

## Situation de la déconstruction

De la « promesse d'or » à l'inconvertibilité

JEAN-JOSEPH GOUX

ABSTRACT: Derrida's philosophy is first of all about sign, writing, text, but it also leads to economy through the notion of « différence » and through the structural homologies between language and money. Homologies which are inherent to Saussure's analysis of value in linguistic. More generally, the relationship between the discourse and reality could be metaphorized by the operation of convertibility of conventional monetary signs to an available gold treasure. Nevertheless, this « promise of gold » (Bergson) belongs to an era which is no longer ours, in the present regime of inconvertibility. The main thesis of this article is that Derrida's deconstruction situates itself in a precise historical moment, between the promise of convertibility (where gold is the typical value, available somewhere) and the venue of inconvertibility, a regime in which the sign, either monetary or linguistic, refers to other signs, in an indefinite play, without guaranteed and stable value or « transcendental signified ». Then, the era of deconstruction could be linked to an era of economy which can be itself enlightened in return by the various concepts related to deconstruction.

KEYWORDS: economy, deconstruction, inconvertibility, renversement, credit.

Derrida, on le sait, ne parle de l'Histoire et des périodes de l'Histoire, qu'avec beaucoup de prudence, une grande circonspection, voyant dans ce concept, et plus encore dans l'invocation trop facile à une *réalité historique*, se concentrer tous les pièges, préjugés, impensés de la vénérable et insidieuse métaphysique occidentale, que la déconstruction justement, voudrait mettre à jour et dénoncer implacablement.

Il ne peut cependant éviter de recourir aux notions d'événement, d'époque, de moment historique, de rupture, lorsqu'il tente de repérer la radicale nouveauté historique dans laquelle nous sommes engagés, et de l'époque, précisément, dans laquelle lui-même se sent engagé. Cette époque, cette « totalité d'une époque qui est la notre », est marquée par un « événement » (mot qu'il demande de prendre bien sûr avec précaution et entre guillemets), qui s'est produit dans « l'histoire du concept de structure » (Derrida 1967b : 411ss). Ce qui s'est produit là ne se réduit pas à une doctrine ou à un auteur, puisque c'est « la totalité d'une époque » qui est engagée. Ce moment dans l'histoire n'est pas d'abord un moment du discours philo-

sophique ou scientifique, « il est aussi un moment politique, économique, technique, etc. . . » (Derrida 1967b : 414). Néanmoins, si l'on voulait, « à titre indicatif », choisir quelques auteurs qui ont formulé au plus près et le plus radicalement l'événement de rupture qui s'est produit et continue de travailler, trois auteurs, concède Derrida, devraient être mentionnés. Il s'agit de Nietzsche et de sa critique de la métaphysique, de Freud et de sa critique de la conscience, et enfin de Heidegger et de sa « destruction de la métaphysique » avec sa détermination de l'être comme présence.

Ces énoncés de Derrida suscitent plusieurs remarques. D'abord, contrairement à la fondamentale méfiance envers Hegel (ou ce qui pourrait ressembler à des concepts hégéliens) que Derrida affiche le plus souvent, il est question ici de « la totalité d'une époque », la notre, époque qui n'est pas seulement celle d'une rupture dans le discours philosophique (la « dislocation » des concepts de la métaphysique), mais aussi, simultanément, et d'une façon, écrit-il, qui n'est pas fortuite, un nouveau moment politique, économique, technique, etc. . . Cette invocation faite à une totalité « épocale » qui inclus solidairement la philosophie et les autres aspects de la vie sociale, qui lui sont « systématiquement » contemporains, n'est-elle pas, d'entrée de jeu, sinon une invitation, du moins une piste ouverte, qui autorise à envisager la déconstruction, puisqu'il s'agit de cela, comme solidaire de tout un moment historique, solidaire systématiquement d'une époque, qui a aussi, entre autres, son moment économique, politique, en bref son moment spécifique en terme d'économie politique ? Mais dès lors la question se pose immédiatement : qu'elle est cette économie, qu'on la pense comme théorie économique ou comme vie économique réelle, qui correspond au moment de rupture historique que synthétise, dans le champ philosophique, la déconstruction ?

On remarquera alors (et c'est la deuxième remarque que l'on peut faire sur la mention des trois penseurs) que Marx (dont on aurait pu penser qu'il apporte une réponse possible) ne figure pas au palmarès de ceux qui déterminent cette rupture. Contrairement à l'invocation devenue habituelle, presque rituelle, des trois grands maîtres du soupçon (Marx, Nietzsche, Freud) que Foucault ou Ricoeur, par exemple, créditent régulièrement d'avoir ouvert une nouvelle stratégie d'interprétation qui ouvre une brèche décisive dans la pensée de leur siècle et du suivant, Marx n'est pas cité. Et compte tenu de la date à laquelle ce texte important, et presque inaugural, de Derrida a été écrit ou prononcé (1966), Marx fait figure d'absent dans cet étroit palmarès. Il brille par son absence. Il manque à sa place, dirait Lacan. Il reste fantomatique. Et les absents ont toujours tort. Pire encore, dans ce panthéon trinitaire presque obligé de la philosophie contestatrice des années soixante, c'est Heidegger qui le remplace, qui se substitue à lui. On sait que Marx, ainsi fantomatique chez Derrida dès les années soixante,

ne surgira finalement, presque trente ans plus tard (en 1993), que sous la forme d'un spectre.

Bien sûr, ce que signale d'abord cette absence de Marx c'est que Derrida ne s'intéresse pas fondamentalement à la question névralgique de l'interprétation, à l'herméneutique soupçonneuse que ces trois noms incarnent. Ce qui le hante ce sont les concepts de la métaphysique, c'est la problématique heideggerienne de la « présence » dans la métaphysique occidentale. Il est clair que pour Derrida, de ce point de vue, la critique de l'économie politique que Marx articule ne fait pas partie de la rupture, de la disruption, de la dislocation qui travaillent la totalité « épocale » qu'il cherche à définir comme une déconstruction de la métaphysique de la présence, et dans laquelle il s'inclut. Et certes Marx avait d'autres objectifs, d'autres soucis, que de critiquer la métaphysique de la présence, bien que l'on trouve chez lui une critique de la conscience sociale dans sa différence avec l'être social, qui pourrait rejoindre ce souci.

Mais si ce n'est pas Marx et sa critique de l'économie politique qui représentent ce moment de l'économie, ce moment déconstructif, *quel* penseur (ou quelle réalité économique) serait en concordance systématique avec le moment de la déconstruction ? Derrida est bien loin, évidemment de pouvoir répondre à cette question qui excède clairement son champ d'investigation. Ce n'est certes pas Heidegger qui pourrait jouer ce rôle. D'où la question légitime qui peut être posée sur la place de l'économie dans la pensée de Derrida, sur les ruptures qui y correspondent en terme de théories et de réalités économiques, et sur les potentialités critiques (ou non) de cette pensée par rapport à la situation de crise que le monde financier traverse.

Il est constamment question d'*économie* dans le langage de Derrida, quoique d'une façon éparse et en un sens qui excède, ou déplace, le sens propre du mot économie, ou ce que l'économie, comme science supposée, définit par ce terme. Le mot *économie*, chez Derrida est donc trompeur et difficile, car il ne se réfère que d'une façon tangentielle à l'économie, au sens de l'économie politique, cette discipline que le siècle des Lumières a mise en place avec Condillac, Adam Smith ou Galiani.

Par exemple dans *De la grammatologie*, Derrida écrit que le privilège de la *phoné* ne dépend pas d'un choix qu'on aurait pu éviter ; il répond « à un moment de l'*économie* » (disons de la « vie » de l' « histoire » ou de « l'être comme rapport à soi ») (1967a : 17). Si la prudence des guillemets ne facilite pas l'interprétation de ce terme, elle montre, au moins, que Derrida n'emploie pas le terme d'économie dans le sens que lui donne l'économie politique mais dans un sens philosophique qui reste d'ailleurs mal définissable.

Cette incertitude risque donc de se propager à toutes les occurrences du terme économie dans le texte de Derrida. Y compris lorsque celui-ci

introduit le nouveau et fameux mot de *différance* qui pourtant concentre sans doute le mieux, le rapport que la déconstruction entretient ou pourrait entretenir avec l'économie. Car Derrida n'hésite pas à affirmer que la différence, ce mouvement ou cette opération de renvoi, de détour, de délai, de mise en réserve, n'est pas seulement un concept économique, mais le concept de l'économie (Derrida 1972c : 17). C'est la structure la plus générale de l'économie et il n'y a pas d'économie sans différence.

Pendant, il m'a toujours semblé que l'entrée la plus aisée et la plus riche pour établir un pont entre l'économique et le souci philosophique de Derrida est celui des parallèles, des correspondances, pour ne pas dire des homologues structurales entre le langage et la monnaie. Certes, la conceptualité derridienne prend son point de départ dans la langue, le langage, la parole, l'écriture, le texte, ou plus généralement le signe. Mais c'est en confrontant ce point de départ linguistique et sémiotique, à la question de la monnaie, comme réalité économique en un sens le plus strict (celui de l'économie politique) que l'on peut voir des parallélismes nombreux, précis, éclairants, qui permettent de propager cette conceptualité derridienne de type d'abord linguistique à un plan économique. Derrida mentionne d'ailleurs très tôt, sans insister, dès la conférence sur la différence, le cas du signe monétaire (Derrida 1972a : 49) à côté du signe verbal ou écrit. Ces signes relèveraient du même principe, celui de la présence différée.

Plus généralement je partirai volontiers d'un postulat que de nombreuses considérations historiques m'ont toujours semblé confirmer dans l'ère occidentale : il y a entre la façon dont une époque conçoit ou représente la chose monétaire (dans la théorie, dans la philosophie, dans la fiction littéraire) et la façon dont elle conçoit le langage, une certaine concordance, que l'on peut aller jusqu'à concevoir comme une homologie. Cette concordance, à son tour, on peut le vérifier, renvoie d'une façon qui n'est pas simple mais toujours cohérente, à un certain régime de la chose monétaire dans sa réalité historique.

Une comparaison de Henri Bergson, faite dans une conférence de 1911 à Oxford, me semble particulièrement éclairante pour dégager ce jeu de parallélismes et montrer, dans ce cas, l'épaisseur des présupposés à la fois linguistiques et économiques que la déconstruction, précisément, s'est donné pour tâche d'analyser. Les thèmes du différer, du renvoi, de la présence pleine, de la représentation, y sont au travail d'une façon que Derrida pourrait dire métaphysiquement naïve et ininterrogée, et pourtant tout à fait intentionnelle chez un philosophe qui s'est donné pour tâche, tout à l'opposé de Derrida, de revenir aux « données immédiates de la conscience » et à l'intuition directe des choses. Voici ce qu'écrit Bergson : « Je ne nie pas l'utilité des idées abstraites et générales — pas plus que je ne conteste la valeur des billets de banque. Mais de même que le billet n'est qu'une promesse d'or,

ainsi une conception ne vaut que par les perceptions éventuelles qu'elle représente » (Bergson 1927 : 144).

Cette comparaison franche et explicite est extrêmement significative car elle attire l'attention sur un régime à la fois philosophique et économique de *convertibilité*. De même que le billet de banque, simple signe sans valeur intrinsèque, ne peut circuler et rencontrer notre créance, que parce qu'on le sait (ou le savait) convertible en or, le langage conceptuel n'est utile que si, en fin de compte, il renvoie à des perceptions qu'il ne fait que représenter. Il est vrai que Bergson ajoute : « Il ne s'agit pas seulement, bien entendu, de la perception d'une chose, ou d'une qualité, ou d'un état. On peut concevoir une ordre, une harmonie, et plus généralement une *vérité*, qui devient alors une *réalité* » (*ibidem*).

Cette comparaison, que Bergson expose en 1911 et que nous ne pourrions plus faire aujourd'hui, est exemplaire d'un certain moment, d'une certaine « époque », où le langage et la monnaie, à la fois, dans un même mouvement, une même assurance, une même certitude, sont conçus comme *convertibles*. C'est un même régime historique qui les affecte simultanément et suivant la même logique, celle d'un différé provisoire, qui peut toujours, en droit, prendre fin, par la conversion en une présence pleine qui met fin à la re-présentation qui était la promesse toujours à l'horizon. Ainsi, les signes et les concepts de la philosophie n'auront de valeur que par leur renvoi possible à des perceptions (ou en un sens plus large, une réalité) qu'ils représentent, tout comme les billets de banque n'auront de valeur que par la promesse qu'ils détiennent d'être convertible en une valeur sûre et matérialisée, le métal or. Un certain présupposé ou principe fondamental de convertibilité pleine et entière, soutient en même temps la vérité philosophique et la créance monétaire. L'or, dans cette comparaison, joue dans la circulation des signes d'écritures monétaires (billets de banque), le rôle que la perception immédiate (où en un sens plus large la vérité ou la réalité), joue dans celui des concepts et des idées abstraites.

A travers cette comparaison de Bergson il devient possible de soupçonner, ou de confirmer, que l'opération déconstructive de Derrida, appartient à une époque bien définie. C'est l'époque de la mise en cause d'une certaine convertibilité—or des monnaies qui correspond, sur le plan des signes du langage, à une même inquiétude, une même incrédulité concernant la promesse d'un référent solide, le renvoi assuré à une réalité stable soumise à l'opération de représentation.

Plus précisément, il faudrait distinguer une première phase où, après la fin de la monnaie—or circulante (ou sa disparition partielle), la convertibilité en or du signe monétaire est encore à l'horizon. Dans cette phase, les signes monétaires, les billets de banque, sont encore tributaires d'une couverture qui suppose une *présence* à l'horizon. Et c'est le cas aussi des idées abstraites

et du langage. Cette phase correspond à la comparaison que fait Bergson et elle s'accorde exactement à sa philosophie, qui est une recherche des « données immédiates de la conscience », et un retour à l'intuition immédiate des choses, au-delà des médiations symboliques et du langage.

Pendant dans une deuxième phase cette métaphysique de la présence se trouve mise en cause, contestée, déconstruite. Elle l'est, dans le champ monétaire, par la réalité économique et monétaire elle-même. Avec le mouvement vers l'inconvertibilité aucune présence pleine d'une valeur incontestable et appropriable, (l'or, le trésor) n'est plus à espérer à l'horizon des signes monétaires, même dans l'avenir le plus lointain. La convertibilité est suspendue, elle n'existe plus. Il n'y a plus de « promesse d'or ». C'est une circulation de signes qui ne renvoient eux-mêmes qu'à des signes, dans un jeu indéfini de renvois sans promesse. Ce qui se dit en terme monétaire, comme la circulation d'une monnaie-signes inconvertible, peut se dire, en terme linguistique et philosophique, comme l'absence de tout référent ou signifié absolu, un signifié (ou une réalité, une vérité) qui permettrait d'arrêter le jeu indéfini des signes sur un sens permanent, irréductible. Ce serait, chez Derrida, ce qu'il nomme le signifié transcendantal.

La caisse est vide, non par accident et conjoncture, mais par structure. Le signe circulant n'est plus couvert, garanti, ou gagé sur (ou par) un trésor présent ailleurs. Il est inconvertible par structure.

Le rôle que pourraient jouer (mais que ne jouent plus) quelques signifiés assurés est anticipé, d'une certaine façon, par une autre métaphore monétaire de Bergson qu'on peut rapprocher de celle qui a été citée plus haut. Cette métaphore confirme que dans l'imagination philosophique l'or a la place que Derrida attribue au signifié transcendantal. Bergson pense que l'on peut repérer des « généralités objectives, inhérentes à la réalité même » (Bergson 1927 : 58). Par exemple la division logique en genres et espèces répond d'une façon objective à ce que la nature elle-même a produit et continue de produire. Ces généralités objectives « si restreinte qu'en soit le nombre sont importantes par elles-mêmes et par la confiance qu'elles irradient autour d'elles, prêtant quelque chose de leur solidité à des genres artificiels » (*ibidem*). La métaphore du billet de banque et de l'or revient à cette occasion, et c'est cette fois (dans cette conférence de 1922) le phénomène de l'inflation qui conduit la comparaison : « C'est ainsi que des billets de banque en nombre exagéré peuvent devoir le peu de valeur qu'il leur reste à ce qu'on trouverait encore d'or dans la caisse » (*ibidem*). Cette comparaison évoque une situation intermédiaire entre la pleine convertibilité (la promesse d'or est pleinement crédible, entièrement assurée) et une convertibilité partielle ou résiduelle comme celle qu'apporte une situation d'inflation où le nombre de billets mis en circulation outrepassa largement la valeur de l'or stocké dans le trésor central, qui devrait leur servir de couver-

ture, de garantie. Dans le domaine de la pensée les « généralités objectives » fonctionnent comme des références solides, stables, d'une valeur assurée ; et elles sont comparées à l'or. Cette comparaison de Bergson, qui oppose la valeur stable et assurée de l'or à la multiplication de billets de banque sans couverture, laisse penser que le « signifié transcendantal » de Derrida, ce signifié ou « présence centrale », originaire, fixe, qui permettrait d'assurer, s'il existait, une limite au jeu des signifiants, pourrait plus ou moins obscurément mais d'une façon presque irrésistible, correspondre dans le domaine de l'économie à la place qu'occupe l'or dans une économie à signes monétaires convertibles. Les billets de banque ou la monnaie–signe peuvent renvoyer de l'un à l'autre (dans l'échange, le commerce, le change) et ce jeu de renvoi entre signes « arbitraires » ne peut trouver son point d'arrêt que dans la conversion, réelle ou simplement promise, avec de l'or. Dans la correspondance du plan économique et du plan linguistique que Turgot aussi bien que Saussure ont mis à jour, l'or (et surtout, bien sûr « l'or dans la caisse », l'or thésaurisé, capitalisé, à disposition) ne peut manquer de jouer le même rôle que celui que jouerait dans celui du langage et de la pensée, un signifié absolu ou un référent central dont la présence peut arrêter le jeu.

Il faut noter qu'au moment où Bergson formule sa comparaison monétaire et parle d'une « promesse d'or » nécessaire à l'acceptation des billets de banque comme, sur un plan homologique, à la crédibilité des idées, de multiples événements artistiques et théoriques très troublants sont déjà à l'œuvre qui sont en train de miner la calme certitude qu'il exprime. Le linguiste Saussure donne son cours de linguistique générale à Genève entre 1906 et 1911 à l'époque, exactement, où Picasso inaugure la révolution cubiste (1907) et où le peintre Kandinsky réalise sa première toile abstraite (1910). L'économiste Knapp publie sa théorie non–métalliste de la monnaie en 1905, sans parler pour l'instant du traité d'économie pure de Walras qui date de 1874. La philosophie de Bergson qui s'appuie sur « les données immédiates de la conscience », sur l'intuition directe sans symbole ni point de vue, (avant la phénoménologie de Husserl à laquelle on pourrait la comparer), semble déjà l'expression d'une nostalgie, celle d'un monde où les choses elles–mêmes sont données sans médiation symbolique, ni construction, ni différé, ni renvoi, comme une monnaie–or détenant en elle–même le gage de sa valeur. La comparaison de Bergson n'appartient pas à l'époque où seule la monnaie–or est circulante, et elle n'appartient pas encore à l'époque, qui est la notre, où toute convertibilité–or a été suspendue, et où les signes monétaires se réfèrent à d'autres signes monétaires en un jeu de renvois indéfinis, un jeu d'écritures bancaires et financières sans qu'aucune garantie dans la valeur stable, assurée, du métal jaune ne puisse jamais être obtenue. A un régime du thésaurisable, de la valeur matérialisable dans la présence physique d'un métal précieux, s'est déjà substitué le régime du *jeton*, du

signe arbitraire, qui ne tient sa valeur que de son rapport conventionnel et différentiel avec tous les autres. La comparaison de Bergson suppose que l'or ne circule plus, remplacé par des billets de banque, mais l'or reste à l'horizon, comme une garantie nécessaire.

Bien entendu, on peut faire l'objection que la valeur de l'or n'est pas moins instituée, n'est pas plus « naturelle », que celle d'un signe imprimé sur un rectangle de papier. Que ce soit l'or, l'argent, le tabac, les coquillages, le cuivre, le papier, ou n'importe quelle matière ou quel signe, on est toujours dans l'institué. Derrida ne manque pas de faire cette objection à propos du mouvement de « dé-matérialisation » dans l'histoire de la monnaie et de l'interprétation téléologique qu'il peut recevoir, interprétation qui lui semble imprudente, hâtive, ou trop marquée par la métaphysique. Mais en dehors des objections strictement économiques que l'on peut faire à cette remarque (l'impression d'un billet de banque ne demande pas le même effort que l'extraction, la purification et le monnayage de 100 grammes d'or ; et de plus le billet est putrescible) il en est du choix de l'or dans l'histoire des échanges économiques exactement comme de la *phoné* pour Derrida lui-même, dans l'histoire des signifiants.

Une comparaison comme celle que fait Bergson, (que l'on pourrait trouver chez d'autres, comme Paul Valéry), atteste qu'il y a bien un régime particulier de croyance, historiquement déterminé et largement partagé, qui s'attache à la confiance en la valeur de l'or. Et cette croyance partagée suffit à définir un régime quasi philosophique des signes (linguistique ou monétaire), celui de la convertibilité. C'est cette métaphysique de la convertibilité, que la déconstruction derridienne, pourrait-on dire, s'applique, dans tous ses aspects, à démonter. Et elle le fait, ce n'est pas un hasard, à une « époque », où dans de nombreux champs (artistiques, linguistiques, monétaires) la convertibilité (la représentation) à été mise en cause de différentes manières. Il semblerait que la déconstruction derridienne se situe nécessairement *entre* une phase N°1 où la monnaie-or a disparu de la circulation, remplacée par des signes qui exigent encore la promesse de la convertibilité (c'est à dire qui se situe encore dans une métaphysique de la présence pleine, de la réappropriation, etc. . .), et une phase N°2, où la convertibilité des signes est de plus en plus incertaine, fragile, contestée, voire suspendue complètement, et donc aussi où la métaphysique de la présence, par l'opération même de l'économie, est mise en cause, et comme déconstruite. La déconstruction serait donc la philosophie qui accompagne le mouvement d'époque vers l'inconvertibilité des signes et qui clarifie les conditions conceptuelles sous-jacentes de ce passage historique à l'inconvertibilité. Ce passage suppose et appelle en effet une autre conception de la représentation, de la présence, du renvoi, du différé, et la déconstruction fournirait quelques nouvelles notions qui permettraient de la penser.

Il faut bien mesurer, en effet, le scandale que constitue le signe monétaire inconvertible par rapport à la notion aristotélicienne ou stoïcienne du signe. C'est bien la notion traditionnelle de signe (et bien sûr de monnaie) qui est outrepassée vers un régime inouï qui peut paraître comporter tous les traits de la perte de réalité, de l'instabilité, du déséquilibre, en un mot de la « folie » (Goux 2013). Par rapport à une métaphysique de la représentation qui plonge ses racines chez Aristote, et peut-être au-delà, la monnaie inconvertible est un scandale économique, sémiotique, philosophique. C'est à ce scandale que répond ou correspond la déconstruction.

Cependant la façon la plus courte et la plus incontestable de montrer l'implication (et on pourrait presque dire la compromission), de la pensée de Derrida dans une époque très déterminée de l'économie, c'est de rappeler le rapport étroit de la déconstruction à la linguistique de Saussure. Derrida, même s'il critique Saussure pour avoir expulsé l'écriture (la graphie) du système interne de la langue, en un phonocentrisme qu'il reproche, on le sait, à toute la philosophie occidentale depuis Platon, lui emprunte aussi beaucoup, et peut-être le principal. C'est Saussure qui a montré en quoi le système de différences, la « diacriticité » était la condition de toute signification et de toute structure. La notion de différence, et aussi de différance, sont issues de cette démonstration.

Or l'appartenance de Saussure à un certain moment de l'histoire de la monnaie ne fait aucun doute puisqu'il doit avoir recourt lui-même, on le sait, à une comparaison avec la monnaie pour asseoir la notion de valeur en linguistique, puisque « en économie politique comme en linguistique on est en face de la notion de valeur » (Saussure 1915 : 115). Sans revenir sur tous les aspects de ce recourt (que Derrida ne mentionnera que pour en tirer des conclusions sur ce qui permet de métaphoriser le langage par la monnaie et vice-versa, mais non dans sa limitation historique ; cfr. Derrida 1972b) il suffit de rappeler la phrase de Saussure qui l'inscrit dans un certain moment de l'histoire de la dématérialisation du médium monétaire, qu'il peut alors, et alors seulement, comparer au langage. Saussure souligne que le son, comme élément matériel n'appartient pas lui-même au langage, il n'est pour la langue qu'une matière qu'elle met en œuvre. « Toutes les valeurs conventionnelles présentent ce caractère de ne pas se confondre avec l'élément tangible qui leur sert de support », souligne Saussure (1915 : 164). « Ainsi ce n'est pas le métal d'une pièce de monnaie qui en fixe la valeur », écrit le linguiste de Genève (*ibidem*). Affirmation qui, prise strictement, ne correspond pas à ce que les économistes comme Turgot, Smith, ou même Marx, théorisent classiquement comme monnaie-marchandise, c'est à dire à la circulation des monnaie-or ou argent, qui contiennent bien en elles, comme le dit Turgot, « le gage de leur valeur », sauf tromperie, faux-monnayage, cours forcé. Il est vrai que la dissociation entre valeur

nominale et valeur « réelle » est une vieille histoire que la monnaie romaine a déjà connue. Mais il y a toute une phase de l'histoire de la monnaie où, en théorie comme en pratique, c'est le métal d'une pièce de monnaie qui est censé en fixer la valeur. Il est donc très étonnant que Saussure prenne la monnaie comme l'exemple premier de « valeur conventionnelle ». Il ne peut faire, en toute rigueur, cette affirmation péremptoire, non pas pour un pièce de monnaie métallique *en argent* comme il le fait, mais que s'il conçoit une monnaie–signe, ou fiduciaire, sans aucune valeur intrinsèque et sans aucun renvoi à un métal précieux. C'est ce type–là de monnaie, dématérialisée, qui correspondrait au signifiant linguistique. Mais cette monnaie–jeton dans les conceptions économiques les plus courantes, est « signe d'or », « signe de la matière monétaire » et non pas pur signe ne renvoyant que différentiellement à d'autres signes. Elle implique, de plus, une émission par l'Etat qui est loin d'en faire un exemple simple de « valeur conventionnelle » comparable au langage. Il y a donc, une tension, un porte–à–faux, ou une anticipation historique dans la conception que se fait Saussure de la monnaie. Il perçoit une tendance incontestable, déjà indiquée dans les théories économiques les plus risquées, mais que la vie économique n'a pas encore réalisée radicalement à son époque, vers un monnaie–jeton, une monnaie–signe (billets de banque ou pièces de monnaie sans valeur intrinsèque et sans renvoi à la valeur métallique) à l'exclusion de toute monnaie–or ou argent, ces monnaies traditionnelles qui portent leur gage de valeur en elles–mêmes. Les monnaies deviennent de purs symboles, comparables en cela aux signes arbitraires, immotivés, du langage parlé. Le motif de l'arbitraire du signe, de sa valeur différentielle, peut alors leur convenir aussi bien que dans le cas du langage. Dans la réalité monétaire, cependant, l'existence d'une couverture–or reste longtemps exigible.

Le système du signe monétaire maintient encore une convertibilité à l'horizon. Comme dans la comparaison de Bergson, seule la « promesse d'or » donne aux signes dé–matérialisés une crédibilité dans la circulation. Pareillement l'existence des choses, de « référents » à l'horizon du signifiant et du signifié, permet de garantir au langage une valeur représentationnelle qu'on ne saurait lui dénier sans tomber dans un formalisme et un logicisme inacceptable. Même si le mot « arbre » ne renvoie pas immédiatement à la chose ARBRE mais à d'autres mots de la langue qui délimitent différentiellement sa « valeur », les mots n'ont pas seulement une valeur mais aussi une signification et leur usage représentationnelle ne saurait être nié.

On peut se demander pour quelle raison, lorsqu'il établit une homologie entre monnaie et langage, Saussure prend l'exemple de la pièce de cinq francs, une pièce d'*argent* appelée écu (sans doute « l'Helvetia à l'écu », frappée jusqu'en 1874) et non l'exemple du billet de banque, monnaie parfaitement et évidemment conventionnelle, dont la substance matérielle

est indifférente et qui semblerait mieux convenir à sa démonstration. Il se pourrait que Saussure cherche à éviter, en ne prenant pas l'exemple du billet de banque, de se heurter au problème de la conversion, dont il aurait alors besoin de trouver l'homologue dans le domaine de la langue. Mais en prenant l'exemple de la monnaie argent il est entraîné vers une autre considération, peu convaincante : la valeur du métal dont elle est constituée ne serait que la moitié de sa valeur nominale. Solution boiteuse, puisque cette monnaie vaut et ne vaut pas ce qu'elle est censée valoir. Elle est à moitié à valeur conventionnelle et à moitié à valeur intrinsèque. Saussure contourne de cette façon la question bergsonienne de la convertibilité, de la « promesse d'or », qui obligerait sans doute à situer le référent, la réalité, par rapport au signe.

Derrida hérite peut-être de ce porte-à-faux dans la conception saussurienne du langage et de la monnaie. S'il condamne une métaphysique de la présence dans le signe (linguistique et monétaire), ce renvoi, ce différé de la présence n'est en action que pour un signe purement conventionnel dans l'horizon d'une possible conversion. Avec la monnaie-or où argent, il n'y a pas de différé. La valeur est présente dans la monnaie elle-même. C'est par la dissociation entre le « trésor » et le signe qui le représente, que l'opération de renvoi, de différé, devient inhérente à la chose monétaire. Elle n'est plus chose précieuse en elle-même, mais seulement « promesse d'or ».

Le mouvement du différé prend donc une place de plus en plus importante avec la monnaie–signe qui gardent encore une convertibilité. Il n'est pas seulement en acte dans le crédit, avec la dette et le temps plus ou moins long du remboursement promis, mais il devient la structure même de la monnaie.

La notion philosophique de différance s'impose à une époque où la monnaie n'a plus de valeur intrinsèque, circule comme signe et s'enregistre comme écriture. Mais elle se pense encore longtemps comme convertible en or, dans un mouvement de promesse et de différé. Pourtant, elle tend à ne plus compter sur cette promesse. C'est à la limite un signe sans promesse, inconvertible. Il faut renoncer à la présence pleine d'une valeur sûre, stable, matérialisable (en un mot, un trésor).

Et de même, suivant la même logique du signe, il faut renoncer à un signifié transcendantal. Il faut renoncer à un différé qui pourrait trouver sa fin dans une conversion des signes, un remboursement, un paiement, une « réalisation », un apurement des comptes, un solde, un règlement. Le différé n'est même plus une attente, une promesse visant un avenir possible. Le paradoxe est que la décision d'inconvertibilité suspend, en ce qui concerne le signe monétaire, le mouvement même de la différance.

Cependant l'économie ne se réduit pas à la monnaie, et cette différance demeure essentielle dans le mécanisme du crédit qui est au centre de l'économie contemporaine. Le développement extraordinaire du crédit

et du système bancaire, avec ses billets et sa monnaie scripturale, etc. . . au milieu du XIXe siècle entraînent une extension sans précédent du différé. Au lieu d'un échange entre monnaies métalliques (faites d'un métal précieux), on va de plus en plus vers des opérations sur les valeurs par le moyen d'écritures.

En même temps, dans l'économie contemporaine les rapports directs de personne présente à personne présente, sont supplantés par une médiation de plus en plus généralisée par les technologies du signifiants (écritures, transmission électronique). La différence avec ce que décrivent les romans de Balzac est frappante. Les prêteurs ne sont plus des personnes agissantes, identifiables : les liens étroits, passionnels, à rebondissements et intrigues, entre les créditeurs et leurs créanciers, ont disparu. Ce sont des institutions financières, des organismes de crédit qui consentent les prêts aux entreprises comme aux particuliers. A tous les niveaux de l'activité économique les *jeux d'écriture* de la banque, remplacent le commerce direct des interlocuteurs vivants et présents. La carte de crédit a remplacé aujourd'hui les petites tractations quotidiennes de prêts et de rendu qui faisait l'activité de l'usurier Gobseck et lui permettait de percer les secrets les plus intimes de ses débiteurs, d'avoir sur eux, comme il le dit, le regard de Dieu. Les grands financements impliquent des investissements bancaires internationaux qui n'ont plus grand-chose à voir avec les placements astucieux des Keller et des Nucingen de l'univers balzacien, un univers qui pourtant enregistrerait avec perspicacité le rôle grandissant de l'économie et de ses valeurs.

Cette situation rend compréhensible, nécessaire, opératoire, la notion derridienne de différance, en même temps que la place donnée à la notion d'écriture. L'extension du crédit favorise la spéculation, en opérant une dissociation temporelle presque complète entre l'achat et la vente. Ces opérations n'exigent plus le paiement réel et l'échange effectif mais seulement la promesse écrite de payer. Le crédit envahit tout le champ des opérations financières et il accélère la spéculation. Comme l'écrit Maurice Allais : « Partout la spéculation est favorisée par le crédit, puisqu'on peut acheter sans payer et vendre sans détenir » (Allais 1990 : 61). Cette possibilité de crédit et donc d'opérations reposant sur la promesse, fait entrer dans un monde où le *différé du paiement* prend une place essentielle, dominante. On pourrait voir ici à la fois une confirmation et une mise en cause pratique, par le mécanisme même de l'économie, de la fameuse « métaphysique de la présence » que Derrida, après Heidegger, fait remonter aux débuts de la philosophie occidentale. Dans la vie financière, qui domine aujourd'hui l'économie, tout se passe comme si la spéculation tendait à déconstruire pratiquement cette métaphysique, par l'achat sans paiement immédiat et la vente sans possession réelle. Le crédit a toujours existé, avant même la monnaie. Mais cette fois, dans le monde moderne et contemporain, ce

mouvement illimité d'extension du crédit ouvre une énorme brèche. Ainsi Maurice Allais écrit : « toutes les grandes crises des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles ont résulté du développement excessif du crédit, des promesses de payer et de leur monétisation, et de la spéculation que ce développement a suscitée et rendu possible » (Allais 1990 : 62). Ces mises en garde soulignent bien et justifient l'importance stratégique d'une notion comme celle de différence, sa centralité dans l'économie en général et contemporaine en particulier.

Tout se passe, à la limite, comme si la crise financière et économique que nous vivons pouvait se désigner comme une crise de la différence, la crise d'une possibilité inhérente à l'économie en général, mais qui outrepasserait dangereusement ses limites de viabilité. Ainsi, le diagnostic prophétique de Maurice Allais en 1990 : « L'économie mondiale tout entière repose aujourd'hui sur de gigantesques pyramides de dettes, prenant appui les unes sur les autres dans un équilibre fragile. Jamais dans le passé une pareille accumulation de promesses de payer ne s'était constatée. Jamais, dans doute, il n'est devenu aussi difficile d'y faire face » (1990 : 61). La « promesse de payer » remplace partout l'*avoir* présent ou le remboursement effectif ; c'est une projection permanente vers un moment futur qui ne vient jamais car il est toujours remis à plus tard.

N'est-ce pas comme un *excès sans précédent de différence* (si on peut faire entrer ainsi, avec une certaine désinvolture, ce terme philosophique dans une analyse de type socio-historique) que Maurice Allais diagnostiquait (tout en le pronostiquant) le risque imminent de crise ? Ce serait justement sur ce fond général d'époque, pendant ce moment historique de l'économie (ou, au moins, dans la perspective pas très lointaine de ce moment), que Derrida mettrait à jour, formulerait philosophiquement, nommerait, la notion de différence.

Mais si la déconstruction est cette philosophie qui accompagne un mouvement d'époque vers une inconvertibilité de plus en plus généralisée, en quoi a-t-elle pu se donner (ou être reçue) comme une pensée subversive capable de mettre en jeu la culture occidentale ? Ne fait-elle pas qu'annoncer et accompagner sur le terrain spécifique de la philosophie ce qui est en train de se produire dans le réel ? Est-elle autre chose que la chouette de Minerve de la révolution économique et monétaire qui depuis plusieurs décennies ébranle un système qui n'a pas attendu que soit nommée la « différence » pour étendre l'empire du crédit, de la dette, et de la spéculation sur les valeurs boursières dans des proportions exorbitantes et dangereuses ? La déconstruction de « la métaphysique de la présence » dont Heidegger aurait repéré les débuts chez Aristote, ou la domination logocentrique, sont-elles une suffisante mise en cause de l'univers contemporain, qui pourrait avoir des effets politiques transformateurs si ne s'y ajoutaient pas d'autres motifs plus convaincant de lutte ?

C'est ici qu'il faut tenir compte d'une inflexion importante de la pensée de Derrida. Je ne parle pas de l'inflexion spectaculaire que constitue *Spectres de Marx* en 1993, mais de celle, plus ancienne et plus inaperçue, située après 1968 et qui pourrait cependant expliquer celle de 1993 comme l'un de son après-coup longtemps retenu.

Dans les années 1966–1967, Derrida s'attache constamment à montrer, que la déconstruction n'est pas un renversement. Concernant, par exemple, « la démolition nietzschéenne », il remarque qu'elle reste « comme tous les renversements, captive de l'édifice métaphysique qu'elle prétend abattre » (Derrida 1967a : 33). L'opération du renversement est donc exclue comme restant interne à la métaphysique, et ne permettant pas d'en faire bouger les contraintes. Plus précisément, s'agissant des rapports traditionnels de subordination de l'écriture à la parole, Derrida souligne que « déconstruire cette tradition ne consistera pas à la renverser » (Derrida 1967a : 55). Cette position s'exprime d'une façon encore plus nette dans un entretien de décembre 1967. Il ne s'agit pas, souligne Derrida, de rendre ses droits, sa dignité, à l'écriture par opposition à la parole : « rien ne serait plus dérisoirement mystificateur qu'un tel renversement éthique ou axiologique » (Derrida 1972c : 22). Renonçant donc à tout renversement et aussi à tout ce qui pourrait ressembler à une dialectique, Derrida en reste le plus souvent à la forme du *ni/ni*. Devant les oppositions, il ne cherche pas à les dépasser, ni à en hiérarchiser les termes.

Pendant cette position se modifiera complètement, jusqu'à s'inverser spectaculairement (quoique d'une façon qui a pu passer inaperçue à beaucoup), quelques années plus tard. Dans un entretien de 1971, Derrida insiste sur la nécessité du renversement. « Dans une opposition philosophique classique nous n'avons pas affaire à la coexistence pacifique d'un vis-à-vis, mais à une hiérarchie violente. Un des deux termes commande l'autre (axiologiquement, logiquement, etc. . . ), occupe la hauteur. Déconstruire l'opposition, c'est d'abord, à un moment donné, renverser la hiérarchie. Négliger cette phase de renversement, c'est oublier la structure conflictuelle et subordonnante de l'opposition » (Derrida 1972c : 56–57). La simple forme du *ni/ni* est alors critiquée vigoureusement par Derrida, qui plus loin évoque un nouveau concept d'écriture qui provoque « un renversement de la hiérarchie parole/écriture comme de tout son système attendant » (Derrida 1972c : 58). Ce qui était « dérisoirement mystificateur », devient donc légitime et nécessaire et c'est tout « le système attendant » qui est concerné.

Comment et pourquoi ce changement a-t-il eu lieu ? Que s'est-il passé entre la publication de *De la grammatologie* en 1966 et l'entretien de 1971 donné à la revue *Promesse* ? Que s'est-t-il passé pendant ces cinq années ? S'agit-il dans ce net changement de position de Derrida d'une simple évolution interne à sa pensée ? Ou bien a-t-il subi ce qu'il faut bien appeler

des influences, des incitations, sous la forme d'événements, ou de textes, ou de « textes événements » qui l'auraient conduit en quelques années à déplacer nettement l'horizon, y compris *politique*, de sa pensée. Car l'on voit parfaitement dans l'entretien dont il s'agit (et dans les œuvres qui suivront) que Derrida n'est pas dupe (comment l'aurait-il été ?) de la signification profondément politique, au sens large, que peut prendre le déplacement de sa position philosophique, de l'acceptation d'une coexistence pacifique des oppositions, à l'évocation d'un renversement d'une hiérarchie considérée comme violente.

Les événements volcaniques de mai 1968, les mouvements et les idées qui les ont accompagnés, sont, on peut s'en douter, la cause principale de ce déplacement important dans la pensée de Derrida.

Puisque mon texte se situe dans le cadre d'une remémoration et d'une « commémoration active », j'abandonnerai les scrupules très vifs que je ressens à faire part, sur un mode autobiographique, de mes rapports avec la pensée de Derrida, et du dialogue intellectuel et personnel que j'ai pu avoir avec lui à cette époque. Mon premier texte sur Derrida, écrit fin 1967 et publié au printemps 1968 dans la revue *Tel Quel*, puis la même année dans *Théorie d'ensemble*, tâchait, par une homologie entre langage et économie, de découvrir dans la pensée de Derrida, une signification économique et politique qu'elle ne montrait pas explicitement.

Ce qui m'avait frappé est que la relation entre la parole et l'écriture, telle que *De la grammatologie* l'expose et l'analyse, est marquée par un rapport dominant / dominé. Il est question de *subordination*, *d'asservissement*, *de servilité*, *d'abaissement*, *de répression*. Ces termes ne sont pas innocents. Comment ne pas soupçonner, à partir de là, qu'une hiérarchie sociale, une hiérarchie de classe, et même d'exploitation, se joue, homologiquement, dans les rapports entre parole et écriture ? Le logocentrisme, cette époque de la parole pleine, où le sens semble lié à l'idéalité du phonétique et non à la matérialité irréductible de l'opération des signifiants scripturaux, serait aussi l'époque où le travail productif est sublimé, sans laisser de trace, dans la transparence négociable de la valeur d'échange. La valeur d'usage des signes, leur travail, s'efface devant leur valeur d'échange, leur sens communicable, de même que dans le procès de production, le travail concret est effacé devant la valeur d'échange économique. Dans cette interprétation que j'avais, l'argent et la parole se définissaient comme deux formes d'*équivalents généraux*, l'un dans le domaine des marchandises, et l'autre dans celui des signes. Ces équivalents généraux s'imposent, hiérarchiquement, par rapport au travail et à l'écriture qu'ils subordonnent suivant des figures semblables. Capitalisme et le logocentrisme entretiendraient donc une certaine parenté structurale.

Cette homologie que j'exposais en 1968 dans *Marx et l'inscription du travail*, rencontra une approbation chaleureuse de la part de Derrida. Il jugea

l'homologie incontestable, assurée, mais cette approbation resta verbale et ne sembla pas avoir d'impact reconnaissable sur sa pensée.

La même année 1968, je publiais de nouveau dans *Tel Quel* un texte ambitieux (Goux 1968b), qui tentait d'étendre d'une façon encore plus systématique, la notion d'équivalent général. Non seulement la monnaie (l'or) et le langage (la parole) pouvaient être déterminés comme des équivalents généraux, mais aussi, à partir du cadre conceptuel fourni par Lacan, le père et le phallus. Une grande opposition structurait donc la culture occidentale entre les équivalents généraux (l'or, la parole, le père, le phallus) et leur formes relatives subordonnées. Un renversement de cette hiérarchie pouvait être espéré.

Parallèlement, les événements et les idées de mai 68 eurent pour cible un certain nombre de dominations hiérarchiques, et en fait, avec un bel enthousiasme largement utopique, toutes les dominations, toutes les hiérarchies, qu'elles soient économiques, familiales, scolaires, étatiques. Ces hiérarchies étaient dénoncées comme archaïques. Et leur renversement était espéré. De cette impulsion juvénile à tendance « anarchique », un mouvement plus consistant, plus cohérent, et destiné à un avenir plus long, émergea, le mouvement de libération des femmes qui luttait contre la domination masculine dans la société.

C'est alors, quelques années plus tard, à partir des publications de 1972, que des changements notables intervinrent dans les écrits de Derrida. Le logocentrisme, cible bien abstraite et que seuls des techniciens de la philosophie pouvaient considérer comme importante, devint dans les écrits de Derrida, un « phallogocentrisme ». Derrida indique que phallogocentrisme et logocentrisme sont deux types de maîtrise qui entretiennent une « familiarité essentielle » (Derrida 1972a : xvii). L'idée de renversement devient du même coup légitime et nécessaire. Les oppositions classiques de la philosophie ne sont pas, explique alors Derrida, une sorte de table anhistorique, mais un espace « dissymétrique et hiérarchisant », et « c'est pourquoi la déconstruction comporte une phase indispensable de renversement » (Derrida 1972d : 11). Ainsi la pensée de Derrida s'engage dans une voie pour ainsi dire militante, en rattachant la critique du logocentrisme (qui manquait d'incidences mobilisatrices) à la critique d'une autre maîtrise hiérarchisante qui exerce une domination bien visible, le phallogocentrisme.

Mais par ailleurs, malgré ce tournant important dans sa philosophie, Derrida ultérieurement n'affronte pas vraiment la question de l'économie. Certes il touche aux métaphores monétaires dans « la mythologie blanche » (*Marges de la philosophie*), il découvre le parallélisme entre signe monétaire et signe linguistique chez Condillac (*L'archéologie du frivole*), il s'interroge sur l'économie du don (*L'éthique du don*), mais l'économie contemporaine n'est pas abordée. Les concepts « économiques » qu'il a introduit ne sont pas mis à

profit pour une interprétation de ce qui se passe dans la finance, la politique monétaire du monde contemporain, avec les opérations de la spéculation, des jeux de la Bourse, les crises monétaires, l'écart qui se creuse entre l'économie virtuelle et l'économie réelle, etc. . . Les théories « monétaristes » pas plus que l'inconvertibilité du dollar ne sont interrogées du point de vue de la déconstruction.

La question de la convertibilité et de l'inconvertibilité monétaire a pourtant avec l'esprit de la déconstruction, des intersections évidentes. La fin de la convertibilité-or du dollar a été décrétée par Nixon en Août 1971. On pourrait considérer cette décision, comme une mise en cause radicale de la métaphysique de la représentation. D'un point de vue sémiotique, économique, métaphysique, l'inconvertibilité du signe monétaire est un scandale. Classiquement le signe monétaire a de la valeur car il *représente* de l'or. C'est cette métaphysique ou cette sémiotique de la représentation qui est mise en cause, renversée. Les économistes de l'Ecole de Chicago qui suscitent la décision, considèrent que le dollar (demandé partout sur le marché des devises) est « meilleur que l'or ». Ce n'est pas parce que le signe dollar représente de l'or qu'il a de la valeur, c'est parce que le dollar a de la valeur (attestée par la demande) qu'il peut représenter de l'or, c'est à dire acheter de l'or, et garantir que l'or garde une valeur (Goux 2000a, 2013).

On pourrait soutenir que la fin de la convertibilité-or du dollar à la fois confirme et suspend, dans le champ de l'économie monétaire, le thème de la déconstruction et de la présence. Elle confirme une logique dans laquelle les signes renvoient aux autres signes dans un report indéfini sans qu'aucune valeur stable ne puisse servir de couverture, d'encaisse, pour garantir la valeur des signes monétaires circulants. Mais en même temps cette fin de la convertibilité semble mettre un terme, dans l'économie monétaire, à l'ontologie de la présence, du trésor disponible. Le système fonctionne, ou semble fonctionner, sans ce présupposé ontologique. La présence pleine du trésor (« l'or dans la caisse ») n'est pas une promesse nécessaire, un horizon indispensable. La promesse est définitivement suspendue. Le signe suffit, le jeton, le pur symbole, sans le recours de sa conversion possible en une valeur sûre et matérialisable.

L'économie politique classique, de Turgot à Marx compris, aurait jugé impossible la circulation d'une monnaie se réduisant à un simple signe sans couverture, un simple nom (voir Turgot et voir la critique par Marx de Berkeley et de Steuart). Même si l'idée d'une monnaie-jeton pouvait être acceptée, cette monnaie n'était censée tenir que par sa convertibilité, garantie par l'Etat.

Walras cependant (qui se réclame directement de Condillac), et toute l'économie marginaliste qui surgit dans les années 1870 aurait pu accepter une monnaie-signé, une monnaie sans valeur intrinsèque et sans couver-

ture, car pour eux il suffit qu'un objet, un objet quelconque, soit *désirée unanimement* pour acquérir une valeur. Ce n'est pas le temps de travail cristallisé en lui qui lui donne sa valeur, contrairement à ce que postulait l'économie classique de Smith et Ricardo jusqu'à Marx, pour toute marchandise, y compris l'or. C'est avant tout l'intensité du désir (du « besoin ») qui porte à acquérir cet objet qui lui donne cette valeur, ce prix.

Il peut sembler surprenant que Derrida se lance dans la relecture de Marx, à un moment où, d'un point de vue de la théorie économique, la conjoncture est de plus en plus favorable à l'économie libérale et à l'interprétation néo-classique des marginalistes (qui privilégie le point de vue du consommateur), et semble tourner le dos aux théories de Marx (que ce soit celle de la valeur-travail ou celle de la monnaie marchandise). Les phénomènes les plus visibles, les plus manifestes, de la société contemporaine (si l'on ne considère pas sa structure plus profonde) semblent entrer très logiquement dans la vision ou l'imaginaire fournie par l'économie néo-classique (spéculation boursière déchaînée, monnaie inconvertible, esthétisation de la marchandise, séduction du consommateur par la publicité, les medias, « frivolité » de la valeur, etc. . .).

Dans cette perspective le marxisme hérité semble insuffisant pour comprendre l'esprit de ce développement dans les sociétés occidentales les plus opulentes, ce qui ne veut pas dire qu'à l'échelle mondiale dans la division planétaire du travail, il ne garde pas une certaine réalité. Bien sûr c'est parce que le marxisme réel est affaibli, donc que son emprise sur la théorie de Marx s'est libérée, que Derrida choisit ce moment. Sans parler du poids de plus en plus lourd que l'adhésion inconditionnelle à Heidegger faisait peser sur lui (à travers l'affaire Farias en 1987 et l'affaire de Man la même année) poids que le retour fantomatique de Marx semble alléger magiquement et instantanément.

*Spectres de Marx*, avec son volontarisme, la dénonciation des dix plaies de l'ordre mondial qui semble une injection brutale de réalité sociale, politique, économique dans un discours philosophique peu habitué à un tel pragmatisme, apparaît comme nettement décroché du courant central de la philosophie de Derrida, hormis bien sûr par la notion de *spectre* qui rejoint toutes les notions à double sens comme *supplément*, *hymen*, *pharmakon*, etc. . . où des oppositions se trouvent réunies contradictoirement. Par contre cette (re)découverte que fait Derrida de Marx en 1993 ne semble pas prolonger les notions *économiques* que la déconstruction avait mise en place, qu'il s'agisse de la différence, du signe monétaire, de ce que la lecture de Condillac apportait avec son parallélisme monnaie/langage autour de la notion de frivolité, ou que l'économie du sacrifice évoquait, etc. . . Cette redécouverte semble partir d'une décision, d'une stratégie, d'une volonté, qui n'est pas le rassemblement fructueux, en une seule gerbe, de ce qui avait été donné d'une

façon éparse dans les textes précédents. Tous les fils de l'œuvre antérieure où les notions d'économie apparaissent ne se rassemblent pas en un seul faisceau pour se confronter à l'économie politique de Marx, soit pour la mettre en cause, soit pour en confirmer la validité et l'avenir. Il n'est pas vraiment question non plus de la situation de l'économie réelle ou des théories économiques contemporaines. Cependant, Derrida n'hésite pas à soutenir que le lien entre marxisme et déconstruction a toujours été là, que la déconstruction a toujours été une tentative de radicaliser le marxisme : « il y a eu cette radicalisation tentée du marxisme qui s'appelle la déconstruction » (Derrida 1993 : 151). Formule étonnante, difficile à intégrer, lorsqu'on se souvient que Marx ne figure pas à côté de ceux (Nietzsche, Freud, Heidegger) qui correspondent le mieux à la dislocation épocale que la déconstruction enregistre et précipite, tandis que la pensée heideggerienne est jugée « incontournable ». Si la déconstruction qu'opère Derrida est une radicalisation du marxisme, elle est cryptique. Je ne pourrais en désavouer le déchiffrement que j'ai moi-même, très précocement, soutenu. Mais c'est d'un marxisme inouï qu'il s'agit, qui n'a pas encore démontré toutes ses ressources et dessiné ses arrières plans méthodologiques.

Il n'en reste pas moins que l'économie (avec la technique, le politique), est mentionnée explicitement par Derrida dès 1966, dans ce « moment qui n'est pas d'abord un moment du discours philosophique ». C'est ce moment de la grande disruption qui fait événement et époque, en rapport avec l'histoire du concept de structure (lorsque la structure perd son centre et son fondement pour ouvrir sur le *jeu* de la signification) et qui situe la déconstruction. Ce ne serait donc pas s'adonner, d'une façon indue, illégitime, iconoclaste, à un exercice de philosophie du soupçon, que de montrer (comme je l'ai fait moi-même dans le passé à plusieurs reprises, d'une façon dispersée ou plus systématique) en quoi les concepts de Derrida et la déconstruction derridienne semblent entrer en correspondance étroite avec les aspects les plus marquants de l'économie contemporaine, dans ses concepts comme dans ses réalités, si bien que l'économie contemporaine semble soumise elle-même à une déconstruction pratique (particulièrement Goux 2000b ; mais aussi Goux 1984). Correspondance qui, il est vrai, peut nourrir, dans un style marxisant, un soupçon plus aigu que celui de la simple correspondance d'époque, le soupçon suivant lequel la déconstruction serait (ou ne serait que) l'expression philosophique bien déterminée d'une économie, son effet dans le domaine de la philosophie. La déconstruction de Derrida transposerait obscurément, sur le plan des concepts et des problématiques propres à la pensée philosophique, des disruptions, des dislocations, des mises en question, des changements de modèle, qui travailleraient aussi, et sans doute d'abord, l'économique. Cependant cette correspondance ne signifie pas la simple réduction du plan philosophique au plan déterminant

d'une réalité économique. L'expression philosophique a sa spécificité, son autonomie relative, ses problématiques propres. Et de plus, cette réalité économique et les concepts de l'économie comme science supposée, deviennent eux-mêmes plus intelligibles, plus saisissables, mieux situables, à partir d'une expression philosophique qui détermine, invente, ou critique, les cadres conceptuels d'une époque et leur archéologie.

### Liste des références

- ALLAIS, M., 1990 : *La science économique et les faits*, « Revue des deux mondes » Juin.
- BERGSON, H., 1998 : *La pensée et le mouvant* [1927], Paris, PUF.
- DERRIDA, J., 1967a: *De la grammatologie*, Paris, Minuit.
- 1967b: *La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines*, dans ID., *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, pp. 409–428.
- 1972a: *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit.
- 1972b: *La mythologie blanche*, dans ID., *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, pp. 247–324.
- 1972c: *Positions*, Paris, Minuit.
- 1972d: *La dissémination*, Paris, Seuil.
- 1973: *L'archéologie du frivole*, Paris, Galilée.
- 1992 : *Donner la mort*, Paris, Métailié-Transition.
- 1993 : *Spectres de Marx*, Paris, Galilée.
- GOUX, J.-J., 1968a: *Marx et l'inscription du travail*, « Tel Quel » 33 et dans *Théorie d'ensemble*, 1968, Paris, Seuil.
- 1968b: *Numismatiques*, « Tel Quel » 35–36 (repris dans *Economie et symbolique*, Paris, Seuil, 1973 et *Renversements*, Paris, Editions des Femmes, 2009).
- 1984 : *Les monnayeurs du langage*, Paris, Galilée.
- 2000a : *Frivolité de la valeur*, Paris, Blusson.
- 2000b : *Frivolité de la valeur*, Paris, Blusson, Partie I, Ch. 7, « Le langage insolvable : pragmatisme et déconstruction », pp. 139–153.
- 2013 : *Le trésor perdu de la finance folle*, Paris, Blusson.
- SAUSSURE, F. DE, 1972 : *Cours de linguistique générale* [1915], Paris, Payot.