

Philosophiques

Jacques Derrida, *Théorie et pratique (Cours de l'ENS-Ulm 1975-1976)*, Paris, Galilée, 2017, 175 pages

Jean-François Perrier

Les nouveaux horizons du féminisme dans la philosophie francophone
Volume 44, numéro 2, automne 2017

URI : id.erudit.org/iderudit/1042346ar

DOI : [10.7202/1042346ar](https://doi.org/10.7202/1042346ar)

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN 0316-2923 (imprimé)
1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Perrier, J. (2017). Jacques Derrida, *Théorie et pratique (Cours de l'ENS-Ulm 1975-1976)*, Paris, Galilée, 2017, 175 pages. *Philosophiques*, 44(2), 406–409. doi:10.7202/1042346ar

Tous droits réservés © Société de philosophie du Québec, 2017

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne. [<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>]

érudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. www.erudit.org

Jacques Derrida, *Théorie et pratique (Cours de l'ENS-Ulm 1975-1976)*, Paris, Galilée, 2017, 175 pages.

Théorie et pratique est un séminaire qu'a tenu Jacques Derrida à l'École normale supérieure en 1975-1976, près d'une vingtaine d'années avant la publication, en 1993, de *Spectre de Marx*. Comme le souligne Alexander García Düttmann dans sa note introductive, ce séminaire possède un véritable intérêt philosophique et historique en raison de la discussion rigoureuse que Derrida fait de Marx, notamment des « Thèses sur Feuerbach », ainsi que des écrits d'Althusser. Mais aussi, ajouterons-nous, parce que Derrida prend au sérieux la critique que Heidegger adresse au marxisme, faisant ainsi dialoguer les deux. Ce séminaire comprend neuf séances, dont le parcours peut se résumer ainsi : de la première à la quatrième séance, Derrida analyse le discours philosophique-marxiste (Gramsci et Althusser), qui s'accompagne d'un excursus par Kant à la deuxième séance ; de la cinquième à la neuvième séance, il se penche sur la lecture heideggérienne du marxisme, notamment par l'entremise de la question de la technique, ainsi que d'un bref détour par Aristote à la cinquième séance.

Derrida entend dans ce séminaire problématiser l'articulation entre « théorie » et « pratique » ainsi que son statut philosophique. Pour mener à bien son entreprise, il analyse la locution « Faut le faire », qui revêt un double sens et lui servira de fil directeur. D'une part, « Faut le faire » signifie qu'il ne suffit plus d'en parler, d'y penser ou de promettre. Il faut désormais agir : « Faut la pratique ». D'autre part, selon son deuxième sens, qui n'est abordé qu'à la deuxième séance, « Faut le faire » indique un certain débordement qui a tous les aspects d'une transgression : « faut être gonflé » pour avoir fait ceci ou cela. Mais que faut-il comprendre ici de l'opposition entre « théorie » et « pratique » ? Y a-t-il véritablement opposition entre ces deux termes ? Le pratique ne se détermine-t-il que dans son opposition au théorique, c'est-à-dire ici comme langage qui énonce ce qui est ou ce qui sera, qu'il soit sous la forme d'une prévision théorique, ou encore de l'engagement et de la promesse ? Le « faire » équivaut-il à la « pratique » ? Autant de questions difficiles que Derrida entend clarifier en travaillant les discours *philosophiques* de tradition marxiste. Pourquoi le marxisme ? Car c'est dans cette tradition que l'opposition « théorie/pratique » est encore active et jugée utile. L'objectif de Derrida est d'entreprendre une « généalogie sémantico-philosophique » afin d'en dégager un « philosophème implicite ».

Pour justifier son choix, il analyse principalement trois thèses de Marx, notamment la célèbre Onzième Thèse sur Feuerbach, où il y est écrit que « [l]es philosophes n'ont fait qu'*interpréter* le monde de différentes manières, ce qui importe, c'est de le transformer » (p. 28). Derrida voit dans cette thèse un impératif pratique et la nécessité de dépasser l'attitude philosophique qui consiste à accorder un privilège au théorique. Ce n'est que par une transformation des philosophèmes traditionnels relatifs à la praxis qu'il peut y avoir

une pratique révolutionnaire, celle-ci ne relevant plus d'abord d'un geste théorique. Cela est d'autant plus énigmatique, souligne-t-il, puisqu'on ne sait pas ce qu'une telle pratique signifie avant de la faire ni d'ailleurs ce qu'il faut faire. « Autrement dit, il n'y a pas de critique théorique sans transformation (ici sans destruction) pratique. Et pas de pratique sans transformation » (p. 28). Ce renversement du couple « pratique/théorie », demande Derrida, marque-t-il ainsi la fin de la philosophie, du moins de la philosophie en tant qu'elle interprète le monde ? Autrement dit, la pratique telle que la conçoit Marx est-elle encore de l'ordre de la philosophie ? Pour certains, comme Benedetto Croce, Marx renverse totalement la philosophie *en général* et le matérialisme dialectique n'est plus essentiellement philosophique ; pour d'autres, dont Gramsci, Marx critique certes la philosophie théorético-spéculative, mais seulement pour en faire advenir une nouvelle qui produirait une morale conforme au matérialisme dialectique. Ce qui intéresse Derrida, et qui motive son intérêt pour les écrits d'Althusser, c'est le discours marxiste en tant qu'il est une philosophie ou, du moins, en tant qu'il travaille les bords et les limites de la philosophie.

Pour Derrida, affirmer la primauté de l'ordre pratique sur le théorique n'est pas sans conséquence. Si, selon lui, le « Faut le faire » et la responsabilité qu'il engage (« ça me regarde ») précède tout geste théorique, alors c'est dire que le théorique débute par un aveuglement, il ne fonctionne « qu'à être prévu par ce qu'il ne prévoit pas » (p. 37). Une altérité fonctionne au sein même du théorique, « [d]'où le coup de dés qui doit régler l'économie des rapports "théorie/pratique" dès lors que le regard, la lucidité, la prévision, l'anticipation théorique doit être aveugle quelque part, aveugle non pas tant quant à quelque chose qu'elle ne voit pas, mais à un lieu, celui d'un autre regard qui la précède et dont la théorie ne dispose pas » (p. 37). C'est bien ce qu'a reconnu Marx dans sa Huitième Thèse, lorsqu'il écrit que « [t]ous les mystères qui poussent la théorie au mysticisme trouvent leur solution rationnelle dans la praxis humaine et dans l'intelligence de cette praxis » (p. 38). Placée en exergue de son texte « Sur la dialectique matérialiste », Althusser est bien conscient que Marx ne s'oppose pas dans cette thèse au philosophique en général, car la pratique ne s'oppose pas à la théorie. C'est au contraire d'avoir négligé la praxis que la philosophie se meut en mysticisme, oubliant ce qui la regarde, si bien que tous deux, théorie et pratique, relèvent de la rationalité. C'est d'ailleurs ce qu'a bien vu Kant, souligne Derrida, lorsqu'il opère la distinction entre rationalité théorique et rationalité pratique. Bien que le marxisme et le kantisme ne partagent pas le même champ sémantique, il y a selon Derrida un « noyau commun essentiel » qu'il faut analyser. Le « que puis-je espérer ? », à la fois pratique et théorique, désigne l'espoir par l'arrivée, c'est-à-dire par ce qui *doit* arriver (*geschehen, Geschichte*). La nécessité d'un tel venir qui n'est pas encore détermine le présent du « est », si bien que c'est ce qui est à-venir qui structure en creux la présence du présent. Autrement dit, espoir et savoir dépendent de l'événementialité, quelque chose est *parce que (weil)* quelque

chose doit arriver. Ce rapport rend impossible l'effet spéculaire habituellement constitutif du théorique qui, dans sa possibilité même est impossible, à jamais incapable de circonscrire définitivement son objet. Ainsi, ni Kant ni Marx ni Althusser tentent de disqualifier le spéculatif en insistant sur la primauté de l'ordre pratique. Il s'agit plutôt pour eux de donner des conditions rigoureuses au praticisme afin d'éviter les dérives possibles de la raison en mysticisme théorético-spéculatif. Le geste proprement philosophique d'Althusser est ainsi d'« armer la théorie contre le pragmatisme », évitant par là à la fois l'écueil d'une théorie spéculative (mystique) et l'écueil d'une pratique sans exigence théorique.

Pour ce faire, Althusser doit privilégier l'instance théorique, seule à être digne de juger du caractère philosophique de la philosophie. Cela ne va pas, pour Derrida, sans un déplacement « absolument nouveau » qui caractérise la pensée althussérienne. En effet, il y a une subordination du philosophique à une « critériologie théorique ». D'une part, Althusser reprend un geste typique de la philosophie qui consiste à subordonner l'ensemble des sciences régionales à une instance plus fondamentale; d'autre part, et là est la nouveauté, cette instance fondamentale n'est plus la philosophie, mais la théorie, c'est-à-dire le « domaine théorique d'une recherche fondamentale », à savoir: le marxisme. Le paradoxe est ainsi que la philosophie devient une science régionale au même titre que les autres, soulevant le problème de l'auto-responsabilité philosophique, à savoir la capacité de rendre raison non seulement des régions du savoir, mais de soi-même à partir d'un « cercle dialectique » qui justifie la démarche et la spécificité du marxisme. La faiblesse de la pensée althussérienne réside pour Derrida en ce qu'elle ne questionne pas certains présupposés. Par exemple, Althusser n'interroge pas en quoi le travail est un privilège uniquement réservé à l'homme et duquel l'animal est dénué. Quelle est au juste cette humanité de l'homme à laquelle Althusser se réfère? Pourquoi ne remet-il pas en question l'implication de l'humain dans le processus de la pratique en général? C'est à partir de ces questions que s'ouvre le dialogue avec Heidegger et sur la détermination métaphysique inhérente au marxisme.

La pensée heideggérienne est celle d'une détermination de l'espace métaphysique du marxisme, qui consiste à déterminer le tout de l'étant comme matériel du travail, et celle d'un « débordement » du discours marxiste. Marx soutient en effet dans sa Première Thèse que sujet/humanité et objet/nature sont identiques. Identiques dans la mesure du moins où ils relèvent tous de la production. Si tel est le cas, on comprend pourquoi Heidegger peut parler d'un processus s'organisant de lui-même, inconditionné, car il s'agit d'un déploiement qui régit en son sein la totalité de l'étant. Pour cerner de plus près cette détermination métaphysique, il apparaît nécessaire, selon Heidegger, de poser la question de la technique, question sur laquelle on a « beaucoup écrit, mais peu pensé » (p. 108). Le débordement qui perce ainsi le jour dans la philosophie marxiste est selon Derrida « un effet de vérité »: c'est parce qu'une vérité plus initiale a été oubliée et en ce sens pas encore déterminée par la *technè* que

Heidegger peut procéder à une interprétation « techno-logique » de l'*alèthéia*. Autrement dit, pour comprendre ce qui régit le marxisme, on doit arriver à comprendre le moment à partir duquel l'*alèthéia* se comprend essentiellement comme *technè*, c'est-à-dire le moment où la *technè* devient le mode de dévoilement de l'étant, de l'*alètheuein* comme technique, et à partir duquel s'érige l'opposition entre théorie et pratique. Aux yeux de Derrida, c'est la force même de la pensée heideggérienne que de se situer dans un « lieu » à partir duquel il est possible de rendre compte de l'opposition entre théorie et pratique. Cette force n'est toutefois pas sans poser de problème. Les séances sur Heidegger consisteront à se demander si la pensée heideggérienne ne reproduit pas ce qu'elle tente précisément de dépasser. Plusieurs questions à cet égard : s'agit-il d'une présupposition chez Heidegger lorsqu'il pose l'*unité* de la tradition philosophique, de la Grèce antique jusqu'à nos jours, en dépit des nombreuses mutations de la vérité ? La tentative même de remonter à l'origine et à l'initial en deçà de la métaphysique est-elle condamnée à être elle aussi une « recherche réactive », similaire à celle de la pensée théorique désirant conserver son autonomie face à l'exigence pratique ? Pour en rendre compte, Derrida reprend d'abord dans la sixième séance le chemin de pensée heideggérien dans sa méditation sur la spécificité de la *theoria* grecque par rapport à la théorie de la science moderne (p. 121-137). Il aborde ensuite les questions de la *Richtigkeit*, de la *Heimkehr* et de l'*Unheimlichkeit* du texte « Science et méditation » dans la septième séance (p. 139-150). Enfin, la huitième séance est consacrée à l'analyse plus spécifique de la *technè* comme *alètheuein* (p. 151-163).

En bref, le séminaire *Théorie et pratique* permet à la fois de mieux comprendre les enjeux relatifs au marxisme (celui de Marx lui-même, mais aussi de sa réception française dans les années 70) et de la lecture heideggérienne, en plus de préciser la manière dont Derrida se positionne quant à cette tradition philosophique. La conclusion de Derrida est que chaque tentative désirant déborder l'opposition théorie/pratique le fait soit dans un geste analogue à la pratique ou dans un geste analogue au théorique : « le débordant *reste* affine au débordé, affine et je dirai même confiné au débordé » (p. 125). On voit ici à l'œuvre le mouvement de la différence au sein d'un système non clos de différences, à partir duquel peut advenir une altération radicale (du monde). Au-delà même de la question de l'opposition théorie/pratique qui structure ce séminaire, question qui reste ouverte et problématique, nous y trouvons parsemées au fil des pages plusieurs réflexions que Derrida a déjà thématiques ou reprendra dans des textes ultérieurs : la question de la différence et du (con)texte (p. 26-27), la question du phallocentrisme (p. 50), la question de l'animalité et du propre de l'homme (p. 122) et la question de la psychanalyse (p. 165-174).

JEAN-FRANÇOIS PERRIER

Université Laval, Québec