de Marx consisterait alors à proposer une analyse des rapports sociaux concrets afin d'en purifier leur dépendance à l'échange et à renouer avec la concrétude simple de la valeur d'usage. Le versant critique de la lecture derridienne du fétichisme de la marchandise constitue peut-être le moment le plus faible et le moins pertinent des *Spectres de Marx*. Ce dernier défend que Marx tenterait de liquider le spectre associé à la valeur marchande pour reconquérir une valeur d'usage qui ne serait pas souscrite à l'échange, arguant que toute unité est toujours déjà intégrée dans une forme d'échange (Voir *ibid.*, p. 256-257.). Est-ce la thèse défendue par Marx ? On peut en douter dans la mesure où la valeur consiste en une objectivation de l'activité productive et la valeur d'échange n'est que la *forme historique* sous laquelle apparaît la valeur sous le régime de production capitaliste. Ce qui possède de la valeur n'en a que parce qu'elle est échangée, mais la valeur d'échange où s'échangent les marchandises à partir d'un standard universel reste liée au capitalisme. Les concepts de valeurs doivent donc toujours être considérés *historiquement*. Marx souligne lui-même à l'envie cette importante précaution méthodologique : « Ce sont des formes de pensée qui ont une validité sociale, et donc une objectivité, pour les rapports de production de *ce mode de production social historiquement déterminé qu'est la production marchande* (Marx, *Le Capital*, p. 87., nous soulignons.) » En clair, et suivant les suggestions de Choat, Macdonald et Postone, Marx opérerait en fait dans *Le Capital* une critique de l'ontologie sous l'égide du capitalisme – une « dé-ontologisation » – sans jamais pour autant hypostasier son propos en revendiquant une nouvelle réalité fondamentale occultée – ce que Derrida rate.

¹¹² Si le spectre réfère au mort-vivant, il renvoie aussi à la mesure du visible et de l'invisible – par exemple, quand on parle du spectre de la lumière blanche, on réfère aux sept couleurs du spectre qui composent la lumière. L'hantologie serait donc l'étude de ce qui ne se présente pas, mais qui produit néanmoins des effets. Derrida appuie aussi fortement et à de nombreuses reprises dans *Spectres de Marx* sur le fait que les termes « fantômes » et « phénomène » ait la même racine terminologique de *phainestai*, soit le verbe apparaître en grec ancien : « La forme phénoménologique du monde même est spectrale [et] l'*ego* phénoménologique (Moi, Toi, etc.) est un spectre. Le *phainestai* même (avant sa détermination en phénomène ou en phantasme, donc en phantôme [sic]) est la possibilité même du spectre [...] » (Source : Derrida, *Spectres de Marx : l'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, p. 215.). Ces références additionnelles renforcent l'idée défendue par Derrida, soit que toute unité simple est impossible et consiste en fait en une modalité spécifique d'apparition propre à la métaphysique de la présence. Plutôt, l'unité est toujours complexe et admet une hantise qui lui est nécessaire.

Ce faisant, Derrida put solliciter Marx dans le projet de la critique du présentisme pour *politiser* celle-ci. Voyons comment.

Nommément, Derrida interprète l'argumentation de Marx dans le cadre d'une critique de la phénoménologie : de la même manière que l'intuitionnisme husserlien est dénoncé pour sa prétention à fonder la conscience du temps à partir d'une origine simple, de même Marx rejette que ce qui apparaît comme étant simple et premier puisse prétendre agir à titre de fondement ou de réalité première¹¹³. Plus techniquement, Derrida défend que Marx intègre la dimension de la temporisation de la différance dans sa pensée en définissant la différance comme « pratique et retard à la réappropriation¹¹⁴. » Par cette affirmation, Derrida intègre à l'aune de la différance la thèse de Marx selon laquelle les rapports sociaux de production sous l'égide de la production capitaliste consistent en une objectivation du travail. Autrement dit, la « pratique » serait intrinsèquement « différantielle » dans la mesure où le travail est conçu comme une opération de différenciation et dont le produit est objectivé et présentifié sous la forme phénoménale simple afin d'être intégré à l'échange¹¹⁵. Bref, selon Derrida, Marx reconnaîtrait que la présence immédiate de la marchandise au sein de la société n'est que l'effet d'une relationnalité (d'une différance) sociale. La hantise du fantôme consisterait alors en la trace de l'activité productive qui hante le produit et qui interdit de le considérer sous la seule forme simple de la marchandise. Il ne s'agit cependant pas de renouer avec un rapport à autrui occulté par le dispositif capitaliste réifiant l'activité productive sous la forme de la marchandise présente à elle-même, mais plutôt de prendre en compte que la marchandise simple est aussi marquée par la violence de l'activité qui l'a produite.

Comprenons que la lecture derridienne de Marx reprend l'articulation de la critique de la métaphysique de la présence, qui consiste à déstabiliser le primat de la présence au sein des textes philosophiques pour en révéler les limites constitutives. Ce faisant, en révélant le *socius* différantiel avec les fantômes, Derrida peut *politiser* la mise en cause du présentisme.

¹¹³ Petitdémange, « De la hantise : le Marx de Derrida », : p. 24. et Postone, « Deconstruction as Social Critique: Derrida on Marx and the New World Order », : p. 376.

¹¹⁴ Derrida, *Spectres de Marx : l'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, p. 210.

¹¹⁵ Suivant cela et nonobstant les critiques apportées contre Derrida aux notes 109 et 111, on peut compléter l'argument derridien en défendant que si Marx intègre la dimension de la temporisation, il tente malgré tout de maîtriser la différance en ignorant la dimension de l'espace. En tentant de renouer avec une réalité sociale fondamentale qui ne serait pas entachée par l'échange, donc par un jeu de médiations entre singularité, Marx chercherait à revenir à une réalité sociale fondamentale occultée par la production capitaliste.

Comment ? D'une part, en maintenant les catégories du visible et de l'invisible, du présent et de l'absent, et du vivant et du mort, la description de la phénoménalité dans son apparaître immédiat reste empêtrée dans la métaphysique de la présence. Mais d'autre part, ce genre d'entreprise manquerait spécifiquement la hantise, c'est-à-dire *les fantômes qui tentent de témoigner de l'injustice qu'ils vivent* : « Ce bon sens phénoménologique vaut peut-être pour la valeur d'usage, comme si la corrélation de ces concepts répondait à cette fonction : la phénoménologie comme discours de la valeur d'usage *pour ne pas* penser le marché ou en vue de se rendre aveugle à la valeur d'échange¹¹⁶. » En utilisant la structure argumentative marxienne pour questionner les catégories du visible et de l'invisible, Derrida est donc en mesure de donner explicitement à la mise en cause du présentisme une portée critique inédite, à savoir que tout ordre politique est fondé sur la répression et la violence.

Plus précisément, la hantise consiste en la *trace* des violences causées par un système politique, que Derrida qualifie ici « d'hégémonie »¹¹⁷. Derrida reprend ici la même logique que celle de la différance, c'est-à-dire la trace d'une opération de différenciation qui vient compliquer la présence et interdit de s'en tenir qu'à cette seule forme. Mais en nommant cette trace spectre, Derrida déplace son analyse vers la manière dont s'établissent et se maintiennent les hégémonies politiques. L'hégémonie nomme chez Derrida un ordre politique *présent* particulièrement violent, où son établissement entraîne nécessairement comme conséquences de confiner des singularités au sein de catégories « objectives » ou même de reléguer à l'arrière-plan certains individus, de fournir un cadre narratif légitimant et naturalisant la violence, voire de carrément faire disparaître certains sujets politiques. Mais toutes violences laissent des traces et créent des spectres : à cet égard, le thème de la spectralité permet à Derrida d'argumenter que le passé persiste dans le présent.

À titre d'argument pour défendre la thèse de la persistance du passé dans le présent, *Spectres de Marx* propose une démonstration spectaculaire dans sa dénonciation des élites néolibérales qui célèbrent la victoire du capitalisme mondial suite à la chute du communisme d'État, notamment Francis Fukuyama¹¹⁸. Le propos de Derrida vise à montrer comment le

¹¹⁶ Derrida, *Spectres de Marx : l'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, p. 239.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 69.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 97-98.

discours de Fukuyama défend un propos abscons et intenable quand ce dernier essaye de liquider le *témoignage* des désastres socioéconomiques associés à la mondialisation et à l'implantation des politiques néolibérales en les rapportant au triomphe du libéralisme. Malgré les problèmes évidents causés de manière structurelle par l'hégémonie capitaliste, la fin du communisme d'État *incarnerait* l'achèvement de la forme idéale — *l'esprit* — des sociétés, soit la démocratie libérale : « Leur accumulation ne démentirait en rien l'orientation *idéale* de la plus grande partie de l'humanité vers la démocratie libérale. Comme *telle*, comme un *telos* d'un progrès, cette orientation aurait la forme d'une finalité idéale¹¹⁹. » Pour éviter de se contredire, Fukuyama opérerait par un « tour de passe-passe » grossier qui consiste à dire que la démocratie libérale ne reste qu'un *idéal*, un *esprit*, qui peut parfois d'ailleurs fort mal se réaliser¹²⁰. Tout ce qui ne va pas bien dans le monde, toutes les injustices qui hurlent contre le mensonge, Fukuyama les rassemblerait sous un procès qui fait de l'événement de la chute du communisme d'État le moment où ces injustices se révéleraient absoutes et contingentes. En termes derridiens, ce tour de passe-passe n'aurait pour but que de calmer un Fukuyama inquiet et apeuré des fantômes causés par le système économique qu'il défend. Et Derrida de conclure que :

« Les sociétés capitalistes peuvent toujours pousser un soupir de soulagement et se dire : le communisme est fini depuis l'effondrement des totalitarismes du XXe siècle, et non seulement il est fini, mais il n'a pas eu lieu, ce ne fut qu'un fantôme. Elles ne peuvent que dénier ceci, l'indéniable même : un fantôme ne meurt jamais, il reste toujours à *venir et à revenir*¹²¹. »

Ainsi, si l'hégémonie consiste en ce régime politique qui *apparaît de prime abord* comme étant juste et légitime, *qui ne montre que soi-même tout en liquidant toute alternative qui met en danger ses fondements*, la hantise doit être comprise comme la *trace* de ce travail de répression, qui consiste en l'ontologisation de fondements politiques qui permettent de légitimer des violences :

« Au moment où un nouveau désordre mondial tente d'installer son néo-capitalisme et son néo-libéralisme, aucune dénégation ne parvient à se débarrasser de tous les fantômes de Marx. L'hégémonie organise toujours la répression et donc la confirmation d'une hantise¹²². »

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 99.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 117-118.

¹²¹ *Ibid.*, p. 163. Nous soulignons.

¹²² *Ibid.*, p. 69.

Il en découle que chaque itération de l'action de l'hégémonie qui tente de liquider le fantôme consiste en fait en une opération de spectralisation supplémentaire, où chaque nouvelle violence, si elle réussit momentanément à taire le fantôme, ne fait qu'en créer d'autres et ne parvient pas à complètement le liquider. À cet effet, Derrida qualifie aussi le fantôme de « revenant » : ce qui revient et hante le présent¹²³. L'hégémonie n'arrivera jamais à se débarrasser du fantôme tant et aussi longtemps qu'elle sera fondée sur la violence¹²⁴. Comprenons en ce sens que le travail de l'hégémonie reprend le motif de la supplémentarité, ainsi qu'on l'a vu au premier chapitre, dans le sens où l'hégémonie doit toujours suppléer à sa violence par une surenchère de cette dernière (la dimension du « s'ajouter à ») afin de ne se présenter que sous la forme de l'immédiateté et de la simplicité (la dimension du « tenir lieu de »). Au final, le travail répressif de l'hégémonie consiste en la reformulation de la métaphysique de la présence et de son désir de contrôle et de totalisation du réel : dans ce cas, le monde totalisé, présent complètement à lui-même, serait le monde où n'existerait que l'hégémonie en question et qui deviendrait par la force des choses juste et légitime.

En définitive, grâce au spectre et s'appuyant sur Marx, Derrida est en mesure d'assimiler l'analyse des dispositifs de réification des rapports sociaux de production en une dénonciation massive du caractère pseudo-objectif de la phénoménalité et des fondements de l'hégémonie qui se veulent *présents*. Comprenons que Derrida lie ensemble la recherche de fondements ontologiques associés à la métaphysique de la présence et l'institution de fondements politique d'une hégémonie donnée : les fondements ontologiques et philosophiques hérités du présentisme sont les mêmes que ceux qui fondent de manière violente l'hégémonie. La simplicité de la phénoménalité serait trompeuse, car elle masque la violence de l'hégémonie (ce qui du même coup l'atteste, paradoxalement). L'objectivité de la phénoménalité consisterait en

¹²³ *Ibid.*, p. 245-246.

¹²⁴ Contre la phénoménologie, remarquons que le propos de Derrida s'appuie aussi fortement sur la psychanalyse freudienne. À cet effet, la lecture comparée de « La scène de l'écriture » et *Spectres de Marx* est très instructive. Dans « La scène de l'écriture », Derrida montre comment la conception freudienne de la neurologie dans l'*Esquisse*, où chaque entame témoigne d'une négociation au sein du système pour maintenir le plus bas possible le niveau d'énervation des neurones, reprend le modèle de l'archi-écriture : la conscience, qui se présente sous une forme simple, est en fait le résultat d'une activité inconsciente constante de différenciation et de gestion des affects et des pulsions. Ces entames correspondent donc aux traces scripturales de l'activité de l'inconscience et renvoient au fait que l'énergie de la pulsion n'est que différée et refoulée, et non liquidée et anéantie. À cet égard, l'hégémonie comme la conscience travaille constamment à se maintenir en refoulant et en différant la hantise de ces entames. (Source : Derrida, « La scène de l'écriture »).

ce sens en une cristallisation de l'activité productive, où le produit de l'activité productive serait détaché de cette dernière et maintenu artificiellement présent sous la forme de l'apparaître immédiat et simple¹²⁵. Suivant Jean Vioulac, nous pouvons avancer que l'hégémonie du présent serait suspecte, car fondée sur le *deuil* : elle serait endeuillée des victimes qu'elle a causées¹²⁶. L'action de l'hégémonie consisterait en ce sens en un « travail du deuil », à savoir que la hantise doit être gérée — ontologisée, incorporée — pour la liquider et ne présenter qu'une chose sous la modalité de son apparition phénoménale immédiate : « [le travail du deuil] consiste toujours à tenter d'ontologiser des restes, à les rendre présents, en premier à *identifier* les dépouilles et à *localiser* les morts [...]»¹²⁷. » Seulement, cette incorporation produit du spectre dans la mesure où elle ne permet pas de complètement totaliser l'esprit et où tout phénomène est endeuillé de l'activité productive intégrée au dispositif de production capitaliste. Autrement dit, la marque d'une altérité violentée persiste et menace l'unité de l'hégémonie. Attardons-nous maintenant à cette menace.

La structure de la hantise : témoignage et injonction

Suivant ce que nous avons acquis, nous pouvons légitimement supposer que la hantise du fantôme consiste en un lieu et une source de critiques contre l'hégémonie. Dans la mesure où le travail de répression de l'hégémonie n'arrive pas à complètement liquider le spectre, le *témoignage* du spectre, *l'événement* de sa hantise, constituerait alors une source infinie et constante de critique et de résistance. Ceci dit, le témoignage est un concept technique majeur de la pensée Derrida et en expliciter le contenu permettra de comprendre le plein potentiel déconstructif du spectre et l'engagement qu'il amène.

Dans *Poétique et politique du témoignage*, le témoignage est défini comme un discours dont on ne peut jamais être certain de sa véracité si on veut maintenir sa spécificité de témoignage :

¹²⁵ Vioulac, « La crise de la phénoménologie - Intuition, spéculaton, spectralisation », : p. 262.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 261.

¹²⁷ Derrida, *Spectres de Marx : l'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, p. 30.

« Le témoin marque ou déclare que quelque chose lui est ou lui a été *présent*, qui ne l'est pas aux destinataires auxquels le témoin est lié par un contrat, un serment, une promesse, par une foi jurée dont la performativité est constitutive du témoignage et fait de celui-ci un gage, un engagement. Le parjure même suppose cette foi jurée qu'il trahit [...] les deux doivent toujours être *possibles* au moment du témoignage¹²⁸. »

Dans la mesure où le témoignage est un discours rapporté, les destinataires n'ont d'autres choix que de croire le témoin. Pourtant, comme il faut *croire* à la véracité du témoignage, nous ne pouvons être totalement certains si le témoignage est mensonger. Autrement dit, l'autorité du témoin n'est garantie que si on est prêt à y croire, car témoigner et prouver restent deux entreprises distinctes¹²⁹. Même s'il jure de dire la vérité, le destinataire peut mentir. Plus techniquement, le témoignage renvoie à un mouvement qui résiste à la métaphysique de la présence : la personne qui témoigne est garante de la véracité de l'événement qu'elle rapporte, mais en tant qu'il s'agit d'un discours *rapporté*, nous ne pouvons pas être totalement certains qu'elle dise la vérité¹³⁰. Alors qu'administrer une preuve reste dans l'ordre du présent en démontrant la véracité d'un fait, le témoignage *incarne* l'événement dont il témoigne. Ainsi, en voulant rapporter un événement passé, on devient en quelque sorte *responsable* de ce dernier pour le rendre présent.

Le spectre vient aussi livrer un témoignage, soit celui de la violence du passé causée par l'hégémonie dont il est la victime, ruinant du même coup la prétention de l'hégémonie à se *présenter* comme étant légitime, naturelle ou inévitable¹³¹. Derrida reprend à son compte la figure du spectre du père dans *Hamlet* et s'attarde longuement au début de *Spectres de Marx* à comment le fantôme est à la base *méconnaissable*. Prenant appui sur la figure du fantôme du père dans *Hamlet*, le fantôme est caractérisé par l'impossibilité pour nous d'être certains si nous comprenons son message¹³². Plus largement, comprenons que l'identité floue du fantôme reprend le fait qu'on ne puisse pas garantir la certitude d'un témoignage. Ceci dit, de *Poétique et politique du témoignage* à *Spectres de Marx*, ce dernier apporte au concept derridien de

¹²⁸ Jacques Derrida, *Poétique et politique du témoignage*, Carnets de l'Herne, Paris, Éditions de l'Herne, 2005, p. 36-37. Nous soulignons.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 30.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 34-35.

¹³¹ Petitdemandge, « De la hantise : le Marx de Derrida », p. 20.

¹³² Derrida nomme cela « l'effet de visière », à savoir le fait que le fantôme nous regarde sans que nous puissions être certains que nous le voyons ou que nous pouvons confirmer en retour son identité (Source : Derrida, *Spectres de Marx : l'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, p. 26.).

témoignage une dimension nouvelle, soit sa capacité à *disjoindre* l'hégémonie. Nous avons vu que le témoignage du fantôme est difficile à comprendre et effrayant parce qu'il vient défier les catégories du vivant et du mort sur lequel l'ordre politique *présent* est établi. Ni vivant ni mort, son apparition ne devrait être impossible au sein des catégories qui fondent l'hégémonie, mais, pourtant, il est *là*. Le spectre, en tant que figure qui hante l'hégémonie, *excède* les fondements de cette dernière et témoigne de son action violente, sapant sa légitimité et reconduisant ses fondements à la violence qui les a institués. Ainsi, si nous ne pouvons pas être certains de la valeur du témoignage que rapporte le spectre, c'est parce que le spectre se refuse irrémédiablement à être totalisé au sein de l'hégémonie et qu'il sape les catégories dont nous disposons *présentement* pour en rendre compte.

En ce sens, le témoignage consiste également en un *événement*. L'événement, autre concept technique derridien, consiste en un moment proprement impossible au sein de l'hégémonie du présent : « Il convient de rappeler qu'un événement suppose la surprise, l'exposition, l'inanticipable [...] il est évident que s'il y a de l'événement, il faut qu'il ne soit jamais prédit, programmé, ni même vraiment décidé¹³³. » Témoignage et événement recouvrent une même logique dans la mesure où l'événement ne peut jamais ni être prédit ni être complètement et totalement décrit. La dimension événementielle du témoignage du fantôme renvoie aussi au motif de la critique des dispositifs politiques qui créent la forme de la présence. En effet, comme ces dispositifs travaillent à conjurer et incarner le fantôme sous la forme de l'esprit, ces dispositifs prétendent « *dire* l'événement là où on *fait* l'événement¹³⁴. » Rendre l'événement de manière immédiate permet en effet d'en contrôler les effets et d'en liquider la dimension spectrale.

Suivant cela, le témoignage du fantôme consiste en un événement dans la mesure où il *disloque* l'hégémonie *présente*, son témoignage vient rompre *l'organisation* du temps. S'appropriant la formule dans *Hamlet* « *The time is out of joint* », où les soldats d'Elsinore pressentent l'arrivée du spectre du roi, mais aussi la ruine du royaume du Danemark, l'idée de Derrida veut que le témoignage du fantôme, en tant qu'il excède l'ordre du présent, vienne aussi

¹³³ Jacques Derrida et Soussana Gad, « Une certaine possibilité impossible de dire l'événement », in *Dire l'événement, est-ce possible ? Séminaire de Montréal, Pour Jacques Derrida*, Montréal, L'Harmattan, 2001, p. 81.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 90.

rompre le temps présent. L'événement de la vue du fantôme et du témoignage qu'il apporte rompt déjà avec ce qui est possible dans le temps présent. Plus techniquement, la hantise du témoignage fait vivre une « non-contemporanéité du temps présent à lui-même¹³⁵. » Cette capacité du fantôme de disloquer le temps présent reprend la critique derridienne de l'écoulement temporel husserlien que nous avons brièvement vu au précédent chapitre, à savoir que Derrida remet en question la possibilité d'un écoulement du temps fondé à partir d'un moment-présent indivis :

« Moment spectral, un moment qui n'appartient plus au temps, si l'on entend sous ce nom l'enchaînement des présents *modalisés* (présent passé, *présent actuel* "maintenant", présent futur). Nous questionnons à cet instant [le témoignage du spectre], nous nous interrogeons sur cet instant qui n'est pas docile au temps, du moins à ce que nous appelons ainsi. Furtive et intempestive, l'apparition du spectre n'appartient pas à ce temps-là, elle ne donne pas le temps, pas celui-là¹³⁶. »

Suivant cette citation, comprenons que le témoignage s'articule suivant la logique de la différence. Le témoignage du spectre ne peut pas être fondé, compris ou totalisé au sein de l'hégémonie pour être traité puis relevé, puisque les repères et les catégories de l'hégémonie qui permettraient de le comprendre et de l'interpréter ne peuvent pas s'appliquer au spectre, celui-ci étant justement l'effet de leur insuffisance par rapport à ce qu'ils prétendent fonder. En résistant à l'objectivation de l'esprit, le spectre disjoint l'hégémonie et ouvre le présent à sa transformation radicale où la justice a la possibilité d'advenir : en d'autres termes, le travail de répression de l'hégémonie permet de distinguer l'esprit du spectre, au sens de l'espacement, mais ce faisant, l'excédent du spectre qui n'est pas totalité sous la forme de la présence disjoint la présence et l'ouvre vers un espace vide à combler, ce qui correspond à la temporisation. Dès lors, on comprend que cet espace vide peut être comblé soit par une surenchère de violence organisée par l'hégémonie qui cherche à se maintenir, suivant par là le mouvement de la supplémentarité, ou par une transformation radicale de ce dernier. Autrement dit, si le spectre hante l'hégémonie, les fondements de cette dernière ne sauraient s'appliquer au fantôme sans reconduire la même violence dont il a été la victime. En ce sens, le témoignage du spectre constitue un affront contre l'hégémonie et provoque une *disjointure* de l'ordre établi :

¹³⁵ Derrida, *Spectres de Marx : l'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, p. 52.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 17. Nous soulignons.

« Mais avec l'autre, ne faut-il pas cette disjointure, ce désajustement du “ça va mal” pour que le bien s'annonce, ou du moins le juste ? La disjointure, n'est-ce pas la possibilité même de l'autre ?¹³⁷ »

Autrement dit, en hantant, le spectre disjoint l'articulation de l'hégémonie en montrant que *ses fondements ne se suffisent pas eux-mêmes*, dénonçant par-là les prétentions présentistes d'incarner la justice de l'hégémonie. Le mouvement de disjointure introduit une rupture au sein de l'hégémonie qui renvoie à sa violence fondatrice à l'égard de singularités et montre comment l'hégémonie intègre la supplémentarité comprise comme conjuration du spectre pour se maintenir¹³⁸.

Pour terminer, le témoignage du spectre consiste en une *injonction*¹³⁹. L'idée en est la suivante : comme le spectre excède l'hégémonie du présent en montrant la violence de son régime, le spectre nous *engage* à réparer le tort. Comme le fantôme vient contredire l'objectivité et la naturalité des rapports sociaux présents, son témoignage nous fait comprendre qu'une autre configuration de ceux-ci reste toujours possible. Il en découle que, contre le règne de l'hégémonie qui ne montre qu'elle-même, l'événement du témoignage du spectre qui disjoint l'hégémonie du présent fait intervenir un autre sens de la temporalité, où l'on fait l'expérience de l'insuffisance de l'hégémonie du présent et où l'on envisage son possible renversement. Autrement dit, *faire l'expérience de la hantise du fantôme nous engage à réaliser une justice qui est toujours possible* : « Mais s'il y a engagement ou assignation, injonction ou promesse, s'il y a cet appel depuis une parole qui résonne avant nous, le “depuis” marque un lieu et un temps qui nous précèdent sans doute, mais pour être aussi bien *devant nous* qu'*avant nous*¹⁴⁰. » Le raisonnement derridien avance que, dans l'événement de la disjointure du temps présent hégémonique, le témoignage nous permet de voir que les configurations qui ordonnent l'actuel peuvent être renversées et redéfinies pour *qu'advienne* la justice. Ainsi, tant et aussi longtemps que le spectre hante la chose, il nous est interdit d'en ignorer la venue et le témoignage sentencieux, ce qui donne au désir de justice du fantôme toute sa force¹⁴¹.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 48.

¹³⁸ Björn Thorgeirsson, « From différance to justice: Derrida and Heidegger's “Anaximander's Saying” », *Continental Philosophy Review* 48, no. 255 (2015): p. 268-269.

¹³⁹ Derrida, *Spectres de Marx : l'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, p. 40.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 41.

¹⁴¹ Christoph Menke, « Ability and Faith: On the Possibility of Justice », *Cardozo Law Review* 27, no. 2 (2006): p. 608.

Chapitre 3 : La justice comme aporie

Nous avons vu au chapitre précédent que la justice comprise comme hantise consiste en la constatation préoccupante et inquiète d'une injustice dont on ne peut faire l'économie. En cela, Derrida peut proposer une politisation de la critique de la métaphysique de la présence. Nommément, la hantise du fantôme témoigne de l'injustice de l'hégémonie et nous apprend que cette dernière ne peut suffire et qu'il faut la transformer. Toutefois, si la justice comprise comme hantise consiste en un témoignage de l'injustice, toute la question consiste à déterminer, suite au témoignage, *comment* justement réagir. Avec des termes plus techniques, nous pouvons recomposer la question du témoignage du fantôme de la manière suivante : comment une philosophie éthique ou politique, un système de lois ou une institution peut-elle prétendre être *juste* ?

Formulé ainsi, nous élargissons le domaine de la critique de l'hégémonie pour interroger les fondements mêmes de tout ordre politique, de toute philosophie éthique ou de système institutionnel ou juridique. Pour Derrida, la justice est paradoxale puisqu'elle aboutit à une *aporie* entre une exigence infinie de justice à réaliser et le contexte limité au sein duquel il faut la réaliser. La justice serait proprement aporétique dans la mesure où, s'il est nécessaire de la réaliser, il reste impossible d'y arriver complètement. Autrement dit, en vue d'une justice qui appelle à être réalisée, l'aporie consiste alors en une *épreuve* dont l'issue est capable de reconfigurer les rapports entretenus entre la justice et le présent afin de rendre ce dernier plus juste. Au final, l'aporie serait constamment travaillée par une « idée de justice » proprement *messianique*, à savoir qu'elle nous engage à excéder le présent pour réaliser la promesse d'une justice absolue *à venir*. Le présent serait donc constamment déplié et travaillé par cet engagement envers la justice.

Ce chapitre entend compte de la dimension aporétique de la justice derridienne. Pour que ce soit clair, nous proposerons un exemple afin d'illustrer la dimension aporétique de la justice derridienne, soit une interprétation d'une analyse féministe du droit du logement québécois à l'aune de l'aporie derridienne.

L'interprétation des *Pensées* de Pascal et des *Essais* de Montaigne dans *Force de loi*

L'aporie est explicitement thématifiée dans *Force de loi* à partir des *Pensées* de Pascal et des *Essais* de Montaigne. Mentionnons que l'objectif de Derrida ne consiste pas à proposer une interprétation générale de la politique pascalienne ou montaignienne. Plutôt, à partir de sa lecture de Pascal et Montaigne, Derrida déploie un concept d'aporie en l'intégrant à la critique du présentisme, à savoir que l'impossibilité de réaliser la forme de la présence consiste précisément en le paradoxal de l'aporie.

Derrida s'attarde spécifiquement à deux fragments des *Pensées*, soit les fragments 294 et 298. Ceux-ci, rappelons-le, traitent de l'impossibilité de faire justice par nos politiques, car la force nécessaire à l'implantation et au maintien de la loi trahit nécessairement la justice qu'elle tente d'appliquer¹⁴². Suivant Pascal, la force est par définition violente et coercitive, et même si les intentions des forts sont nobles, il reste qu'elles ne peuvent pas être justes *en tant que telles*. La raison de cette impossibilité tient dans la distinction entre justice et droit articulée par Pascal : si la force du droit est reconnaissable et univoque (l'autorité du juge, la force de la police, le notaire qui officialise un document), c'est bien tout le contraire avec la justice, qui elle est « sujette à dispute¹⁴³. » Est-elle fondée, pour paraphraser Pascal, sur l'autorité du législateur, la commodité du souverain, ou sur les coutumes actuellement pratiquées¹⁴⁴ ? Selon Pascal, il serait impossible de connaître exactement ce qu'est la justice, ce qui normativement revient à dire qu'il serait impossible de déterminer un critère univoque qui permette de départager le juste de l'injuste, et d'en informer la force pour qu'elle agisse justement. Il ne s'agit pas que d'une question de scepticisme quant à la possibilité de connaître un tel critère ; plutôt, face à la pluralité des fondements de la justice, les plus forts auraient au moins la force d'imposer *leur* conception de la justice en instituant leurs vues par un régime de lois, ce qui trahit du même coup la justice¹⁴⁵. En d'autres mots, tout droit se met en place par la force, mais ce faisant, le moment de son institution s'oppose *de facto* à la justice. Et ainsi, « ne pouvant faire que ce qui est juste

¹⁴² Pascal, *Pensées*, sous la dir. de Brunschvicg, Paris, Le Livre de Poche, 1972, p. 145.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 145.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 143.

¹⁴⁵ Sur la politique pascalienne, voir deux études qui ont fait date, soit Gérard Ferreyrolles, *Pascal et la raison du politique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1984., et Christian Lazzeri, *Force et justice dans la politique de Pascal*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993.

fût fort, on a fait que ce qui est fort fût juste »¹⁴⁶, c'est-à-dire que, pour rendre la justice possible, on est réduit à éduquer les puissants de telle sorte que ceux-ci agissent en vue de la justice.

Derrida sollicite également les *Essais* de Montaigne pour y relever une relation ambivalente entre la justice et le droit en tout point identique à celle de Pascal :

« Or les loix se maintiennent en credit, non parce qu'elles sont justes, mais par ce qu'elles sont loix. C'est le fondement mystique de leur autorité, elles n'en ont point d'autre [...] Quiconque leur obeyt parce qu'elles sont justes, ne leur obeyt pas justement par où il doit¹⁴⁷. »

Là aussi, Montaigne distingue vigoureusement le droit — ou la loi — de la justice. Le propre de la loi serait qu'elle soit respectée par le simple fait de son autorité¹⁴⁸. Ceux qui prétendent suivre les lois parce qu'elles sont justes se méprendraient. Suivant cela, la justice consisterait en un idéal inatteignable.

Plus précisément, Derrida s'approprie le raisonnement montaignien pour avancer que le droit naturel est incapable d'incarner la justice et qu'il doit être *suppléé* par le droit positif pour que la prétention du droit à être juste soit opérationnelle¹⁴⁹. En effet, Montaigne évoque explicitement l'idée d'un *supplément* de « fiction légitime » qui suppléerait à l'impossibilité de rendre présente la justice de telle sorte qu'elle puisse informer à la manière d'un programme nos mœurs et nos pratiques politiques¹⁵⁰. Ce mouvement de la supplémentarité serait proprement scandaleux, car en suppléant de la sorte aux déficiences du droit naturel par la jurisprudence et les archives juridiques, on reconnaît du même souffle l'artificialité même du droit positif, ce qui ruine la prétention de la fiction légitime à combler la déficience du droit. Comme nous l'avons vu au premier chapitre, si le supplément s'ajoute à une unité sémantique première, il tient tout autant lieu d'elle, ce qui la dénature et en affaiblit la plénitude : dans ce cas, le supplément *tient lieu* de la justice dite *originelle*, la raturant du même coup. De la même manière que la raison rousseauiste soit incapable de se fonder à partir d'une proximité à la nature rendue possible par

¹⁴⁶ Pascal, *Pensées*, p. 143.

¹⁴⁷ Montaigne, *Essais*, Bibliothèque de La Pléiade, Paris, Gallimard, 2007, p. 1119. Il s'agit du fameux chapitre « De l'expérience » qui clôt les *Essais*.

¹⁴⁸ Derrida, *Force de loi : le "fondement mystique de l'autorité"*, p. 30.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 30-31.

¹⁵⁰ *Ibid.* Derrida cite ici l'« Apologie de Raimond Sebond ». À ma connaissance, aucun commentateur n'a abordé la lecture derridienne de Montaigne dans *Force de loi* en la comparant formellement au concept de supplémentarité dans *De la grammatologie*.

la parole, la raison juridique serait incapable de fonder un ordre de loi juste à partir de la présence effective de la justice. Suivant cela, en comparant *De la grammatologie* et *Force de loi*, nous pouvons proposer la caractérisation suivante du supplément en tant que fiction légitimant le droit : comme l'ordre du droit ne peut pas totaliser le fondement qui le rend pleinement juste ou, autrement dit, comme la justice ne peut être totalement *présente* et *intelligible* au sein d'un ordre de droit donné, il faut suppléer à ce manque en faisant intervenir des éléments supplémentaires capables de combler la déficience du droit à incarner la justice¹⁵¹.

En reconnaissant que la fiction supplée (au sens de la supplémentarité) à l'autorité du législateur pour la rendre légitime, Pascal et Montaigne en viennent donc à reconnaître *l'impossibilité de la présence plénière de la justice réalisée dans le droit*. Derrida peut ainsi défendre que ceux-ci en viennent à voir dans la supplémentarité ce qui rend impossible la réalisation effective de la justice dans le droit¹⁵². Suivant Derrida, comprenons que Pascal et Montaigne intègrent le mouvement de la supplémentarité à même leur pensée politique : l'éducation du législateur, bien qu'il s'agisse d'un moyen imparfait et faillible, supplée à l'absence de lien immédiat entre sa volonté et la justice. Selon une terminologie toute derridienne, si le supplément s'ajoute au droit naturel pour combler sa déficience originaire, il en tient également lieu, *différant* du même coup ce manque par des unités sémantiques supplémentaires. C'est précisément ce mouvement scandaleux de la pensée qui amène Montaigne et Pascal au scepticisme, car il révèle la finitude du droit, l'artificialité de son fondement et l'impossibilité que la justice puisse pleinement être réalisée par le droit. Au final, comprenons que le paradoxe identifié par Pascal et Montaigne est celui de la métaphysique de la présence. Puisqu'il est impossible que la justice soit totalement *présente* dans le droit, le droit est dès lors condamné à rester l'apanage des plus forts. Nous retrouvons ainsi la thèse de l'impossibilité de la présence réinterprétée à l'aune d'une impossibilité de réaliser la justice, soit qu'une relation proprement *aporétique* unit la justice et le droit : tous deux dépendent l'un l'autre alors même que l'application d'un des deux termes contredirait l'autre. Le droit ne pourra donc jamais réaliser la justice, et celle-ci est condamnée à n'être qu'un vœu pieux.

¹⁵¹ Pierre-Yves Quiviger, « Derrida : de la philosophie au droit », *Cités* 2, no. 30 (2007): p. 51.

¹⁵² Derrida, *Force de loi : le "fondement mystique de l'autorité"*, p. 30-31.

L'aporie entre la justice inconditionnelle et le droit conditionnel

Formellement, l'aporie nomme l'impossibilité à ce que deux concepts puissent être vrais, car chacun d'entre eux est à la fois dépendant et opposé à l'autre. Bien qu'ils s'opposent et se contredisent, chaque concept de la relation consisterait néanmoins en *la condition de possibilité* de l'autre¹⁵³. Si chaque terme dépend de son opposé pour être effectif, ce même terme est contredit par le terme dont il est dépendant. Chaque terme agit ainsi à la fois comme *condition de possibilité* et *condition d'impossibilité* de l'autre.

Suivant l'interprétation derridienne de la politique pascalienne et montaignienne, nous pouvons proposer une définition des concepts de droit et de justice dans le cadre de la relation aporétique qu'ils entretiennent :

1. Le droit consiste en l'ensemble des lois, règles, normes et principes qui permettent de rendre une décision et auxquels on obéit, en général. Le droit consiste en « l'élément du calcul » dans la mesure où il contient les règles et les normes qui permettent de distinguer le juste de l'injuste, et donc de prendre une décision suivant les règles d'un programme¹⁵⁴. En cela, le droit a nécessairement une « forme générale »¹⁵⁵, c'est-à-dire qu'il a la prétention à s'appliquer de manière universelle à tous les cas possibles. Ainsi, le concept de droit, qui regroupe *in extenso* des décisions juridiques, des lois, des philosophies politiques et éthiques, des procédures délibératives, des actions politiques ou des institutions, bref des *systèmes de normes*, est *conditionnel* et *fini*, en ce sens que la sphère du droit encadre la possibilité de prendre une décision. Par conditionnel, on entend que le droit regroupe les conditions de possibilités au moyen desquelles une décision puisse être rendue.
2. En contrepartie, la justice ne doit pas être comprise comme un principe fondateur, une norme universelle ou un critère éthique général, car tout cela reste l'apanage du droit. Plutôt, *la justice* consiste en un concept *inconditionnel* et *infini* qui *excède* l'ordre du droit et du calcul. Par inconditionnel, on entend que la justice

¹⁵³ Fritsch, « Deconstructive Apories: Quasi-Transcendental and Normative », : p. 10.

¹⁵⁴ Derrida, *Force de loi : le "fondement mystique de l'autorité"*, p. 38.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 39.

soit indéfinie et illimitée, c'est-à-dire qu'elle n'est pas liée par aucune contrainte ni aucune limite. Suivant cela, comprenons que la justice demande à être appliquée à un cas singulier pour lui-même et dans sa situation spécifique¹⁵⁶. De plus, la justice, dans la mesure où elle est infinie, demande à être appliquée à toutes les singularités possibles et qu'elle satisfasse tout et chacun. Au final, le concept derridien nommé une « idée de justice »¹⁵⁷, à savoir qu'un idéal de justice totale et absolue engage la pratique du droit. Sans cet idéal, le droit n'aurait aucune légitimité à prétendre être juste et la sphère du politique et du juridique n'aurait plus de sens.

Dans *Voyous*, Derrida propose d'ailleurs une formulation qui saisit bien la nature aporétique de la relation que justice et droit entretiennent :

« *L'inconditionnalité* incalculable de l'hospitalité, du don ou du pardon — par exemple — excède le calcul des *conditions* comme la justice excède le droit, le juridique et le politique. La justice ne se réduira jamais au droit, à la raison calculatrice, à la distribution nomique, aux normes et aux règles qui *conditionnent* le droit [...]»¹⁵⁸.

La relation qui unit justice et droit est donc aporétique dans la mesure où chacun des termes de la relation contredit l'autre. D'une part, si une conception absolue de la justice dépend d'un contexte juridique, institutionnel ou politique pour se réaliser, en contrepartie, un ordre de droit ne peut être considéré comme étant légitime que s'il est pratiqué ou institué au nom de cette justice. Chacun des deux concepts agit ainsi à titre de *condition de possibilité* de l'autre. Mais d'autre part, le droit est conditionné et délimité, tandis que l'application de la justice ne devrait souffrir d'aucune forme de limitations pour se réaliser. Il en résulte le paradoxe qu'aucun des termes de la relation ne puisse se réaliser complètement, car chacun des termes agit ainsi aussi à titre de *condition d'impossibilité* de l'autre dans la mesure où il appelle à des pratiques différentes¹⁵⁹. En effet, le concept de justice est proprement *infini* et *incalculable*, car il commande de s'appliquer à chaque singularité et à chaque cas de violence pour lui-même. *A contrario*, le concept de droit renferme *l'ordre du calcul*, où les cas sont subsumés et intégrés à une norme universelle permettant de les évaluer. Formellement, l'aporie mène donc à

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 38., et Fritsch, « Deconstructive Aporias: Quasi-Transcendental and Normative », : p. 28.

¹⁵⁷ Derrida, *Force de loi : le "fondement mystique de l'autorité"*, p. 55.

¹⁵⁸ Derrida, *Voyous*, p. 205-206. Nous soulignons.

¹⁵⁹ Menke, « Ability and Faith: On the Possibility of Justice », : p. 600.

l'impossibilité de complètement *totaliser* la justice dans le droit, ou que le droit puisse rendre complètement *présente* la justice.

La pensée politique derridienne recense d'ailleurs plusieurs cas d'aporie qui reprennent la structure logique de l'aporie exposée dans *Force de loi*. Dans *De l'hospitalité* et *Le concept de 11 septembre*, Derrida fait remarquer que l'hospitalité, et plus concrètement l'ouverture des frontières aux immigrants et aux réfugiés, est un principe dangereux pour la souveraineté d'un État, dans la mesure où même si un principe de charité devrait conduire à être tolérant, la tolérance reste toujours instituée à partir d'une force fondatrice qui délimite la limite entre le tolérable et l'intolérable :

« Mais tout en se tenant au-dessus des lois de l'hospitalité, la loi inconditionnelle de l'hospitalité a besoin *des* lois, elle les *requiert*. Cette exigence est constitutive. Elle ne serait pas effectivement inconditionnelle, la loi, si elle ne *devait pas devenir* effective, concrète, déterminée, si tel n'était pas son être comme devoir-être. Elle risquerait d'être abstraite, utopique, illusoire, et donc de se retourner en son contraire [...] Ces deux régimes de loi, de *la* loi et *des* lois sont donc à la fois contradictoires antinomiques et inséparables¹⁶⁰. »

Pour se réaliser dans un contexte donné, l'hospitalité doit toujours être encadrée et limitée par un « seuil de tolérance »¹⁶¹. En effet, l'ouverture hospitalière à autrui reste conditionnée par le souci de préserver l'intégrité et la souveraineté de l'État : « Si je crois être hospitalier parce que suis tolérant, c'est que je tiens à limiter mon accueil, à garder le pouvoir et à contrôler les limites de mon “chez moi”, de ma souveraineté, de mon “je peux” (mon territoire, ma maison, ma langue, ma culture, ma religion, etc.)¹⁶². » Autrement dit, l'accueil des autres au sein d'un territoire réservé de prime abord à certaines personnes se fait sous l'égide de restrictions, de conditions et de politiques qui encadrent l'hospitalité et qui, au final, la contredisent¹⁶³.

Dans le cadre d'une relation aporétique, l'hospitalité, en tant que manifestation de la justice, prend la place du terme inconditionnel, tandis que les limites de l'État prennent celles du terme conditionnel. L'hospitalité ne peut souffrir de limitations si elle devait être complètement effective, présente, mais elle dépend malgré cela des conditions et des limites

¹⁶⁰ Jacques Derrida et Anne Dufourmantelle, *De l'hospitalité*, Paris, Calmann-Lévy, 1997, p. 75.

¹⁶¹ Borradori *et al.*, *Le « concept » du 11 septembre*, p. 186-187. Derrida reprend ici une formulation malheureuse de François Mitterrand prononcée en 1989.

¹⁶² *Ibid.*, p. 186.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 188.

contemporaines ; en contrepartie, une politique de tolérance et d'accueil ne saurait être digne de ce nom si elle ne prétend pas au moins se faire au nom d'un principe d'hospitalité. La tolérance est donc le nom de cette *négociation* entre un concept inconditionnel de justice et des conditions qui veillent à maintenir l'intégrité du contexte d'application du concept d'application de la justice. Autrement dit, la notion charitable de tolérance cache une forme de pouvoir qui tente de sauver les apparences, soit de masquer sa propre souveraineté¹⁶⁴.

L'exemple du droit québécois du logement et de son fondement patriarcal

Jusqu'à présent, nous avons décrit trois avenues argumentatives de la pensée derridienne, soit la critique de la métaphysique de la présence, la hantise et le concept de spectre, et l'aporie entre la justice et le droit. Nous proposons d'interpréter un cas juridique à l'aune de la conception aporétique de la justice derridienne, où nous solliciterons les idées associées à chacune des trois constellations conceptuelles susmentionnées afin de voir comment elles partagent la même structure logique et se rejoignent.

Dans sa thèse de doctorat *Critique féministe matérialiste du droit civil québécois : le travail « domestique » et les violences sexuées, les « impensés » du droit du logement*, Marie-Neige Laperrière démontre que les dispositions juridiques encadrant le droit québécois du logement nuisent de manière systémique aux femmes en les maintenant dans la sujétion patriarcale. Par patriarcat, entendons que les rapports sociaux entre hommes et femmes sont médiatisés par un système oppressif qui fait du genre une catégorie naturelle et objective¹⁶⁵. Au sein de ce système, les rapports sociaux seraient genrés en ce qu'ils colportent et entretiennent la domination et l'exploitation des hommes à l'égard des femmes. On peut donc parler en termes de classes sexuelles, où la classe des femmes est systématiquement soumise à celle des hommes.

Le droit n'échapperait pas à cette forme d'objectivité sociale. En effet, alors que le droit positif prétend que la personne juridique soit de sexe neutre, Laperrière propose une déconstruction de la personne juridique afin de démontrer que cette dernière performe en fait le genre masculin et appartiendrait à la classe sexuelle des hommes¹⁶⁶. En cela, la personne

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 186.

¹⁶⁵ Marie-Neige Laperrière, « Critique féministe matérialiste du droit civil québécois : le travail « domestique » et les violences sexuées, les « impensés » du droit du logement », Université de Montréal, 2015, p. 111-113.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 202-211.

juridique mâle maintiendrait au sein de la pratique du droit un rapport de subordination à l'égard de la femme, où certaines violences patriarcales qui visent les femmes en fonction de leur genre seraient sans nom et irrecevables dans les présentes institutions juridiques.

Laperrière propose également que la distinction public/privé — qui fait des lieux publics un lieu où l'État peut agir et du logement privé un lieu que l'action de l'État n'atteint pas — soit à l'avantage de la classe des hommes, dans la mesure où les violences subies par les femmes dans la sphère du logement sont intraitables et imperméables *en tant que violences sexuelles et genrées* dans la juridiction présente du droit du logement¹⁶⁷. En effet, c'est dans la sphère du logement que les femmes effectuent le travail ménager, entretenant ainsi la division sexuelle du travail, et c'est aussi dans ce lieu qu'elles subissent majoritairement des violences sexuelles¹⁶⁸. Plus précisément, la distinction public/privé resterait floue au point où un même cas de violence pourrait tantôt être considéré comme relevant du public, et donc nécessitant l'action de l'État et à l'analyse politique, tantôt être considérée comme étant privée, échappant alors à l'action étatique¹⁶⁹. Ce flou est notamment entretenu par une conception libérale du sujet juridique, qui sépare distinctement l'État de la société civile¹⁷⁰. Ce même flou juridique reprend en fait ce que Laperrière nomme une « idéologie naturaliste » de la famille, à savoir que l'activité domestique est juridiquement comprise comme l'entretien de la famille et du ménage, et que cette sphère d'activité est extérieure à l'action publique et politique de l'État¹⁷¹. À terme, ce flou juridique explique en partie un « laisser-faire » juridique de l'État quant à certains cas épineux où la distinction public/privé devient inopérante¹⁷².

Dans la mesure où, premièrement, la personne juridique est en fait mâle et qu'elle est aveugle aux violences systémiques genrées et, deuxièmement, que la distinction entre public/privé maintient un flou juridique qui rend difficile l'application de la loi, le droit du logement devient alors pour les femmes un dispositif du patriarcat, car la dimension privée du

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 221., et *ibid.*, p. 246.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 127.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 247-248.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 240.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 248-249.

¹⁷² *Ibid.*, p. 241.

logement empêche la reconnaissance économique de leur travail domestique et rend inaccessible l'action étatique contre les violences qui leur sont faites dans leur logement¹⁷³.

À partir de ce court résumé des principales thèses du doctorat de Laperrière, nous nous proposons maintenant d'interpréter celles-ci à l'aune de la critique du présentisme, de la logique de la spectralité et de la relation aporétique entre justice et droit.

En premier lieu, l'idée même de personne juridique masculine rejoint de manière frappante la critique de la métaphysique de la présence. Selon une perspective derridienne, la personne juridique mâle se *présente* sous la forme de la présence *originnaire* et *plénière*, occultant du même coup un rapport de différenciation entre deux unités sémantiques, soit la différence sexuelle entre l'homme et la femme¹⁷⁴. En effet, un des couples d'oppositions conceptuelles issus de la tradition métaphysique consiste en celui de l'homme/la femme, où l'homme détient de manière écrasante le rôle enviable de détenir la capacité d'être rationnel, au détriment de la femme. On peut parler à cet effet d'un *phallogocentrisme*. Le phallogocentrisme consiste en une reformulation du phonocentrisme : il s'agit d'un biais métaphysique qui fait que la pensée serait articulée autour de l'idée que la raison soit mâle, et qu'en cela les hommes seraient supérieurs aux femmes. La personne juridique masculine qui se *présente* sous la modalité de la neutralité occulterait donc cette opposition entre l'homme et la femme, et le travail de subordination qui en découle¹⁷⁵. Autrement dit, le dispositif patriarcal produit à travers le droit l'illusion de la neutralité et de l'objectivité à partir du modèle du citoyen du domaine public et de la personne juridique asexuée.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 312-313.

¹⁷⁴ Jacques Derrida, *Spurs : Nietzsche's styles = Éperons : les styles de Nietzsche*, Chicago, University of Chicago Press, 1979, p. 47-48. À noter que le terme de « phallogocentrisme » a été inspiré par Hélène Cixous dans *La jeune née*.

¹⁷⁵ Derrida critiquerait sans doute l'idée de « classe sexuelle », associée aux théories du féminisme radical, de la même manière qu'il critique le vocabulaire de l'ontologie sociale marxiste et l'idée de « lutte des classes ». Cependant, aux fins de la discussion, passons outre cette potentielle critique. Avançons seulement que le propos d'*Éperons*, où Derrida introduit le terme de « phallogocentrisme », est tout à fait compatible avec une théorie critique féministe radicale et matérialiste (par exemple, les idées défendues par Christine Delphy dans *L'Ennemi principal*), dans la même veine où plusieurs commentateurs que nous avons sollicité au chapitre précédent ont montré comment l'ontologie sociale de Marx est plus compatible à la pensée derridienne que Derrida semble le reconnaître. Autrement dit, une théorie féministe matérialiste peut résister aux critiques que Derrida apporte à Marx dans *Spectres de Marx* et rejoindre en cela la visée de la déconstruction de « dé-ontologiser » le réel.

Le geste de la déconstruction de la personne juridique mâle peut également s'étendre à celle qui établit la distinction public/privé. Comme nous l'avons relevé plus haut, Laperrière associe cette distinction juridique à la société libérale, caractérisée par une opposition entre l'État et la société civile, et montre aussi que la sphère du privé se comprend entre autres comme sphère familiale. Une telle conception du domaine privé s'appuie sur une distinction nette et simple entre le public et le privé, où chaque unité sémantique détiendrait intrinsèquement sa définition. Dans une veine derridienne, nous pouvons interpréter la thèse de Laperrière pour avancer qu'une telle distinction fait fi de l'instance de pouvoir qui l'a instauré et que, suivant la différence, chaque unité sémantique dépend de son opposé pour gagner son intelligibilité. Un tel constat se vérifie d'ailleurs aisément. En effet, malgré la subordination entre le public et le privé, où la raison mâle occupe le public et l'irrationalité féminine reste privée, la dimension de l'espace renvoie au fait que toute différenciation doit être comprise comme une médiation entre deux termes. En ce sens, le domaine public dépend du travail ménager pour se maintenir et se reproduire. Le dispositif juridique qui maintient la distinction public/privé est donc utilisé pour maintenir le *statu quo*, où la sphère privée est juridiquement délimitée afin que se maintienne la subordination des femmes par rapport aux hommes, même si les activités prenant court dans la sphère publique dépendent de celles issues de la sphère privée. On retrouve ainsi le biais présentiste dans cette distinction qui consiste à faire fi du jeu de médiation entre les unités sémantiques.

Ensuite, la déconstruction de la personne juridique proposée par Laperrière peut être interprétée à l'aune de la spectralité. De même que la phénoménalité n'est pas simple, mais hantée, et que tout signe originaire dépend en fait d'une unité sémantique différente avec laquelle il se médiatise pour gagner sa cohérence, la personne juridique mâle ne peut faire fi de la différence sexuelle. Dans ce cas précis, la personne juridique, présentée comme étant asexuée, mais étant à l'avantage des mâles, serait hantée par les victimes et les témoignages des violences patriarcales à laquelle elle serait sourde. La personne juridique mâle maintiendrait donc sa cohérence en refoulant et en ignorant la hantise pourtant bien concrète et réelle des violences sexuelles subies par les femmes dans leur logement¹⁷⁶. Ainsi, on retrouve la logique de la

¹⁷⁶ Un exemple très concret de témoignage spectral est bien le Musée éphémère, organisé par le Centre d'éducation et d'action des femmes de Montréal (CÉAF), dénonçant les violences sexuelles dont sont victimes les locataires

spectralité, comprise comme reformulation et politisation de la critique du présentisme, à l'œuvre dans la déconstruction de la personne juridique opérée par Laperrière. Dans la mesure où les femmes ne peuvent être entendues au sein des institutions juridiques présentes, le spectre des femmes témoigne de leur insuffisance et ruine leur prétention d'être juste.

Finalement, les cas pratiques étudiés par Laperrière, où le droit du logement se voit incapable de traiter en tant que violences genrées les violences subies par les femmes dans leur lieu de vie, voire qu'il devient un instrument de maintien du patriarcat, exemplifient comment la critique du présentisme et la logique du spectral se rapportent à la relation aporétique entre justice et droit. Pour employer une illustration, le régime des lois comprendrait et clôturerait une aire spécifique de cas qu'il peut traiter. Cette clôture est déterminée par une décision fondatrice — la force dont parlait Pascal — qui départage l'ordre des cas intelligibles au droit de ceux qui ne sont pas recevables en *instituant*, en premier lieu, le modèle de la personne juridique mâle comme étant *objectif, originnaire et plénier*, et, en second lieu, en faisant du privé une sphère imperméable à l'action étatique. Dans le cas des violences sexuelles commises contre les femmes dans leurs logements, celles-ci se retrouveraient pour ainsi dire en dehors de la clôture du droit québécois du logement puisque le droit québécois serait fondé sur une conception masculine de la personne juridique aveugle aux violences commises contre les femmes. Les violences commises dans la sphère de leur logement contre ces dernières consistent en ces cas limites qui hantent et testent le droit, montrant ainsi comment ces limites maintiennent et engendrent des violences et des exclusions. Le scandale éclate alors : tandis que le dispositif juridique québécois en matière de logement est censé faire justice, des cas d'injustices pourtant intraitables dans la sphère actuelle du droit *apparaissent*, tel un fantôme : sans être totalisables dans l'hégémonie du présent — le droit québécois du logement —, leurs manifestations engendrent néanmoins des effets qui sapent et déconstruisent la légitimité du dispositif juridique. « Qui la réduit à son principe l'anéantit », écrit Pascal. Sans moyen d'être comprises au sein d'un contexte plus large, les femmes, suivant la thèse de Laperrière, sont des victimes *sans nom* du régime de droit dans lesquelles elles vivent : elles correspondraient à des fantômes

vivant seules commises par les propriétaires hommes et le manque de recours dont elles disposent pour dénoncer leurs agresseurs :

<http://www.lavantage.qc.ca/actualites/societe/2017/6/17/le-domicile-de-la-victime--premier-lieu-de-violence-sexuelle.html>.

qui hantent et excèdent les normes et institutions présentes¹⁷⁷. Ainsi, la justice est contredite par le droit alors même que seul le dispositif du droit est censé pouvoir rendre possible la justice.

Pour résumer, les violences patriarcales hantent le droit québécois du logement suivant la logique du spectral, dans la mesure où elles excèdent les capacités du dispositif juridique présent à agir contre ces violences, témoignant par là son insuffisance. Qui plus est, elles montrent que le dispositif juridique présent assure sa cohérence en maintenant pour fondement une conception masculine de la personne juridique, ce qui entraîne pour conséquences de mettre de côté les violences qui affectent les femmes. En ce sens, les thèses de Laperrière exemplifient la relation aporétique entre justice et droit dans la mesure où le droit québécois du logement, pour réaliser la justice, gagne son effectivité à partir de fondements — la personne juridique mâle — qui délimitent et conditionnent comment opère le droit québécois. Ce faisant, ces limitations trahissent la justice infinie, comme en *témoignent* les violences genrées dont les femmes sont victimes dans leur logement.

Expérience de l'aporie, événement de la décision performative

Jusqu'à présent, nous avons surtout présenté la dimension aporétique de la justice comme un blocage logique quant à la possibilité de sa réalisation. Nous introduisons ici un changement d'orientation à notre propos pour voir en quoi l'aporie peut être productive et affirmative, et qu'elle consiste en une *expérience*, soit une *épreuve* nécessaire à l'édification de toute politique et de tout régime de droit qui prétend être juste. Plus précisément, l'expérience de l'aporie nous renverrait à une tension au moment d'une décision fondatrice d'un droit juste. Cette tension se comprend à l'aune du concept infini de la relation aporétique, car le concept infini *excède* le présent et nous *engage* à transformer l'ordre du présent en un régime juridique radicalement inédit : si la justice nous engage à dépasser le présent établi, décider implique de se mesurer à une tension importante, car il s'agit de *justement* décider alors même que les conditions de possibilités de la justice doivent être excédées. Ainsi, comme l'avance Christoph Menke, l'aporie ne consiste pas à se demander si nos pratiques sont suffisamment normativement fondées à partir d'un principe de justice, mais plutôt à interroger l'idée même

¹⁷⁷ Derrida, *Force de loi : le "fondement mystique de l'autorité"*, p. 40-41.

de pratique et de normativité en rapport à une justice qu'il s'agit de faire réaliser¹⁷⁸. La présente section a pour objectif de cerner l'événement particulier de la décision au centre de l'aporie.

Derrida propose à la fin de *Force de loi* trois exemples de *l'expérience* de l'aporie.

La première, « L'épochè de la règle »¹⁷⁹, avance que le moment de décision ne peut pas être du ressort du droit et montre qu'aucune décision ne peut se fier sur un ensemble de règles pour s'établir. L'événement de la décision se situerait dans un entre-deux entre justice et droit, où les règles sont suspendues pour que la décision puisse prétendre être juste. En effet, toute décision relève du calcul, d'un programme, dont le droit articule les procédures de fonctionnement. Or, décider en suivant ce programme revient à ne pas décider, car la décision doit précisément décider de la justesse ou non de son contenu. Une décision juste devrait donc décider de ce qui permet de la qualifier de juste. Reprenant ainsi le motif de la réduction phénoménologique, Derrida avance que la décision doit mettre en parenthèse le contexte qui pourtant la rend possible si elle doit être une décision authentique. Suivant cela, la décision en tant que telle devient impossible puisque, si elle doit respecter l'exigence de justice qui la motive, elle doit décider en faisant fi des règles qui encadrent et légifèrent la légitimité et la rationalité de tout calcul. Autrement dit, les conditions de possibilité de la décision purement juridique, à savoir la décision qui se réfère aux lois existantes, doivent être niées si la décision doit être réellement juste. Cependant, dans la mesure où une décision est prise, il faut concevoir le moment de la décision comme une expérience singulière où l'agent qui décide remet en question les règles du droit qui encadrent le processus décisionnel, rendant du coup sa décision pratiquement impossible à énoncer.

La seconde, « La hantise de l'indécidable »¹⁸⁰, suit la première de près. Dans la mesure où la décision doit nier ce qui permet de prendre des décisions pour être juste, la décision en tant que telle est alors *indécidable*. Si le droit s'effrite alors qu'il faut décider de ce qui est juste ou non, comment pouvons-nous être sûrs que notre décision le sera vraiment? Si la décision est présentement impossible à prendre, il faut alors remanier les codes juridico-politiques jusqu'à ce qu'on puisse la prendre. L'indécidable *hante* alors toute décision dans la mesure où,

¹⁷⁸ Menke, « Ability and Faith: On the Possibility of Justice », : p. 601.

¹⁷⁹ Derrida, *Force de loi : le "fondement mystique de l'autorité"*, p. 50-52.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 53-57.

puisqu'aucun fondement ne permet de garantir la légitimité du droit et qu'une décision doit justement se faire en fonction non du droit, mais bien de la justice infinie, la décision n'est jamais juste pleinement. Une fois le moment de décision passé, on s'en remet à la règle et à la norme. Mais l'expérience en tant que telle de l'indécidabilité reste présente selon une modalité spécifique qui nous ramène au moment de la décision et nous rappelle sa fragilité¹⁸¹. En termes simples, on peut dire qu'aucune décision ne peut nous rassurer complètement quant à sa prétention à avoir réalisé la justice. Pour reprendre les mots des *Pensées* pascaliennes, l'indécidabilité est constitutive de toute décision, elle nous montre l'artificialité du supplément de fiction légitime et nous rappelle que le droit ne repose au final que sur sa propre autorité. Toute décision restera donc toujours indécidable, car elle ne pourra jamais prétendre à être juste de manière plénière. En quelque sorte, elle reste hantée par son insuffisance. Ainsi, alors qu'il semble possible de sortir de la première aporie par le biais d'une responsabilité critique, cette voie de sortie devient elle-même suspecte dans la mesure où, même la mieux intentionnée des décisions reste hantée par son indécidabilité constitutive¹⁸².

La dernière, « L'urgence qui barre l'horizon du savoir »¹⁸³, vient encore davantage compliquer le schéma exposé par les deux autres apories. L'injustice qui demande la réparation d'un tort ne peut souffrir d'aucun délai et la décision censée y répondre sera toujours « précipitée ». D'une part, Derrida avance que le temps serait encadré dans un savoir « théorique et historique », à savoir que l'ordre du droit met en place un horizon téléologique qui organise et ordonne le présent. D'autre part, dans la mesure où une injustice se révèle, qu'elle exige la réparation des torts qu'elle a subis et qu'elle témoigne en ce sens des lacunes de l'ordre juridique présent, l'horizon de l'ordre juridique présent s'effondre dans son insuffisance et ses limitations. La décision s'effectue alors en dehors de tout référent encadrant, elle est urgente précisément parce qu'elle se vit dans un lieu sans aucun encadrement temporel :

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 54.

¹⁸² On voit que cette aporie reprend aussi le motif de la hantise de *Spectres de Marx*, où le spectre, témoin méconnaissable, interdit toutefois toute quiétude quant à la justice de l'ordre présent.

¹⁸³ Derrida, *Force de loi : le "fondement mystique de l'autorité"*, p. 57-60.

« Même si le temps et la prudence, la patience du savoir et la maîtrise des conditions étaient par hypothèse sans limites, la décision serait structurellement finie, si tard qu'elle arrive, décision d'urgence et de précipitation, agissant dans la nuit du non-savoir et de la non-règle¹⁸⁴. »

Autrement dit, la décision se vit toujours sur le mode de la précipitation puisqu'elle survient dans un temps *disjoint*. Dans la mesure où le contexte normatif et programmatique à partir duquel une décision est possible encadre aussi le *déroulement* de toute prise de décision, l'injustice intervient comme ce qui vient interrompre le contexte et saturer l'écoulement normal et quotidien du temps pour ramener à l'avant-scène le cas qu'il faut régler dans toute sa gravité, faisant fi des conventions ou des processus délibératifs. L'urgence qui commande que la décision soit prise le plus rapidement possible bloque donc l'horizon des conditions de possibilités mêmes de la décision (le droit).

Rajoutons d'ailleurs que cette expérience spécifique de l'aporie reprend la logique de la hantise que nous avons présentée au chapitre précédent. Toute décision est « angoissée » parce qu'elle hérite du témoignage du spectre et doit agir, suivant l'injonction de ce dernier¹⁸⁵. Toutefois, le témoignage du spectre disjoint également l'hégémonie du présent et les catégories qu'elle garantit, nous incapacitant ainsi à pouvoir *justement* nommer et comprendre ce dont témoigne le spectre. Nous nous retrouvons alors à faire l'expérience d'un événement singulier où, face au spectre, nous devons décider même si les conditions *actuelles* qui encadrent la prise de décision sont neutralisées par la hantise du fantôme.

Suivant cela, le concept de justice de la relation aporétique, en tant qu'il s'agit d'un concept excessif et infini, n'agit pas comme une norme universelle, ainsi qu'on l'a vu. Plutôt, malgré l'aporie qui rend impossible la totale fongibilité de la justice dans le droit, Derrida avance que la justice soit « invincible à tout scepticisme »¹⁸⁶. La justice est infinie, car elle est « irréductible, irréductible parce que due à l'autre due à l'autre, avant tout contrat, parce qu'elle est venue, la *venue de l'autre comme singularité toujours autre*¹⁸⁷. » De cette citation, comprenons que la justice renvoie à la possibilité d'un rapport à autrui totalement *juste*. Cette possibilité se trouve en deçà de toute norme, principe ou critère. Plutôt, il faut la comprendre

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 58.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 46.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 55.

¹⁸⁷ *Ibid.* Nous soulignons.

comme étant ce qui nous motive et engage à *configurer* de tels normes, principes et critères. Derrida qualifie aussi la justice de « donatrice », à savoir qu'elle donne en quelque sorte la force et la motivation à essayer de la réaliser¹⁸⁸.

L'idée d'une justice excessive reprend en ce sens l'injonction associée au témoignage du spectre. L'ordre du présent est hanté et le spectre qui témoigne de l'injustice prend la forme d'une injonction qui disjoint l'hégémonie du présent afin de nous engager à réparer le tort dont le spectre a été victime. La spécificité de l'aporie met ceci dit l'accent sur *l'événement* de la décision. L'événement, comme on l'a vu au précédent chapitre, *disjoint* le présent et enferme un potentiel où le droit peut être reconfiguré pour satisfaire une exigence de justice infinie. À la venue de cet autre, nous sommes donc engagés à affronter l'aporie, à devoir lui rendre justice, c'est-à-dire à *négoier* entre les conditions présentes, le droit, et l'exigence de justice infinie qui dépasse et excède le présent. L'événement de la hantise et du témoignage du spectre se mute vers l'événement d'une décision à prendre *au nom* de ce spectre, mais aussi d'une justice qu'il faut réaliser.

L'événement de la décision détient d'ailleurs la capacité de reconfigurer l'ordre du présent à cause de sa dimension *performative*¹⁸⁹.

La performativité, autre concept majeur de la pensée derridienne, est thématifiée dans la conférence « Signature Événement Contexte ». Derrida y définit le performatif comme un énoncé qui, s'il est rendu possible par un contexte d'énonciation qui définit les règles servant à l'interpréter, détient la capacité de *dépasser* ce même contexte et *qui contient la possibilité d'en reformuler radicalement le sens*¹⁹⁰. La raison d'être de ce singulier statut du performatif provient de son itérabilité, soit sa propriété d'être *répété* et *réinterprété* au-delà de l'intention initiale de l'agent énonciateur au sein de différents contextes d'énonciation¹⁹¹. Nous retrouvons ici à nouveau la critique de la métaphysique de la présence, dans la mesure où si le performatif est défini par son itérabilité, son sens ne peut pas être épuisé au sein d'un contexte donné et être en ce sens présent à lui-même de manière plénière¹⁹². À cet effet, comprenons que le performatif

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 61.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 32.

¹⁹⁰ Derrida, « Signature Événement Contexte », p. 369.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 389.

¹⁹² *Ibid.*, p. 389.

intègre la logique de la différance. Un performatif se déploie en instituant un signe différent et nouveau qui s'intègre dans un contexte d'énonciation, ce qui correspond à l'espacement¹⁹³. Toutefois, en tant qu'il s'agit d'un performatif, son sens diffère également de son contexte d'énonciation dans la mesure où précisément la propriété du performatif est d'être itérable. Ainsi, le sens du performatif se temporise, il se diffère de lui-même en ouvrant une temporalité neuve tournée vers un futur incertain, livrée à de multiples interprétations. Ce n'est donc pas tant le contenu singulier du performatif (l'intention de l'auteur, son sens « véritable ») que son événement, son déploiement contextuel, qui lui confère cette capacité de s'inscrire à la fois dans un contexte d'énonciation et de le subvertir pour le dépasser : « Pour que le rattachement à la source [l'itérabilité] se produise, il faut donc que soit retenue la singularité absolue d'un événement de signature et d'une forme de signature : la reproductibilité pure d'un événement pur¹⁹⁴. » Autrement dit, malgré que le sens d'un signe change d'un contexte d'énonciation à un autre, il conserve sa spécificité qui demande à être interprétée différemment à travers plusieurs contextes puisque la signature conserve sa forme à travers les différents contextes d'énonciation. *Spectres de Marx* reprend d'ailleurs cette conception de la performativité quand Derrida avance que la performativité consiste en une interprétation qui transforme l'objet interprété¹⁹⁵. La performativité consiste donc, en définitive, en ce qui reconfigure le contexte d'énonciation en offrant la possibilité d'une toute nouvelle interprétation de ce dernier.

À l'aune de la relation aporétique justice/droit, la *décision performative* est donc à comprendre comme ce qui permet de reconfigurer l'ordre juridico-politique du présent :

« Or, l'opération qui revient à fonder, à inaugurer, à justifier le droit, à *faire* la loi, consisterait en un coup de force, en une violence *performative* et donc *interprétative* qui en elle-même n'est ni juste ni injuste et qu'aucune justice, aucun droit préalable et antérieurement fondateur, aucune fondation préexistante, par définition, ne pourrait ni garantir ni contredire ou invalider¹⁹⁶. »

L'idée de cette citation est que le moment de la décision se situe spécifiquement *entre* la justice et le droit. La dimension performative de la décision renvoie au fait que, au moment de l'événement de la décision, celle-ci s'approprie le contenu de l'ordre présent pour le

¹⁹³ *Ibid.*, p. 377.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 391.

¹⁹⁵ Derrida, *Spectres de Marx : l'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, p. 89.

¹⁹⁶ Derrida, *Force de loi : le "fondement mystique de l'autorité"*, p. 32-33. Nous soulignons.

réinterpréter et instaurer des fondements radicalement inédits, capables de prendre en compte la singularité tantôt ignorée. Plus précisément, le moment de la décision consiste en un *événement* – au sens où nous l’avons élaboré au chapitre précédent – dans la mesure où l’événement de la décision vient rompre complètement avec l’ordre du présent et ses anticipations afin d’instaurer une possibilité non-thématisable au sein du contexte actuel. Autrement dit, si la décision se fait sans les fondements qui permettent d’en déterminer la justesse, elle en institue toutefois de nouveaux qui garantissent l’autorité et l’intelligibilité du régime de droit présent : elle serait en ce sens « une violence sans fondement¹⁹⁷. » L’événement de la décision au sein de l’aporie justice/droit consiste en la possibilité singulière où l’agent qui décide est à même de reconfigurer par le biais de sa décision les codes juridico-politiques actuels — l’hégémonie du présent — qui rendent toute décision possible¹⁹⁸.

Autrement dit, la décision performative est intrinsèquement événementielle, car si l’événement vient rompre et disjoindre l’ordre courant du temps, la décision vient l’ordonner à nouveau et reconfigurer le régime du possible et de l’impossible. Ce « nouveau » reste cependant inconnu et non-thématisable tant et aussi longtemps que la décision n’est pas prise. Dans *Politiques de l’amitié*, Derrida introduit une distinction entre le possible et l’éventuel, où l’éventuel reste un futur qu’on peut prédire et qui est déjà ramené sous la présence ; le possible, quant à lui, travaille le présent de telle sorte qu’il soit toujours possible qu’il devienne radicalement autre¹⁹⁹. En ce sens, il y a bien un événement de la décision performative, car celle-ci détient la capacité d’aller au-delà de l’éventuel pour faire advenir un possible encore absent. Autrement dit, l’expérience de l’aporie se comprend comme l’incertitude et l’angoisse devant une exigence de justice à satisfaire sans que nous ayons *présentement* les moyens pour pleinement y répondre.

La promesse d’une justice à venir

Contre un présent indivis, mais insuffisant, l’événement de la décision, qui nous ramène aux fondements mêmes de l’ordre politique actuel, relèverait d’une « structure plus

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 34.

¹⁹⁸ William Sokoloff, « Between Justice and Legality: Derrida on Decision », *Political Research Quarterly* 58, no. 2 (2005): p. 344.

¹⁹⁹ Derrida, *Politique de l’amitié*, p. 106.

intrinsèque»²⁰⁰. Celle-ci est qualifiée dans *Marx & Sons* de « structure universelle quasi-transcendantale, soit une messianicité sans messianisme »²⁰¹. Par messianique sans messianisme, Derrida entend que la justice nous agit comme une espérance et qu'y répondre en vue de la réaliser implique de se mesurer à l'aporie. Plus précisément, de l'aveu explicite de Derrida, la structure messianique consiste en une structure existentielle dans laquelle toute fondation du droit est imbriquée²⁰². Cette structure comprend deux volets concomitants. D'une part, il s'agit de faire l'expérience de l'aporie, à savoir la tension et la négociation entre un terme infini et un terme fini, et d'autre part, une anticipation à voir se réaliser la justice²⁰³. Comme on l'a vu à la section précédente, cette anticipation est toutefois sans contenu et dénuée de tout horizon thématizable. En effet, selon la troisième aporie égayée plus haut, aucun horizon ou prédiction ne peut conditionner et déterminer la décision qui configure l'ordre du droit. Derrida écrit d'ailleurs à cet effet dans *Marx & Sons* que : « [...] *we would have to do with a waiting for an event, for someone or something that, in order to happen or 'arrive', must exceed and surprise every determinant anticipation*²⁰⁴. » Suivant la terminologie derridienne, l'expérience de l'aporie, à l'aune du messianique, se comprendrait comme une « attente sans attente » (*waiting without waiting*), où nous sommes mis dans un rapport à autrui et engagés envers lui à répondre de son nom (la conjuration du fantôme) sans qu'on puisse déterminer *présentement* si l'issue de la décision satisfera l'exigence de justice. La justice est donc aporétique, car elle prend la forme d'une *promesse*. Derrida qualifie cette promesse de « messianique sans messie » précisément pour appuyer qu'il n'y a pas de figure du Messie, pas de *contenu*, ni horizon, anticipation ou prédiction²⁰⁵. Toujours suivant l'aporie, une telle promesse est strictement impossible à réaliser. La justice reste donc toujours à réaliser, *à venir*, et l'à venir de la justice nous agit de telle sorte que chaque décision performative, au moment où elle se mesure à l'aporie, essaye de réaliser la justice promise²⁰⁶.

²⁰⁰ Derrida, *Force de loi : le "fondement mystique de l'autorité"*, p. 32.

²⁰¹ Derrida, « *Marx & Sons* », p. 254. Nous tirons cette formulation de la traduction que nous faisons de l'extrait suivante : « *For in my view, the universal, quasi-transcendental structure that I call messianicity without messianism [...]* ».

²⁰² *Ibid.*, p. 250.

²⁰³ *Ibid.*, p. 250-251.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 251.

²⁰⁵ Derrida, *Spectres de Marx : l'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, p. 266.

²⁰⁶ John D. Caputo, « L'idée même de l'à venir », in *La démocratie à venir*, sous la dir. de Marie-Louise Mallet, Paris, Galilée, 2004, p. 301.

L'«à venir» de la justice nomme spécifiquement une modalité qui excède et renverse la métaphysique de la présence qui fait du futur un dérivé de la présence. Alors que le droit se déroule selon un programme où, *a fortiori*, toute décision peut être prédite d'avance, l'«à venir» nomme un futur inconnu, radicalement absent, mais malgré tout *à venir*, et qui travaille le présent en vue de sa constante sortie de soi. Cet «à venir» reprend morphologiquement l'attente sans attente qui caractérise l'expérience messianique de l'aporie, où une décision doit être prise tant bien que les codes normatifs *actuels* se révèlent être insatisfaisants pour traiter de l'injustice. Dans la révélation de l'insuffisance des normes *présentes* s'ouvre la possibilité d'une configuration jusqu'à présent inédite du présent, et celle-ci implique que la justice conserve la possibilité de se réaliser : elle est donc forcément *à venir*²⁰⁷.

Avec l'idée d'«à venir», Derrida introduit un subtil remaniement des catégories de la modalité, où le sens de la possibilité prend deux acceptions. La première renvoie au sens classique et aristotélicien, qui fait de la possibilité un dérivé du concept d'actualité : est possible ce qui peut s'actualiser et, en ce sens, intègre déjà la forme de la présence comme présence *future*. La seconde dépasse la division possibilité/actualité et intègre la différance en recouvrant le mouvement qui fait que la présence s'excède vers un sens *à venir*. En effet, selon la différance, le différé ouvre un espace et une temporalité qui résistent à la présence, de telle sorte que ce qui s'y inscrit peut toujours prendre la forme de la nouveauté la plus radicale²⁰⁸. La décision performative consiste en la réinterprétation du régime juridique présent afin d'en configurer les fondements de telle sorte qu'ils puissent intégrer la justice à faire advenir dans le contexte juridique présent, l'excédant en quelque sorte pour le transformer. En ce sens, Derrida peut affirmer que la justice ait un *à venir*. L'«à venir» de la justice engage et motive la prise de décision suivant une logique similaire à l'espace et la temporalité ouverte par la supplémentarité qu'il s'agit de combler au moyen de l'inscription d'unités sémantiques supplémentaires. Cet «à venir» de la justice consiste aussi en le témoignage du spectre, car, en tant qu'il résiste aux catégories comprises au sein de l'hégémonie du présent, le spectre montre l'insuffisance du régime présent et pointe vers la possibilité de nouvelles configurations sociales. Si le spectre consiste alors en

²⁰⁷ Matthias Fritsch, « Derrida's Democracy to come », *Constellations* 9, no. 4 (2002): p. 579.

²⁰⁸ Dans « La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines », Derrida parle de cette possibilité radicale en terme de « monstruosité » (Source : Derrida, « La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines », p. 428.).

la persistance de la violence du passé dans le présent, son témoignage disjoint le présent de telle sorte où nous pouvons aussi dire qu'il vient d'un futur non-thématisé, d'un à venir et qu'il témoigne en vertu de cette justice à faire advenir.

L'à venir reste toutefois « à venir », à savoir que la justice ne peut pas se réaliser définitivement²⁰⁹. En tant que structure quasi-transcendantale, nous pouvons lier la promesse messianique d'une justice à venir à la différance. Comme chaque unité sémantique est imbriquée dans un mouvement de différenciation, soit la supplémentarité, dont toute unité dépend pour son identité, et comme ce mouvement de différenciation se *répète* à infini, tout fondement du droit appelle à d'autres *événements* de décision. Rappelons que toute philosophie politique ou morale, toute institution ou tout système juridique, « toute avancée de la politisation »²¹⁰, est fondé sur une tentative de *rendre présent* la justice, d'opérer *au nom* de la justice, donc de *répéter* le geste métaphysique qui consiste à fonder l'intelligibilité d'une justice nouvelle à partir de la présence plénière. Cela dit, en tant que la décision opère au sein d'une aporie et que toute décision reste ouverte par la différance à une altérité encore inconnue, le présent est constamment lézardé de contradictions et de tensions (la hantise) qui nous ramènent aux fondements du présent, où se révèle le scandale identifié par Pascal et Montaigne, à savoir que seulement la force (la décision performative) consiste en ce qui institue le régime *actuel* du droit. À ce titre, Caputo avance justement qu'il « appartient à l'idée même de la démocratie à venir de *provoquer*, tout en sachant qu'elle *n'existera jamais elle-même* [...] toute une série de transformations, de mettre en marche une sérialité qui mènera vers un *futur indéterminé que nul ne connaît*²¹¹. » La promesse d'une justice à réaliser reste donc *toujours* une promesse qui nous agit et nous engage à dépasser le présent et à le transformer au nom de cette promesse.

Au final, la structure du messianique nous permet de compléter notre compréhension de la dimension aporétique de la justice. Tout événement de la décision opère au sein d'une aporie entre le concept infini de justice et le concept fini du droit présent. Mais toute décision se prend aussi *au nom* de cette justice infinie dont on espère la réalisation par notre décision dans un futur qu'il faut faire advenir. Le messianique nomme « l'intersection » (*the point of intersection*) entre

²⁰⁹ Caputo, « L'idée même de l'à venir », p. 297.

²¹⁰ Derrida, *Force de loi : le "fondement mystique de l'autorité"*, p. 62.

²¹¹ Caputo, « L'idée même de l'à venir », p. 297. Nous soulignons.

ces deux mouvements²¹², à savoir, l'expérience d'une obligation tendue et précipitée à devoir reconfigurer l'hégémonie du présent en un régime plus juste. À cet égard, suivant une proposition de Menke, la décision performative détient sa force, sa performativité, de cet excès infini de la justice sur le droit qui nous engage à constamment dépasser le régime *actuel* du droit : le présent est réinterprété, reconfiguré et transformé par cette justice qui nous engage au-delà d'un présent insatisfaisant et insuffisant²¹³.

²¹² Derrida, « Marx & Sons », p. 251.

²¹³ Menke, « Ability and Faith: On the Possibility of Justice », : p. 607. Rajoutons que, comme la décision prend lieu au sein de l'aporie, entre la justice infinie et le droit, comprenons en définitive cette dernière comme un *acte de foi* envers l'espérance messianique d'une justice à venir, mais dont l'attente de la venue nous engage déjà à transformer le présent en vue de sa réalisation et de son accueil victorieux (source : *ibid.*, p. 611. Sur Derrida et la foi, voir Derrida, *Foi et Savoir, suivi de Le Siècle et le Pardon*.

Chapitre 4 : La justice comme responsabilité

Les trois précédents chapitres ont suivi la politisation de la critique de la métaphysique de la présence. Nous proposons pour terminer de nous attarder au nouveau sens que gagne la déconstruction rapportée à la hantise du spectre et à l'aporie de la justice à venir, ce que nous nommons la justice comme *responsabilité*. Si la justice est cette idée qui excède un contexte donné, qui le hante et qui nous engage à le reconfigurer, peut-on alors en tirer certaines prescriptions quant à la pratique de la philosophie ? À l'aune de la hantise et de l'aporie, quel rôle joue la déconstruction ?

Nous proposons que la justice comprise comme responsabilité consiste en le maintien actif d'une ouverture inconditionnelle à l'altérité, qu'il s'agit de *justement* nommer afin de la rendre *présente* sous des modalités non-violentes. La déconstruction jouerait donc un rôle fondamental puisqu'elle permet de maintenir la pratique ouverte inconditionnellement à la nouveauté, à savoir d'être constamment agi par la promesse d'une justice à venir et de constamment travailler le présent en vue de sa constante reconfiguration. Une telle pratique implique en outre un engagement bien concret à réduire les formes de violence qui nuisent à la reconnaissance d'un « sujet » politique et conduit à certaines prescriptions quant au fonctionnement d'institutions politiques en vue de limiter ces violences afin de maintenir l'ouverture à l'à venir.

Présentisme et normativité

S'il faut fournir une réponse explicite à la question : « est-ce que la philosophie derridienne propose un contenu normatif », il faudrait répondre par la négative. La raison est fort simple et découle directement de la critique derridienne du présentisme. La métaphysique de la présence opère en vue de fonder un appareil philosophique à partir d'une présence plénière et originaire : un fondement inébranlable, par exemple, qui serait pleinement justifié. Si Derrida a surtout appliqué cette critique aux constructions métaphysiques issues de la tradition occidentale, on peut tout à fait étendre cette même critique aux philosophies proposant un contenu normatif. Autrement dit, toute normativité s'établit à partir d'une présence et reprend en cela les biais présentistes dénoncés par Derrida²¹⁴. Cela entraîne comme conséquence que si

²¹⁴ Fritsch, « Deconstructive Aporias: Quasi-Transcendental and Normative », : p. 40-41.

on agit suivant un principe normatif, ce principe s'appuie sur un biais présentiste, totalisant la justice inconditionnelle qu'il est censé réaliser à sa mesure. Dans *Force de loi*, Derrida propose à cet effet une rapide référence à Kant et aux *Fondements de la métaphysique des mœurs* pour illustrer ce problème. Il y avance que toute action morale agit « *conformément* au devoir, mais non *par devoir* ou *par respect* de la loi²¹⁵. » Derrida fait ici référence à la doctrine de la bonne volonté, où Kant développe les prémisses qui lui permettront de défendre l'impératif catégorique. Kant distingue analytiquement les actions qui sont entreprises *conformément au devoir* par celles qui sont faites *par devoir*, notamment avec l'exemple du détaillant : si le détaillant vend ses marchandises au même prix pour tous, il applique une forme d'équité envers ses clients, mais son intention est de rester compétitif, et non d'être charitable. On dira donc qu'il agit conformément au devoir²¹⁶. À l'opposé, seule l'action faite par devoir possède une valeur morale et pour qu'une action soit digne de valeur morale, elle doit se faire non pas selon un but, mais selon une maxime ou une loi générale²¹⁷. Subséquemment, suivant le raisonnement kantien, si l'action morale se fait suivant les règles, elle serait conforme aux lois, mais elle ne serait pas respectueuse des lois, au sens où ce n'est pas au regard de la justice comme telle (une prédisposition à traiter chaque individu également), mais des normes codifiées que la décision serait rendue (la profitabilité que peut attendre le commerçant s'il traite chaque client de manière égale). Radicalisant le raisonnement kantien, Derrida se demande toutefois si une décision ne « peut jamais être juste²¹⁸. » Si nous poursuivons le raisonnement kantien dans une perspective derridienne, nous devons conclure qu'il est impossible d'agir par devoir et de suivre une norme, alors même qu'il le faut si nous désirons agir moralement. Telle est l'aporie que Derrida cherche à souligner.

Plutôt, comme la présence est toujours dépendante d'une ouverture inconditionnelle à un sens encore inédit, toute normativité qui s'appuierait sur de tels fondements encourt le risque de s'effondrer. L'aporie entre la justice et la loi illustre cette affirmation, car la décision performative excède toujours l'ordre régulateur et normatif actuel du droit. La décision se fait

²¹⁵ *Ibid.*, p. 38.

²¹⁶ Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Paris, Vrin, 2004, p. 88.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 92-93. Nous résumons ici très rapidement les trois propositions qui mènent à la formulation de l'impératif catégorique kantien dans les *Fondements*.

²¹⁸ Derrida, *Force de loi : le "fondement mystique de l'autorité"*, p. 38-39.

toujours au-delà du droit au nom d'une justice à venir, à savoir d'une altérité qui hante le présent et qui témoigne de sa violence. Dans ce contexte, la décision survient entre la justice et le droit, ainsi que nous l'avons vu au précédent chapitre. Il serait ainsi contradictoire de dériver une normativité suivant la différence et l'aporie. On pourrait aussi argumenter que, suivant la nature « différentielle » des rapports sociaux de production, ceux-ci ne peuvent être totalisés au sein de normes les comprenant complètement. S'appropriant Marx, nous avons en effet vu au deuxième chapitre que Derrida défend que la forme simple et autonome de l'objectivité masque la complexité et la densité des rapports sociaux pour les totaliser et les présenter sous une forme naturelle et réifiée. Cependant, la hantise du spectre résiste à cette objectivation et naturalisation des pratiques sociales et témoigne de l'insuffisance de l'hégémonie du présent, à savoir du nom et du sens donnés aux rapports sociaux.

En définitive, si par normativité on entend un ensemble de propositions prescriptives à portée universelle ayant pour visée de réguler nos pratiques (éthiques, politiques, juridiques, institutionnelles), il faut conclure que la philosophie derridienne, articulée par la notion de différence, ne permet pas de dériver une telle normativité.

« Apprendre à vivre enfin » : la responsabilité face au spectre

Ceci dit, c'est *au nom* d'un fantôme qu'on institue un appareil normatif ou édifice politico-théorique. Une telle entreprise est forcément *engagée* dans la mesure où, face au spectre qui disjoint le présent, nous restons marqués et affectés par cet autre méconnaissable. Même si l'idée d'une normativité consiste toujours déjà pour Derrida en une entreprise d'ontologisation intégrant le présentisme, il reste que cette venue de l'autre engage la formulation de nouveaux édifices politico-philosophiques et implique une attitude face au fantôme et certaines orientations quant à la pratique même de la philosophie. À ce titre, Derrida parle dans *Politique de l'amitié* d'une « socialité originaire » pour référer à cette thèse selon laquelle un rapport à autrui primordial de nature différentielle produit la forme simple de la présence à soi (et dans le cadre de *Spectres de Marx* de la marchandise sous sa forme simple)²¹⁹. Plus précisément, si Derrida ne propose pas de normativité comme telle, on peut cependant avancer qu'il articule ce

²¹⁹ Derrida, *Politique de l'amitié*, p. 258.

qui semble être une « méta-norme »²²⁰, à savoir, la condition de possibilité de toute normativité, soit cette venue de l'autre qui vient témoigner de l'injustice. Autrement dit, toute éthique, politique ou ensemble de normes est toujours déjà intégré au présentisme, mais au principe même de ces édifices, nous retrouvons cet autre qui sous la forme de la hantise nous enjoint de dépasser le présent et les fondements hégémoniques qui l'encadrent, et donc se mesurer à l'ouverture inconditionnelle de la différance.

Dans *Spectres de Marx*, Derrida débute son exposé avec la formule « J'aimerais apprendre à vivre enfin ». Cet énoncé à vocation performative permet à Derrida d'introduire l'idée d'un engagement et d'un souci allant au-delà du « présent vivant », à savoir le présent encadré par les normes de l'hégémonie actuelles²²¹. En effet, si suivre les prescriptions normatives du régime du présent permet de se donner une « bonne conscience »²²², la venue du spectre nous interdit à toute quiétude et nous engage vers le dépassement de l'hégémonie présente. Plus précisément, Derrida avance que :

« il faut parler du fantôme, voire au fantôme et avec lui, dès lors qu'aucune éthique, aucune politique, révolutionnaires ou non, ne paraît possible et *pensable* et juste, *qui ne reconnaisse à son principe le respect pour ces autres* qui ne sont plus ou pour ces autres qui ne sont pas encore là, présentement vivants, qu'ils soient déjà morts ou qu'ils ne soient pas encore nés²²³. »

Nous désirons appuyer dans cette citation l'idée d'un « respect pour ces autres » qu'on retrouve au principe même de toute éthique et de toute politique. Il s'agit d'une reformulation de la socialité originaire, à savoir que la venue du spectre et son témoignage engagent la pensée et l'activité politique. Toute éthique, politique ou normativité ne peut avoir de sens que si elle se fonde sur ce respect et cette hospitalité à l'autre. D'ailleurs, remarquons que Derrida ne dit pas seulement qu'un régime politique ne puisse être juste ou légitime que s'il respecte cette condition, mais bien que toute éthique et toute politique ne sont « pensables » qu'en fonction de cette reconnaissance, à savoir que tout édifice politique ou appareil normatif n'est possible qu'à

²²⁰ Fritsch, « Derrida's Democracy to come », : p. 593. Dans son article « L'étrange concept de responsabilité », Rodolphe Gasché utilise aussi le terme « ultra-éthique » pour reprendre le terme d'ultra-transcendental et appliquer le procès producteur de la différance à l'éthique (Voir Rodolphe Gasché, « L'étrange concept de responsabilité », in *La démocratie à venir*, sous la dir. de Marie-Louise Mallet, Galilée, 2004, p. 363.

²²¹ Derrida, *Spectres de Marx : l'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, p. 16-17.

²²² Cette formulation est inspirée de Fritsch, « Derrida's Democracy to come », : p. 579..

²²³ Derrida, *Spectres de Marx : l'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, p. 15. Nous soulignons.

partir de cette singularité qui nous engage à la penser. Ici, Derrida semble remanier ce qu'on entend par penser, dans la mesure où si la venue de l'autre est nécessaire pour stimuler la reconfiguration d'édifices politico-philosophiques, il faut penser en adoptant une certaine attitude d'ouverture et d'hospitalité respectueuse pour accueillir la singularité. Cette idée découle entre autres directement de l'interprétation derridienne de Marx, où Derrida lit à travers la politique révolutionnaire de Marx la tentative de renverser les dispositifs de réification des rapports sociaux qui leur donnent un sens et les naturalisent pour maintenir l'exploitation capitaliste.

Dans *Politique de l'amitié*, Derrida parle à cet effet de ce *socius* comme une « aimance », soit une modalité où on se rapporte à autrui sur le mode de la non-appropriation et de la non-violence, mais qui devra par la suite être intégrée dans l'ordre du calcul violent afin qu'on puisse *dire* (au sens d'ontologiser ou de rendre objectif) « je t'aime » : « Avant même de penser ce que veut dire aimer, l'amour, l'aimance, il faut savoir qu'on ne le saura qu'en interrogeant d'abord l'acte et l'expérience d'aimer plutôt que l'état ou la situation de l'être aimé²²⁴. » Apprendre à vivre enfin pourrait alors dire cultiver et maintenir autant que possible cette aimance, cette ouverture à la singularité, mais surtout en rendre compte de telle sorte qu'on rende compte de l'aimance *comme telle et dans la mesure du possible*. Une telle attitude serait proprement *responsable*.

Autorisons-nous d'une brève digression. Un lecteur attentif pourra remarquer ici l'influence levinassienne dans le propos de Derrida. Autant *Force de loi* que *Spectres de Marx* citent en effet la même citation de *Totalité et infini*²²⁵, soit que « [...] la relation avec autrui – c'est-à-dire la justice²²⁶ », à savoir que la venue du Visage levinassien : en tant qu'Autre, le Visage engagerait le travail philosophique en vue de comprendre et nommer cette altérité²²⁷. Le fantôme reprendrait ce même mouvement, en ce que son témoignage engage un travail en vue d'excéder l'hégémonie présente. La métaphysique de la présence critiquée par Derrida partagerait ainsi la même articulation logique que la pensée philosophique totalisante dénoncée

²²⁴ Derrida, *Politique de l'amitié*, p. 25.

²²⁵ Elizabeth Wijaya, « To Learn to Live with Spectral Justice: Derrida-Levinas », *Derrida Today* 5, no. 2 (2012).

²²⁶ Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, Biblio Essais, Paris, Le Livre de Poche, 1990.p. 89 Coïncidence remarquable, Derrida cite cet extrait de *Totalité et infini* aux pages 48-49 tant dans *Spectres de Marx* que dans *Force de loi*.

²²⁷ *Ibid.*, p. 33.

par Levinas, car ces deux pensées subsument l'altérité sous une norme universelle²²⁸. À cet effet, Derrida, commentant l'éthique levinassienne, écrit dans « Violence et métaphysique » à ce sujet que « si ce commandement a une signification éthique, ce n'est pas d'appartenir au *domaine* de l'éthique, mais d'autoriser — ultérieurement — toute la loi éthique en général²²⁹. »

Autrement formulé, et en revenant sur notre fil principal, au fondement même de toute politique, éthique ou normativité se trouve cet appel d'un autre, cette socialité originaire avec une singularité encore anonyme et qui demande d'être reconnue : le témoignage du spectre. Encore anonyme, car cette singularité consiste aussi en des singularités futures, qui ne sont pas encore présentes, tout comme les victimes de violences passées et oubliées dans les archives de l'hégémonie présente comme « dommages collatéraux » (par exemple, les écarts malheureux du libéralisme triomphaliste de Fukuyama). Répétons pour un souci de clarté. Cette socialité avec le spectre est différentielle, car elle intègre le mouvement de la différance dans l'institution de l'identité d'un agent, sujet ou citoyen, à savoir que toute identité doit s'ouvrir inconditionnellement à autrui pour se doter d'une quelconque intelligibilité. Faisant de cette ouverture inconditionnelle une structure de l'édification du sens, l'idée de responsabilité implique de reconnaître cette sortie de soi à même notre identité, de rejeter la prétention d'établir trop rapidement une identité *propre* et de suivre ce mouvement d'excès de la présence à soi. Le respect à l'autre consiste en définitive pour Derrida en un « axiome au sujet de *l'axiomatique* même²³⁰ », à savoir que, si la philosophie derridienne ne permet pas d'articuler une normativité, elle démontre cependant l'irréfutable d'un rapport à autrui *constitutif de toute normativité*. Prétendre penser et agir *justement* sans prendre en compte cette singularité nécessaire à laquelle toute identité doit se rapporter, cette condition de possibilité de toute norme, n'aurait aucun sens.

Ainsi, si la responsabilité ne doit pas être comprise comme une prescription normative, au sens entendu à la section précédente, puisqu'elle se trouve plutôt au fondement même de toute normativité et de toute éthique²³¹, comprenons toutefois que nous entreprenons de

²²⁸ Anderson, *Derrida: Ethics Under Erasure*, p. 57.

²²⁹ Derrida, « Violence et métaphysique », p. 119. Sur les rapports entre Derrida et Levinas, outre « Violence et métaphysique », voir Jacques Derrida, *Adieu à Emmanuel Levinas*, Paris, Galilée, 1997. Simon Critchley, *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas*, Oxford, Blackwell Publishers, 1992.

²³⁰ Derrida, *Spectres de Marx : l'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, p. 17.

²³¹ François Raffoul, « The Impossible Origins of Responsibility », in *The Origin of Responsibility*, Bloomington, Indiana University Press, 2010, p. 283.

nouveaux édifices politico-théoriques et normatifs *au nom* de ceux-ci et en vertu de cette ouverture inconditionnelle qui rend possible l'institution de philosophèmes inédits.

L'à venir dont il faut prendre soin : la responsabilité face à la promesse messianique

S'appuyant sur cette métanorme orientant l'édification de toute normativité, l'acception derridienne de la responsabilité consisterait alors à intégrer ce *socius* différentiel à même la formulation d'édifices politico-théorique et d'appareils normatifs afin de maintenir ouverte la venue de l'autre qui cause des transformations radicales de l'ordre du présent. Pour mieux comprendre cela, nous proposons de revenir sur le mouvement d'excès de la présence à soi illustré dans les trois précédents chapitres de ce mémoire.

En premier lieu, nous avons vu dans le premier chapitre que la différence consiste en un principe quasi-transcendantal qui explique la formulation du sens dans un contexte donné. Chaque unité sémantique dépend d'un processus de médiation et de différenciation avec une ouverture inconditionnelle à un sens potentiellement inédit afin de gagner son intelligibilité. *A fortiori*, toute unité se trouve prise dans un mouvement paradoxal où elle dépend d'un sens supplémentaire pour gagner sa cohérence. Suivant cela, tout sens dépend donc d'un mouvement producteur qui institue des signes supplémentaires qui permettent d'en maintenir minimalement la cohérence et l'intelligibilité.

Au deuxième chapitre, nous avons vu que le spectre renvoie à un concept d'ontologie sociale recouvrant l'idée selon laquelle la phénoménalité objective et immédiate du monde consiste en un dispositif de réification des rapports sociaux de production. Ce qui apparaît est en fait le fruit d'un processus de classification et de subordination qui masque l'activité productive violente organisée par l'hégémonie. Cette dernière doit être comprise comme le pouvoir qui organise le présent de telle sorte qu'il se maintient en dépit de la violence et des injustices causées par l'hégémonie. Suivant cela, le spectre consiste en la trace de l'action de l'hégémonie. Le spectre hante, c'est-à-dire qu'il résiste aux catégories comprises par l'hégémonie. Ce faisant, il témoigne de l'injustice du présent et appelle à son renversement.

Finalement, nous avons vu que la justice est inscrite dans une relation paradoxale quant à la possibilité de sa réalisation concrète. La justice serait un concept inconditionnel lié à un terme conditionnel, le droit, et chacun de ces deux concepts dépendrait de l'autre pour se réaliser

tout en se contredisant mutuellement. Prendre une décision juste consiste à faire l'épreuve d'une aporie où nous ne détenons pas les moyens qui permettent de prendre une décision juste. Suivant cela, toute décision est performative puisqu'elle fonde un nouvel ordre de droit. En cela, la justice doit être comprise comme étant ce qui excède le présent et maintient une promesse qualifiée par Derrida de messianique, à savoir que la justice reste toujours possible au-delà des conditions de possibilités actuelles, qu'elle est toujours à venir et qu'elle nous engage à constamment travailler le présent dans le but de la faire advenir.

Ce bref rappel de trois logiques différentes dans la pensée derridienne illustre le même mouvement de sortie de soi du régime du présent et nous amène à comprendre que la responsabilité doit être comprise comme une attitude qui nous enjoint à maintenir l'ouverture inconditionnelle à l'autre dans le présent de telle sorte que la promesse de l'à venir de la justice puisse agir le présent et engager sa constante reconfiguration. Plus précisément, face au témoignage du spectre dont on *héríte*, la responsabilité nous enjoint à répondre de manière juste *au nom* du fantôme — il s'agit de l'aporie. Dans la mesure où le spectre vient *disjoindre* l'ordre du présent et la décision performative vient le reconfigurer *au nom* du spectre, la responsabilité « précède l'être organisé avec des autres particuliers dans une communauté concrète et réelle, ainsi que toutes les responsabilités qui naissent de cet être social²³². » L'événement de la décision doit être compris comme une *réponse* au témoignage du fantôme : la responsabilité consiste alors à prendre acte du fait que le témoignage et l'injonction du fantôme nous amènent à excéder l'ordre du présent et à se mesurer à l'aporie²³³.

Toutefois, nous avons vu au premier chapitre que la métaphysique de la présence reste un horizon indépassable. Même si une unité sémantique reste toujours radicalement et inconditionnellement ouverte, il demeure qu'elle n'a de cohérence et d'intelligibilité, même minimale, que sous la forme de la présence. On retrouve ce constat sur le terrain éthico-politique. On ne peut répondre au témoignage du spectre qu'en le *conjurant* sous la forme de l'esprit, à savoir en lui donnant un nom pour agir en son nom, s'appropriant son esprit (j'agis suivant l'esprit de), bref pour le rendre identifiable. Quant à l'aporie voulant que la justice excède le droit, il reste que la justice ne peut être effective, *présente*, qu'à travers le régime régulateur et

²³² Gasché, « L'étrange concept de responsabilité », p. 367.

²³³ *Ibid.*, p. 369.

calculateur du droit. Ainsi, on ne peut pas échapper à la condition aporétique qui fait qu'on doit *présentifier* la justice.

Suivant cela, la responsabilité doit alors être comprise comme ce qui prend acte *à la fois* de l'excès de l'à venir sur l'ordre du présent *et* de la nécessité de ramener sous la forme de la présence ce qui excède le présent. Il s'agit donc d'une négociation entre ces deux pôles qui s'exprime dans l'objectif de maintenir effective l'ouverture inconditionnelle au sein du présent afin que l'à venir puisse continuer à produire des effets de reconfiguration et de dépassement de l'hégémonie.

Comme la décision consiste en une négociation entre la justice inconditionnelle et le droit conditionné, la responsabilité désigne l'attitude avec laquelle on procède à cette décision en vue de reconfigurer le présent. Dans *Marx & Sons*, Derrida avance à cet effet que :

« As this unconditionnal messianicity [la promesse inconditionnelle de justice à venir] must thereafter negotiate its conditions in one or another singular, practical situation, we have to do here with the locus of an analysis and evaluation, and, therefore, of a responsibility. These must be re-examined at every moment, on the eve and in the course of each event²³⁴. »

Cette responsabilité se décline en deux versants. Face à l'aporie ou au témoignage méconnaissable d'un fantôme, la responsabilité consiste en premier lieu à reconfigurer la partition entre le possible et l'impossible garantie par l'hégémonie du présent. Il s'agit d'une « responsabilité devant la mémoire »²³⁵, dans le sens où être responsable implique une investigation critique méticuleuse des appareils théorico-politiques actuels afin d'en faire l'histoire et de montrer comment le passé et ses violences y persistent sous la forme de la hantise. Mais comme toute reconfiguration *répète* le geste de la présentification et de la conjuration, en second lieu, la responsabilité consiste à prendre acte de cette répétition et de maintenir à travers le présent l'ouverture inconditionnelle à l'autre, la promesse messianique de la justice à venir²³⁶. Il s'agit d'une responsabilité envers la responsabilité même (c'est-à-dire libérée, potentiellement, de tout devoir ou prescription existante qui pourrait se révéler comme étant

²³⁴ Derrida, « Marx & Sons », p. 249.

²³⁵ Derrida, *Force de loi : le "fondement mystique de l'autorité"*, p. 41.

²³⁶ *Ibid.*, p. 45-46.

inapplicable), où le fondement performatif même de toute normativité et de toute éthique est suspendu et déconstruit pour être interrogé.

Une telle prise de responsabilité n'est toutefois possible qu'à l'événement de la venue de l'autre, comme on l'a vu à la section précédente. En d'autres mots, maintenir effective la promesse messianique de la justice à venir nous engage à constamment travailler et critiquer le présent en vue de sa constante reformulation afin qu'il puisse toujours opérer en vue de la justice inconditionnelle, à venir²³⁷. Ainsi, suivant la citation de Derrida de *Marx & Sons*, à chaque contexte où survient l'événement de la hantise et où s'impose l'épreuve de l'aporie, la responsabilité consiste à prendre acte de l'événement et de l'aporie en reconfigurant le présent pour qu'il soit plus juste, mais aussi à le faire de telle sorte que le présent reste ouvert à sa propre finitude et qu'il puisse toujours être reconfiguré à nouveau.

Redéfinition de la déconstruction à l'aune de la responsabilité

Pour maintenir ouverte la promesse de la justice à venir et considérant que la pensée derridienne n'offre pas une normativité comprise comme un ensemble de prescriptions régulatrices et universelles, peut-on malgré tout identifier des orientations qu'on pourrait interpréter de la pensée du quasi-transcendental, de la hantise et de la promesse messianique quant aux institutions politiques ?

Mentionnons que Derrida a consacré une partie importante de son travail dans les dernières années de sa vie à penser la démocratie pour théoriser l'idée d'une « démocratie à venir »²³⁸. Ce concept reprend la structure de l'aporie. La démocratie présente œuvre en prétendant *incarner* une promesse de démocratie absolue où chaque singularité aurait une totale reconnaissance *en tant que singularité*, mais cette prétention est contredite dans la mesure où des institutions et des lois, fondées sur une définition des citoyens, encadrent le processus délibératif et bloque cet idéal démocratique absolu. Malgré tout, la démocratie maintient et conserve cette promesse, ce qui fait de la démocratie institutionnellement parlant un régime politique *infiniment et inconditionnellement* perfectible²³⁹. Ainsi, une démocratie *responsable* devrait orienter le fonctionnement de ses institutions politiques afin que ces dernières restent

²³⁷ Fritsch, « Derrida's Democracy to come », : p. 590.

²³⁸ Derrida, *Politique de l'amitié*, p. 183-184.

²³⁹ Fritsch, « Derrida's Democracy to come », : p. 578.

inconditionnellement ouvertes à la venue de l'altérité. De telles prescriptions incluent, mais ne se limitent pas, à la promotion des droits de l'homme, aussi minimaux, critiquables et limités soient-ils, la liberté absolue d'expression et une attention institutionnelle portée aux marginaux²⁴⁰.

Une autre orientation pour les institutions qui découle de la responsabilité de maintenir ouvert le présent en vue de l'à venir consiste à rejeter la peine de mort. Suivant le séminaire sur la peine de mort de 1999-2000, Derrida fait de la peine capitale (comprise dans un sens très élargi et qui inclut, par exemple, le droit de tuer à la guerre²⁴¹) ce qui fonde la souveraineté étatique :

« L'État doit et veut *voir mourir* le condamné [...] Il se voit le mieux, c'est-à-dire qu'il prend acte et conscience de sa souveraineté absolue et qu'il *se voit* au sens où, en français, *il se voit* peut vouloir dire, il se laisse voir, il se donne voir. Jamais l'État ou le peuple, ou la communauté, ou la nation dans sa figure étatique, jamais la souveraineté de l'État n'est plus *visible* en son rassemblement fondateur que quand elle se fait *voyante* et *voyeuse* de l'exécution d'un verdict sans appel et sans grâce, d'une *exécution*²⁴². »

La peine de mort prend la forme d'un performatif, à la manière de la décision performative opérant au sein de l'aporie, fondant et articulant la souveraineté étatique en mettant en scène, en rendant visible, sa toute-puissance par la peine capitale. Malgré cela, il reste que sa souveraineté reste fondée sur cette violence et marquée par cette dernière : elle reste *déconstructible*. À cet égard, Derrida peut revendiquer que la forme étatique doit renoncer à sa souveraineté en s'interdisant de recourir à la peine de mort²⁴³. Opérant suivant cette prescription, un tel régime resterait radicalement ouvert, suivant la logique messianique de l'à venir de la justice, à sa constante reconfiguration puisqu'aucune altérité n'aurait à craindre d'être assassinée ou, plus largement, d'être intégrée de force dans l'hégémonie présente. Bien entendu, un tel projet reste somme toute impossible à réaliser, car si l'altérité reste inconnue, les multiples formes de la mise à mort de ces altérités le sont tout autant²⁴⁴. Autrement dit, toute souveraineté reprend le paradoxe de la conjuration : pris entre la justice inconditionnelle et les conditions présentes qui

²⁴⁰ Fritsch, « Deconstructive Aporias: Quasi-Transcendental and Normative », p. 593.

²⁴¹ Jacques Derrida *et al.*, *Séminaire La peine de mort*, 2 tomes, tome 1, Collection La philosophie en effet, Paris, Galilée, 2012, p. 28.

²⁴² *Ibid.*, p. 25.

²⁴³ Matthias Fritsch, « Derrida on the Death Penalty », *The Southern Journal of Philosophy* 50 (2012): p. 68.

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 71.

assurent à la justice sa souveraineté, ce qui s'articule comme étant souverain encourt toujours le risque de mener une forme d'assassinat politique²⁴⁵. L'abolitionnisme derridien de la peine de mort implique donc non seulement d'édifier des politiques et des normes institutionnelles qui renoncent à leur souveraineté, mais à maintenir aussi une responsabilité envers ces entreprises afin de s'assurer qu'elles respectent leurs promesses et qu'elles ne causent pas quelques violences encore imprévisibles.

De telles orientations agirait en vue de mitiger la violence de telle sorte à maximiser l'ouverture à l'autre et ses effets *déconstructeurs*. Autrement énoncée, la responsabilité consiste à refuser que l'ordre du présent devienne *immuable*.

Comprenons que Derrida inscrit à même sa pensée des institutions démocratiques une surprenante reformulation de la déconstruction, où elle consisterait en une opération de « désarmement » de l'ordre établi en vue de maintenir ouverte la dimension de l'à venir à même le présent²⁴⁶. Alors que certaines critiques pourraient argumenter que la déconstruction est précisément irresponsable puisqu'elle sape la possibilité de fondements stables et donc de politiques ou de normes intelligibles, ainsi que nous l'avons brièvement évoqué à l'introduction de ce mémoire, Derrida propose que la pratique de la déconstruction consiste en ce qui permet de maintenir effective la promesse messianique d'une justice à venir, car « c'est cette structure déconstructible du droit ou, si vous préférez, de la justice comme droit qui assure aussi la possibilité de la déconstruction [...] *la justice est la déconstruction*²⁴⁷. » Dans la mesure où le régime *présent* reste déconstructible, l'idée de justice qui hante le présent, l'excède et témoigne d'une possibilité inédite de reconfiguration sociale reste quant à elle indéconstructible. En ce sens, nous pouvons dire avec Derrida que la justice rend possible la déconstruction, car excédant le régime de ce qui est présent, la hantise tout comme la promesse messianique de justice donnent à la déconstruction sa force et son *orientation* : « Car, enfin, où la déconstruction trouverait-elle sa force, son mouvement ou sa motivation sinon dans cet *appel* toujours

²⁴⁵ Dans son article « Derrida on the Death Penalty », Fritsch s'appuie sur le livre de Thomas Pogge *World Hunger and Human Right* pour avancer un lien audacieux entre ce paradoxe qui anime l'abolitionnisme de Derrida et les politiques d'aides humanitaires et économiques en Afrique, où les pays occidentaux contribueraient en fait à maintenir dans le chaos et la sujétion les sociétés africaines par le biais de leurs politiques (Source : *ibid.*, p. 72).

²⁴⁶ Jacques Derrida, « Remarques sur la déconstruction et le pragmatisme », in *Déconstruction et pragmatisme, Expériences philosophiques*, Paris, Éditions Les Solitaires Intempestifs, 2010, p. 162-163.

²⁴⁷ Derrida, *Force de loi : le "fondement mystique de l'autorité"*, p. 35.

insatisfait, au-delà des déterminations données de ce qu'on nomme, dans des contextes déterminés, la justice, la possibilité de la justice²⁴⁸ ? » C'est donc en vertu de cette socialité originaire où le régime de droit plénier est hantée par la venue de l'autre que la déconstruction opère en vue de révéler comment celui-ci est *formé* par ce mouvement d'ouverture inconditionnelle à l'altérité.

Comprise ainsi, la responsabilité doit au final opérer autant en vue d'être critique des philosophies et édifices politico-théoriques actuels par le biais de la pratique de la déconstruction que de participer activement à l'élaboration de nouveaux édifices qui intégreront le mouvement de la déconstruction pour que la justice soit possible « *à travers*, mais donc *au-delà* du droit²⁴⁹. » Pour garder le présent *mouvant* et *ouvert à la promesse d'une justice à venir*, une attitude responsable, imbriquée à même la logique quasi-transcendantale de la différence, instaure des pratiques philosophiques et des institutions politiques tolérantes à leur propre déconstruction de telle sorte qu'elles soient toujours ouvertes à la venue d'altérités encore inconnues et qu'on puisse toujours reformuler le présent ou écrire de nouveaux édifices philosophiques ou politiques. Au premier chapitre, nous avons relevé que le mode opératoire de l'argumentation derridienne consistait à suivre le mouvement de la déconstruction et à se l'approprier afin de révéler les limites et biais induits par le présentisme ; dans une veine similaire, maintenir les institutions inconditionnellement ouvertes reviendrait à dire qu'elles accueillent ce qui les excède en vue de maintenir et d'actualiser les moyens avec lesquels elles entendent faire justice.

Pour terminer, la déconstruction comme pratique permet de formuler les bases d'un projet pédagogique inédit, voire révolutionnaire. Dans *L'Université sans condition*, Derrida lie la pratique de la déconstruction à l'université, faisant de ce lieu un « lieu de résistance irrédentiste, voire, analogiquement, comme une sorte de discipline de *désobéissance civile*, voire de dissidence au nom d'une loi supérieure et d'une justice de la pensée²⁵⁰. » Remarquant que l'université est elle-même empêtrée dans une aporie entre un idéal d'autonomie académique et des contraintes socio-politiques qui lient la communauté académique, d'où le fait qu'elle soit

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 46.

²⁴⁹ Derrida, *Spectres de Marx : l'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, p. 278.

²⁵⁰ Jacques Derrida, *L'Université sans condition*, Incises, Paris, Galilée, 2001, p. 21.

« sans condition »²⁵¹, Derrida livre un vibrant plaidoyer envers la défense des institutions académiques, dans la mesure où le maintien de la promesse messianique de la justice nécessite des institutions académiques libres de toute ingérence politique ou économique, et où on peut y pratiquer la déconstruction comme programme de recherche afin de déconstruire les partitions qui organisent notre monde. L'Université deviendrait alors « sans condition » au sens où elle chercherait à rouvrir inconditionnellement cette hospitalité à l'autre²⁵².

Élargissant la portée du raisonnement derridien, comprenons ultimement que la justice comprise comme responsabilité implique la pratique de la déconstruction *parallèlement* à toute entreprise philosophique ou politique. C'est bien injustement que Derrida a qualifié la déconstruction de « parasitaire » pour appuyer cette idée de pratique philosophie parallèle²⁵³, car elle rend injustement compte de son importance. Si on suit la critique derridienne du présentisme, l'attitude responsable commande alors la déconstruction comme ce qui est nécessaire au respect d'autrui et à la réalisation de la justice : il s'agit toujours de maintenir effective une possibilité *révolutionnaire*.

²⁵¹ *Ibid.*, p. 18-19.

²⁵² *Ibid.*, p. 73-74.

²⁵³ Jacques Derrida, *Limited Inc.*, La philosophie en effet, Paris, Galilée, 1990, p. 134.

Conclusion

La question d'origine de ce mémoire se voulait simple : que recouvre le concept derridien de justice ? Pour ce faire, nous avons voulu y aller de notre propre interprétation en liant *Spectres de Marx* et *Force de loi* à la critique de la métaphysique de la présence. Dans un premier temps, la justice a été présentée comme hantise, à savoir la persistance des violences du passé dans le présent, ce qui l'excède et nous ramène au fondement même de toute hégémonie. Ceci nous a amené dans un deuxième temps à comprendre la justice dans sa dimension aporétique, soit que la justice reste constitutivement à faire advenir. Ce paradoxe, qui fait de la justice une promesse impossible à totalement réaliser, comprend néanmoins la possibilité radicale de reconfigurer le présent en un ordre plus juste. Dans un troisième temps, nous avons vu qu'un tel engagement implique une responsabilité principielle au fondement de tout appareil normatif, à savoir qu'il faut maintenir ouvert l'à venir à même le présent afin qu'il reste perfectible. Une telle responsabilité implique la pratique de la déconstruction comme ce qui permet à l'activité théorique et aux institutions démocratiques de rester critique face à leurs fondements, de telle sorte qu'elles puissent mitiger leurs violences et rester hospitalières à leur transformation.

Revenons aux critiques identifiées à l'introduction : est-ce que Derrida rejette l'idée d'une totalité, d'une objectivité et d'une émancipation ? Il semble évident que non. La déconstruction n'implique absolument pas qu'il faille cultiver à tout prix les différences dans l'optique d'un éclatement total de la présence en vertu du fait que toute identité se définit à partir d'une différence, et qu'il faille abandonner toute idée de souveraineté ou pouvoir au profit d'un vivre-ensemble hautement abstrait de toutes les singularités. Derrida est ferme là-dessus : il n'y a absolument rien de « postmoderne », au sens de cultiver un éclatement du sens dans le but de performer des différences sur fond de dissipation des métarécits, dans le fait de déconstruire les partitions qui organisent le réel afin d'en montrer l'historicité des fondements, leurs limites théoriques et la violence qu'elles comportent²⁵⁴. Au contraire, de l'aveu même de Derrida, c'est bien en actualisant un certain idéal d'émancipation de la Modernité que la déconstruction opère,

²⁵⁴ Derrida, « Marx & Sons », p. 240-241.

en vue d'une justice absolue à faire advenir dans le présent²⁵⁵. Peut-être que certaines critiques répudient l'idée selon laquelle la différence opèrerait à l'infini, que la présence à soi reste impossible et qu'on ne peut atteindre un vocabulaire définitif. D'autres seront déçues que la déconstruction s'en prenne au mythe du progrès, qui forclos l'horizon de la justice au profit de ceux qui ont le pouvoir décider la nature du progrès. Ceci dit, malgré ce scepticisme, la responsabilité derridienne commande de penser et d'agir dans le présent en vue de le dépasser, ce qui est déjà une opportunité inestimable²⁵⁶.

Un dernier point mérite d'être soulevé. Si la pensée derridienne implique de travailler en vue de maintenir une ouverture à l'à venir, il en découle tout autant que nous devons adopter une attitude de vigilance envers les dispositifs de pouvoir capable de fermer cette ouverture par le biais de l'imposition de la forme de la présence, notamment par le biais de dispositifs technologiques et médiatiques qui contribuent à épaissir le temps de telle sorte à le réduire à un présent pseudo-substantiel et mièvre. Ce motif est trop peu souvent relevé dans l'œuvre derridienne, même s'il fera l'œuvre d'une réflexion profonde dans *Échographies de la télévision*²⁵⁷. Par exemple, dans la retransmission d'une bataille en temps réel par un média, le média opère selon sa propre logique en médiatisant l'événement sous le seul mode de la *retransmission* immédiate, comme si on prétendait présenter l'événement dans le cadre d'un écran de téléviseur ou d'un téléphone portable. On retrouve la dimension spectrale d'une telle opération de *présentation* dans le fait que l'événement n'est réduit qu'à la seule chose *présentée*, au détriment de toute la complexité de l'événement et des victimes qui font les frais du sensationnalisme.

En cela, un lien peut être établi en vue d'un travail futur entre le spectre derridien et le fantôme de Günther Anders, figure sollicitée par ce dernier pour critiquer la désubstantification du monde indu par la télévision et autres médias de masse²⁵⁸. À terme, la perspective du fantôme d'Anders est terrifiante. Le monde, réduit à sa représentation dans un écran, perd de sa

²⁵⁵ Borradori *et al.*, *Le « concept » du 11 septembre*, p. 183. Dans l'essai liminaire de ce livre, Giovanna Borradori remarque comment la déconstruction de la tolérance se fait suivant une surenchère d'adhésion à la mémoire des Lumières et de leur idéal d'émancipation.

²⁵⁶ Fritsch, « Derrida on the Death Penalty », : p. 72.

²⁵⁷ Derrida et Stiegler, *Échographies de la télévision*, p 14-15-16.

²⁵⁸ Günther Anders, « Le monde comme fantôme et comme matrice », in *L'obsolescence de l'homme : sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle* (1956), Paris, Éditions de l'Encyclopédie des nuisances, 2002.

complexité. Autrui ne devient qu'une image chargée d'un contenu idéologique subtil. Dans cet état, nous devenons des « ermites de masse » coupés des autres mais répétant paradoxalement les mêmes gestes²⁵⁹. Autrement dit, Anders, comme Derrida, ne pleure pas un monde « pur » corrompu par la technique. Plutôt, la désubstantification du monde implique la perte d'autrui comme ce qui nous engage à penser. « *En nous retirant la parole, les instruments nous privent aussi du langage* »²⁶⁰, écrit Anders, mais le langage peut tout autant être compris comme étant l'archi-écriture derridienne, motivée et engagée par les singularités.

Ce processus de présentification semble toutefois s'accélérer. Des chroniqueurs réduisent leur opinion à des phrases calquées sur le modèle des réseaux sociaux, réduisant le temps nécessaire à la pensée à peau de chagrin ; des opérateurs de drones n'ont qu'à peine une seconde pour verser une larme avant d'activer les armes automatiques des robots-tueurs (et les victimes n'apparaissent que comme des « cibles » sur un écran) ; et la consommation maintenant massive et normalisée de pornographie aura réussi à coloniser nos désirs de telle sorte que nous ne faisons plus la différence entre les fantasmes patriarcaux performés sur le Web et notre propre sexualité. Est-il possible que se réalise le cauchemar redouté par Anders, soit celui d'un monde réduit à l'état de « matrice » reconfigurée selon les aléas du marché, où nous sommes réduits à des « managers de l'univers »²⁶¹ ? Est-ce que l'à venir peut irrémédiablement se fermer ?

Suivant la différance, l'à venir reste inscrit à même toute présence à soi : on ne saurait faire l'économie du spectre qui nous rappelle qu'un autre monde est possible. Pour ne pas que se totalise le présent sous la forme totalitaire d'un réel neutralisé, le mot d'ordre de Derrida est dès lors plus que jamais vital :

« Il me semble que nos actes de résistance doivent être à la fois intellectuels et politiques. Nous devons joindre nos forces pour peser, exercer des pressions, organiser des ripostes, etc., pour le faire à l'échelle internationale et selon des modes nouveaux, mais toujours en analysant et en discutant les fondements même de notre responsabilité, ses discours, ses héritages, ses axiomes²⁶². »

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 121.

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 126.

²⁶¹ *Ibid.*, p. 215.

²⁶² Borradori *et al.*, *Le « concept » du 11 septembre*, p. 185.

Bibliographie

- Anders, Günther, « Le monde comme fantôme et comme matrice », in *L'obsolescence de l'homme : sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle (1956)*, Paris, Éditions de l'Encyclopédie des nuisances, 2002.
- Anderson, Nicole, *Derrida: Ethics Under Erasure*, Bloomsbury studies in Continental philosophy, London, Bloomsbury, 2012.
- Balibar, Étienne, *La philosophie de Marx*, collection Poche, Paris, La Découverte, 2014.
- Bernet, Rudolph, « Is the Present Ever Present? Phenomenology and the Metaphysics of Presence », *Research In Phenomenology*, no. 12 (1982).
- Borradori, Giovanna, Jacques Derrida et Jürgen Habermas, *Le « concept » du 11 septembre*, La philosophie en effet, Paris, Galilée, 2003.
- Caputo, John D., « L'idée même de l'à venir », in *La démocratie à venir*, sous la direction de Marie-Louise Mallet, Paris, Galilée, 2004.
- Choat, Simon, *Marx through post-structuralism: Lyotard, Derrida, Foucault, Deleuze*, Continuum studies in Continental philosophy, London, Continuum, 2012.
- Critchley, Simon, *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas*, Oxford, Blackwell Publishers, 1992.
- Cusset, François, « Les chantiers de la déconstruction », in *French Thoery: Foucault, Derrida, Deleuze & cie et les mutations de la vie intellectuelle en France*, Paris, La Découverte, 2005.
- Dastur, Françoise, « Derrida et la question de la présence : une relecture de La voix et le phénomène », *Presses Universitaires de France*, 1, no. 57 (2007).
- Derrida, Jacques, *Adieu à Emmanuel Levinas*, Paris, Galilée, 1997.
- _____, *De la grammatologie*, Paris, Éditions de Minuit, 1967.
- _____, *Foi et Savoir, suivi de Le Siècle et le Pardon*, Paris, Éditions du Seuil, 2000.
- _____, *Force de loi : le "fondement mystique de l'autorité"*, La Philosophie en effet, Paris, Galilée, 2005.
- _____, *L'Université sans condition*, Incises, Paris, Galilée, 2001.
- _____, « La différence », in *Marges de la philosophie*, Paris, Éditions de Minuit, 1972.

- _____, « La mythologie blanche », in *Marges de la philosophie*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1972.
- _____, « La pharmacie de Platon », in *La dissémination*, Paris, Éditions du Seuil, 1972.
- _____, « La scène de l'écriture », in *L'écriture et la différence*, Paris, Éditions du Seuil, 1967.
- _____, « La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines », in *L'écriture et la différence*, Paris, Éditions du Seuil, 1967.
- _____, *La voix et le phénomène*, Paris, Presses Universitaires de France, 1967.
- _____, « Le cercle linguistique de Genève », in *Marges de la philosophie*, Paris, Éditions de Minuit, 1972.
- _____, *Limited Inc.*, La philosophie en effet, Paris, Galilée, 1990.
- _____, « Marx & Sons », in *Ghostly demarcations: a symposium on Jacques Derrida's Specters of Marx*, sous la direction de Michael Sprinker, vii, 278 p., London, Verso, 1999.
- _____, *Otobiographies : l'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, Débats, Paris, Galilée, 1984.
- _____, *Poétique et politique du témoignage*, Carnets de l'Herne, Paris, Éditions de l'Herne, 2005.
- _____, *Politique de l'amitié*, La philosophie en effet, Paris, Galilée, 1994.
- _____, *Positions*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1972.
- _____, « Qui a peur de la philosophie ? », in *Du droit à la philosophie*, Paris, Éditions Galilée, 1990.
- _____, « Remarques sur la déconstruction et le pragmatisme », in *Déconstruction et pragmatisme*, Paris, Éditions Les Solitaires Intempestifs, 2010.
- _____, « Signature Événement Contexte », in *Marges de la philosophie*, Paris, Éditions de Minuit, 1972.
- _____, *Spectres de Marx : l'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Collection La Philosophie en effet, Paris, Galilée, 2013.
- _____, *Spurs: Nietzsche's styles = Éperons: les styles de Nietzsche*, Chicago, University of Chicago Press, 1979.
- _____, « Violence et métaphysique », in *L'écriture et la différence*, Éditions du Seuil, 1967.
- _____, *Voyous*, Paris, Galilée, 2002.

- Derrida, Jacques et Derek Attridge, *Acts of literature*, New York, Routledge, 1992.
- Derrida, Jacques, Geoffrey Bennington, M. Crépon *et al.*, *Séminaire La peine de mort*, 2 tomes, tome 1, Collection La philosophie en effet, Paris, Galilée, 2012.
- Derrida, Jacques et Anne Dufourmantelle, *De l'hospitalité*, Paris, Calmann-Lévy, 1997.
- Derrida, Jacques et Soussana Gad, « Une certaine possibilité impossible de dire l'événement », in *Dire l'événement, est-ce possible ? Séminaire de Montréal, Pour Jacques Derrida*, Montréal, L'Harmattan, 2001.
- Derrida, Jacques, Jürgen Habermas et Lasse Thomassen, *The Derrida-Habermas reader*, Chicago, University of Chicago Press, 2006.
- Derrida, Jacques et Bernard Stiegler, *Échographies de la télévision*, Débats, Paris, Galilée, 1996.
- Eagleton, Terry, « Marxism without Marxism », in *Ghostly demarcations: a symposium on Jacques Derrida's Specters of Marx*, sous la direction de Michael Sprinker, London, Verso, 2008.
- Ferreyrolles, Gérard, *Pascal et la raison du politique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1984.
- Fradet, Pierre-Alexandre, *Derrida-Bergson, Sur l'immédiateté*, Paris, Éditions Hermann, 2014.
- Fritsch, Matthias, « Deconstructive Aporias: Quasi-Transcendental and Normative », *Continental Philosophy Review*, 44, no. 4 (2011).
- _____, « Derrida on the Death Penalty », *The Southern Journal of Philosophy*, 50 (2012).
- _____, « Derrida's Democracy to come », *Constellations*, 9, no. 4 (2002).
- Gasché, Rodolphe, « L'étrange concept de responsabilité », in *La démocratie à venir*, sous la direction de Marie-Louise Mallet, Galilée, 2004.
- Jameson, Fredric, « Marx's Purloined Letter », in *Ghostly demarcations: a symposium on Jacques Derrida's Specters of Marx*, sous la direction de Michael Sprinkler, London, Verso, 2008.
- Kant, *Fondements de la métaphysique des moeurs*, Paris, Vrin, 2004.
- Laperrière, Marie-Neige, « Critique féministe matérialiste du droit civil québécois : le travail « domestique » et les violences sexuées, les « impensés » du droit du logement », Université de Montréal, 2015.
- Lazzeri, Christian, *Force et justice dans la politique de Pascal*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993.

- Levinas, Emmanuel, *Totalité et infini*, Biblio Essais, Paris, Le Livre de Poche, 1990.
- Macdonald, Eleanor, « Deconstruction's Promise: Derrida's Rethinking of Marxism », *Science & Society*, 63, no. 2 (1999): 145-172.
- Marx, Karl, *Le Capital*, sous la direction de Jean-Pierre Lefebvre, Paris, Quadrige/PUF, 2015.
- _____, *Travail salarié et capital*, sous la direction de J.-M. Tremblay, Chicoutimi, Classiques des sciences sociales, 2002.
- Marx, Karl et Friedrich Engels, *L'Idéologie allemande*, sous la direction de Gilbert Badia, Paris, Éditions sociales, 1968.
- McNally, David, « Forgetting the Body: Linguistic Economy from Saussure to Derrida », in *Bodies of Meaning*, Albany, State University of New York Press, 2001.
- Menke, Christoph, « Ability and Faith: On the Possibility of Justice », *Cardozo Law Review*, 27, no. 2 (2006).
- Montaigne, *Essais*, Bibliothèque de La Pléiade, Paris, Gallimard, 2007.
- Pascal, *Pensées*, sous la direction de Brunschvicg, Paris, Le Livre de Poche, 1972.
- Petitdemange, Guy, « De la hantise : le Marx de Derrida », *Cités*, 2, no. 30 (2007): 17-29.
- Postone, Moishe, « Deconstruction as Social Critique: Derrida on Marx and the New World Order », *History and Theory*, 37, no. 3 (1998): 370-387.
- _____, *Temps, travail et domination sociale : une réinterprétation de la théorie critique de Marx*, Paris, Mille et une nuits, 2009.
- Quiviger, Pierre-Yves, « Derrida : de la philosophie au droit », *Cités*, 2, no. 30 (2007).
- Raffoul, François, « The Impossible Origins of Responsibility », in *The Origin of Responsibility*, Bloomington, Indiana University Press, 2010.
- Ramond, Charles, *Le vocabulaire de Jacques Derrida*, Paris, Ellipses, 2001.
- _____, « Matérialisme et hantologie », *Cités*, 2, no. 30 (2007) : 53-63.
- Salanskis, Jean-Michel, *Derrida*, Paris, Les Belles Lettres, 2010.
- Sokoloff, William, « Between Justice and Legality: Derrida on Decision », *Political Research Quarterly*, 58, no. 2 (2005).
- Thorteinsson, Björn, « From différance to justice: Derrida and Heidegger's "Anaximander's Saying" », *Continental Philosophy Review*, 48, no. 255 (2015).

Vioulac, Jean, « La crise de la phénoménologie - Intuition, spéculaton, spectralisation », *Revue de métaphysique et de morale*, 2, no. 78 (2013).

Wijaya, Elizabeth, « To Learn to Live with Spectral Justice: Derrida-Levinas », *Derrida Today*, 5, no. 2 (2012).