

DECONSTRUCTION ET CRITIQUE SOCIALE :
DERRIDA LECTEUR D'ALTHUSSER

Claude Smith (Paris)

DECONSTRUCTION AND SOCIAL CRITICISM: DERRIDA READING ALTHUSSER

Abstract

This contribution explores Derrida's complex relationship with Althusser's work. It seeks to show how Derrida built on certain aspects of Althusser's work, particularly his internal critique of rigid forms of Marxism, while distancing himself from those more concerned with his relationship to science — specifically Althusser's attempt to promote a new science of history. This discussion, which sometimes took the form of a subtle game of 'positions', initially focused on the theme of ideology. Ultimately, however, it reveals itself to be the bearer of major political issues, such as the way in which social critique should be envisaged, or the place that the motif of exploitation might still occupy in it.

Keywords: Jacques Derrida; Louis Althusser; Deconstruction; Marxism; Ideology.

Derrida entretient avec l'œuvre d'Althusser des relations complexes. Si *Spectres de Marx* a pu être présenté comme « une espèce d'hommage à Althusser » (Derrida et Rou-dinesco 2001, 169), et bien que Derrida ait évoqué à plusieurs reprises de profonds « liens d'amitié », voire une « secrète alliance » dont on pourrait dire qu'elle était, à certains égards, « aussi politique », il est assez remarquable que la nature de cette proximité avec Althusser n'ait jamais été explicitée dans un écrit qui lui aurait été consacré. Elle est néanmoins au centre de plusieurs entretiens publics importants (de *Positions* à *De quoi demain...*, en passant par *Politique et amitié*) et nombreux sont les textes de Derrida qui témoignent d'un souci de dialogue, tout en faisant preuve d'un subtil jeu de « positions », au moins implicite, par rapport à ce que faisaient Althusser et ses amis à partir de leur travail de relecture de Marx.

Le propos de cette contribution sera d'abord de mettre en évidence la façon dont Derrida prend appui sur *certain*s aspects du travail d'Althusser (en particulier son usage du

lexique de la « surdétermination », ou sa critique du concept hégélien d'histoire ou de « totalité expressive ») pour marquer en même temps ses distances avec d'autres (concernant notamment l'idéologie et ses rapports avec la science, ou le recours, même nuancé, au vocabulaire de la « dernière instance »). Ce sera l'occasion de souligner l'importance donnée par Derrida à la dimension *critique* de l'entreprise althusserienne en tant qu'héritage assumé de la radicalité de la critique marxiste. Le maintien revendiqué de ce motif des Lumières, jugé par Derrida « absolument indispensable aujourd'hui, insuffisant mais nécessaire de façon vitale » (Derrida 2011, 104-105), est ici rendu possible par les qualités d'une lecture qui assume de ne pas s'en tenir à l'herméneutique ou à l'exégèse pour ouvrir la voie à certaines transformations par rapport à la tradition.

On pourra dès lors s'attacher à préciser le sens dans lequel il faudrait entendre la présentation par Derrida de la déconstruction comme « plus radicale, plus critique », parce que « critique même à l'égard du criticisme et de la critique marxiste » (Derrida 2011, 24). Une telle affirmation ne peut manquer de poser, au passage, la question des rapports de Derrida à l'économie : s'il s'agit bien pour lui de penser une économie « qui compte avec l'anéconmique », on pourra toutefois se demander si et jusqu'à quel point il nous donne les moyens de reformuler les termes d'une « critique de l'économie politique » ou de penser au-delà.

1. Science et idéologie

Rappelons pour commencer qu'Althusser s'était engagé, avec certains de ses élèves ou amis, dans un ambitieux programme de travail sur l'histoire des rapports entre sciences et idéologies. Cette entreprise prenait appui sur une référence insistante à Bachelard qui, dès *La formation de l'esprit scientifique* (1938), avait désigné comme « obstacle » la dimension imaginaire du rapport que chaque savant peut d'abord entretenir avec sa propre science. Le déplacement proposé par Althusser devait dès lors permettre de faire apparaître « ce qui est désigné, mais non pensé, par Bachelard : la nécessité, pour construire le concept d'une histoire des sciences, de la référer à une théorie des idéologies [comme 'rapport imaginaire des hommes à leurs conditions matérielles d'existence'] et de leur histoire » (Lecourt 1972, 75). Mais dans le travail d'Althusser la « coupure épistémologique » joue d'abord un rôle essentiel quant à sa façon de lire Marx : elle doit y désigner le moment de constitution d'une nouvelle « science de l'histoire », par dégagement de Marx d'avec son propre passé philosophique. Il s'ensuit une proposition de périodisation : la date de 1845 (moment de la rédaction de *L'idéologie allemande*) devrait être considérée comme celle de la « coupure » entre

une œuvre « de jeunesse », encore prise dans des problématiques hégéliennes ou feuerbachiennes, et une œuvre « de maturité ».

Il est intéressant de s'arrêter ici sur les termes par lesquels Derrida insiste d'abord pour se démarquer d'une telle entreprise. Concernant le texte de Marx et son évolution, il accorde « l'hétérogénéité », mais refuse l'interprétation de cette hétérogénéité en termes de « coupure » ; il lui préfère une interprétation en termes de « différence non-oppositionnelle » (Derrida 2011, 62-63). De façon plus générale, il entend résister aux significations habituelles ou trop convenues de l'« idéologie », et en particulier à celle par laquelle on prétend l'opposer, de façon trop simple, à un envers de « science », censé se constituer en rupture avec elle. L'usage d'une telle opposition devient plus problématique encore, dès lors que s'y ajoute, comme ce sera finalement le cas chez Althusser (à partir notamment de l'article « Idéologie et appareils idéologiques d'Etat »), l'affirmation selon laquelle « l'idéologie n'a pas d'histoire », dans la mesure où son fonctionnement « inconscient » demeurerait toujours le même, quelle que soit la forme que prennent *les* idéologies au cours de l'histoire. Pour Derrida, tout ceci reviendrait à « [soustraire] trop vite un certain nombre de choses à l'histoire » (Derrida 2011, 36). On peut trouver là les éléments d'une démarcation très nette, par rapport au travail d'Althusser, rassemblés dans un credo polémique en faveur de l'« histoire » : « Je crois que l'idéologie a une histoire, que le concept d'idéologie a une histoire, que le mot d'idéologie a une histoire qui nous apprend à nous méfier de la coupure tranchante entre science et idéologie » (ibid., 57).

Remarquons néanmoins que, par ce refus de la « coupure », Derrida n'entend pas s'opposer frontalement à Bachelard, ni négliger de le lire¹. Revenant sur la question de la différence entre discours « pré-scientifique » et discours savant, il s'attache à la traiter par le biais des rapports ambigus entre métaphores et concepts, tels que Bachelard lui-même les analyse dans *La formation de l'esprit scientifique*. C'est l'occasion de relativiser le caractère d'« obstacle » des productions de l'imagination qui peuvent certes, lorsqu'elles sont « immédiates », nuire à la production du savoir, mais qui peuvent aussi, lorsqu'elles sont « construites », accompagner utilement les connaissances acquises (Derrida 1972c, 309-310). Plus radicalement, la frontière entre métaphore et concept tend à se brouiller lorsque telle métaphore (comme celle de la « cellule »), en passant de la ruche à l'organisme vivant, peut être soupçonnée de « transporter » dans nos esprits les significations et connotations dont elle était ailleurs porteuse (comme celle de travail coopératif) (ibid., 312). Au point qu'on pourrait dire qu'il n'y a pas de création conceptuelle, dans le champ même de la science, qui, par

¹Voir à propos de cette lecture l'article de Charles Alunni (2016).

son irréductible dimension de métaphoricité, ne porte avec elle la marque d'une non conceptualité constitutive.

Derrida va même encore un peu plus loin, puisqu'il suggère, avec Nietzsche, de « prendre le risque de la continuité entre la métaphore et le concept ». Mais la prise de risque est aussitôt contrebalancée par le garde-fou d'une « substitution » prudente : à l'opposition trop « tranchée » de la métaphore et du concept devrait succéder la prise en compte des « écarts » entre « effets métaphoriques » et « effets scientifiques » (ibid., 314). Mais quoi qu'il en soit de cet écart, aucune volonté de « coupure » ne pourra jamais empêcher qu'il y ait une certaine métaphoricité du concept, voire une certaine conceptualité de la métaphore. Si bien que le sens du questionnement épistémologique pourrait s'en trouver subtilement déplacé : « La rectification de la critique scientifique ne va-t-elle pas plutôt d'un concept-tropique inefficace, mal construit, à un concept-tropique opératoire, plus fin et plus puissant dans un champ donné et à une phase déterminée du procès scientifique ? » (ibid., 315). C'est aussi la nécessité, à ses yeux, d'un tel déplacement, qui peut expliquer la distance prise par Derrida par rapport au « théorétisme » ou au « scientisme de nouvelle manière » que lui semblaient pratiquer Althusser et ses amis.

Dans le prolongement de ces réflexions, le motif d'une histoire des métaphores ainsi, ou du concept de métaphore prend également tout son sens. Derrida tente de montrer que cette histoire des métaphores n'est pas sans rapport avec l'évocation de l'histoire de l'idéologie, de l'idéologie comme « concept » et de l'idéologie comme « mot », qui devrait nous « apprendre à nous méfier de la coupure tranchante entre science et idéologie ». Cette évocation est aussi l'occasion de prolonger la discussion sur le terrain des tâches assignées au travail philosophique, dans son rapport avec cette histoire. Là où Althusser préconisait de « tracer une ligne de démarcation entre le scientifique et l'idéologique » (cf. notamment Althusser, 1974a, 26), Derrida propose plutôt de « déconstruire tout ce qui lie le concept et les normes de la scientificité à l'ontothéologie, au logocentrisme, au phonocentrisme » (Derrida 1972a, 48). Malgré la différence des formulations, les démarches des deux philosophes semblent donc présenter aussi quelques analogies. D'abord parce que, comme le soulignent certains commentateurs, les deux démarches présentent une dimension stratégique : elles sont « inséparables d'une théorie des effets du discours philosophique dans les pratiques » et se conçoivent comme des « interventions » dans une « conjoncture théorique » donnée (Buci-Glucksmann 1973, 23). Ensuite, parce que les deux démarches se conçoivent également dans un complexe mélange de proximité et d'extériorité par rapport à l'« idéologie » ou au « logocentrisme », aussi bien que par rapport à la science au sens strict. Après « rectification

», Althusser lui-même ne considérait plus que la coupure épistémologique doive se « redoubler » en « coupure philosophique » (Buci-Glucksmann 1973, 25).

2. « Efficaces » de l'idéologie

Plus largement, dans son rapport au travail d'Althusser, Derrida accorde une place importante au motif de l'idéologie. Il tient certes à manifester « beaucoup de réserves » à l'égard du « mot » comme à l'égard du « concept » (2011, 57) et il se montre particulièrement réticent devant la perspective d'une théorie de l'idéologie : « Comment prétendre [à une théorie de l'idéologie] tant que le rapport de ce qu'on appelle l'idéologie au 'théorique', au 'scientifique', au 'philosophique' (par exemple) reste aussi inaccessible à une conceptualité donnée » (Derrida 1992, 80). Cependant l'usage que fait Derrida du lexique de l'« idéologie » témoigne en réalité d'une grande ambivalence. Il rappelle en effet l'importance du déplacement, sur lequel Althusser insistait déjà tant, par lequel Marx en vient à poser à partir de *L'Idéologie allemande* la conscience idéologique comme une conscience dérivée. Un mouvement de sortie décisif de la systématité hégélienne aurait ainsi été rendu possible par le renvoi des idéalités à un registre de conflits dont elles ne pourraient plus prétendre assurer la maîtrise et dont elles devraient être considérées comme l'effet plutôt que la cause, depuis une certaine extériorité. En ce sens, un élément central du protocole de lecture traditionnel des textes a sauté, celui « de la vérité ou du sens caché dans un texte offert à une lecture simplement théorique ou observatrice » (cité in Clément Mercier 2020, 311). Derrida reprend ici pratiquement mot pour mot les termes par lesquels Althusser décrivait l'écart pris par Marx, Nietzsche et Freud par rapport à « une certaine théorie du lire, qui fait d'un discours écrit la transparence immédiate du vrai ». C'est surtout après Marx que « nous devrions commencer à soupçonner ce que, du moins dans la théorie, lire et donc écrire veut dire » (Althusser 1965b, 12-13). De même Derrida n'hésite-t-il pas à affirmer que « le texte-Marx a contribué à cet ébranlement qui nous a permis – avec Freud aussi bien, Nietzsche et quelques autres (...) de pratiquer des lectures transformatrices, impliquant des interventions militantes et actives, écrivant un autre texte en lisant, etc. » (cité in Clément Mercier 2020).

Ce que Derrida approuve ici des élaborations d'Althusser, c'est donc bien l'idée d'une idéologie comme « effet ». Mais c'est aussi l'idée d'une idéologie qui produit des effets. C'est un des acquis du « flirt »² d'Althusser avec la terminologie structuraliste qui a aussi été

²C'est une expression utilisée par Althusser lui-même (cf. Althusser 1974b, 57)

l'occasion de certains « emprunts » comme ceux de « causalité structurale » ou d'« efficace de la cause absente » (Althusser 1974b, 55). Il s'agissait à cette occasion de produire un concept à la fois « absent » chez Marx et pourtant « nécessaire » à sa conception de l'histoire : celui de l'« efficace » d'une structure sur ses éléments. Cette « efficacité » permettrait de penser la dépendance complexe et non mécanique de l'idéologie par rapport aux conflits sociaux, mais aussi la dépendance des sujets par rapport à l'idéologie.

Ceci nous amène à un autre rapprochement, proposé par Derrida lui-même, entre les deux perspectives, à propos de la question du « sujet », thème central de la mise en cause de l'idéologie par Althusser. Derrida pointe ici un « accord » : « Chaque 'sujet' – sujet individuel ou sujet pris dans un champ collectif – c'est depuis sa place, depuis l'"interpellation" qui le situe, qu'il évalue la meilleure stratégie possible » (Derrida 2011, 59).

Reprenons les termes de cette mise en cause. Pour Althusser, l'histoire est un « procès sans sujet », à partir duquel seulement prend sens toute « constitution de sujet ». Parodiant la scène hégélienne dans laquelle l'homme dans la rue éprouve « l'état d'esprit subjectif », produit par la « rationalité des institutions » de l'État moderne, Althusser propose l'analogie d'une scène d'« interpellation » afin de mettre en évidence le type d'efficacité spécifique de l'idéologie dans sa façon de contraindre les individus à rentrer dans le rang ou à « reproduire » les conditions de fonctionnement d'un système (cf. Althusser 1976c). S'appuyant sur le concept d'« appareil idéologique d'État », il insiste sur l'idée d'une quasi « matérialité » de l'idéologie, incarnée dans les institutions (école, Église, syndicat, famille, etc.), et ayant ainsi un effet sur des pratiques, des conduites, des dispositions, etc. Comme c'est précisément par ce type d'« interpellation » que chacun est sommé de se « reconnaître » comme *sujet*, une telle « reconnaissance » serait aussi toujours une « méconnaissance » : elle laisse chacun dans l'ignorance du caractère idéologique de cette « constitution » de soi (Althusser 1976c, 124-125 et 134). En ce sens, il n'y a pour Althusser de sujet qu'« assujetti » selon une structure qui est celle de la réponse à l'appel venu d'un autre, qui précède et commande – à proximité du motif théologique du sujet appelé par Dieu (1976c, 129-134). Althusser n'hésite pas ici à prendre appui sur l'exemple de « l'idéologie religieuse chrétienne » pour illustrer son propos.

Ces thèses, largement commentées et critiquées, ont parfois été interprétées comme des symptômes morbides ou comme des manifestations non refoulées d'un fantasme de disparition dans le désir de l'Autre (cf. notamment Pommier 1998, 338-339). Althusser ne se dispense pourtant pas d'une tentative de détour par la psychanalyse pour envisager, par exemple, cette « configuration idéologique spécifique » à la famille, en vertu de laquelle chaque enfant se trouve « assigné » à être sujet, porteur d'un nom, selon des rites

précisément identifiables, au sein d'un monde de symboles déjà constitué. Certes, pour Freud comme pour Lacan, le « clivage » corrélatif de l'inscription dans la structure est insurmontable ; il ne peut être dit « idéologique », en tout cas si l'on suppose par là sa réversion possible en « science », ni réduit à l'action d'un « appareil » déterminé et encore moins à celle d'un « Etat ». C'est sans doute aussi la prise en compte de cette complexité qui a pu conduire Althusser à affirmer de façon un peu énigmatique que l'idéologie n'aurait « pas d'histoire », non pas en raison de sa dépendance à l'égard d'une histoire extérieure, mais parce qu'elle serait « transhistorique », à la manière de l'inconscient freudien : « l'idéologie est éternelle, tout comme l'inconscient » (Althusser 1976c, 114).

Derrida pour sa part, comme on l'a vu, ne souscrit pas à cette idée d'une transhistoricité de l'idéologie. Il n'hésite pas non plus, par ailleurs, à rappeler qu'il n'a « jamais dit (...) qu'il n'y avait pas de sujet » (Derrida 1972b, 122). Il s'inquiète toutefois du fait que le maintien du « nom de sujet » semble impliquer une fidélité problématique au sens traditionnel dont ce nom reste porteur. C'est la raison pour laquelle il préconise à son tour de « reconsidérer le problème de l'effet de subjectivité, tel qu'il est produit par la structure du texte » (Derrida 1972b, 122). Le « sujet » est donc, là aussi, plutôt un effet qu'une cause, dans un « système de rapports » ou sur une « scène », où « la simplicité ponctuelle du sujet classique est introuvable » (Derrida 1967b, 335).

En ce point, Derrida s'arrête néanmoins davantage sur le statut du « nom propre », sur lequel Lacan³ avait déjà insisté pour souligner son caractère de « trait distinctif » ou de *marque*, susceptible de servir de support à un sujet, comme tout ce qui, dans une parole, permet de le spécifier. L'originalité de l'approche de Derrida, sur cette question, consiste d'abord à souligner que ce qui permet ainsi à l'« instance » du sujet de se régler n'en est pas moins aussi ce à partir de quoi elle peut se dérégler : le nom est aussi bien facteur de liaison que de déliaison, de divisions et de clivages, voire de disséminations (Derrida 1990b, 112). L'écart entre le nom et ce à quoi il se trouve rapporté demeure en tout cas irréductible.

Derrida intègre également une dimension qui pourrait faire pendant à celle, imaginaire ou fantasmatique dans le rapport à un « objet », posée par Lacan comme corrélatrice du mouvement de dé-constitution nécessaire à toute position de sujet. Mais il le fait en portant davantage son attention sur le résidu des processus d'« introjection » et d'« incorporation » caractéristiques des processus d'identification (il en emprunte notamment les descriptions à Nicolas Abraham et Maria Torok, dans la lignée des travaux de Ferenczi [cf. Derrida

³Rappelons qu'Althusser avait emprunté de Lacan l'idée d'un sujet comme « effet de la loi » (cf. Althusser 1976a).

1976]). Quel que soit ce qui sollicite le moi ou l'« interpelle », il s'agit de penser l'irréductibilité d'une effraction par l'altérité, et ce qu'il en reste dans ce qu'on ne peut plus appeler sans réserve un « sujet ». C'est ce qui rend, aux yeux de Derrida, nécessaire l'usage du vocabulaire de la « crypte » comme abri pour cette trace de l'autre dont on ne pourrait jamais véritablement faire le deuil, parce qu'elle assure sa garde comme étranger et maintient donc toujours quelque chose de son altérité inappropriable. Au-delà de l'opposition entre « bonne » introjection (respectueuse de la mobilité des pulsions) et « mauvaise » incorporation (condamnant à une forme de mutisme), un lieu-non-lieu devrait donc être réservé, à la fois comme noyau inconscient recelant une dimension de secret indéchiffrable et comme scène irréductible de « hantise » du « sujet » — dont la position serait solidaire d'une impossibilité structurelle d'échapper à ses fantômes. C'est là que s'annonce la danse des spectres, qui donnera son motif central au travail le plus achevé de Derrida sur Marx, ainsi qu'à « l'hommage » à Althusser qu'il comporte.

Le recours au concept althussérien d'idéologie permet donc à Derrida de pousser sa démarche jusqu'à une limite, à partir de laquelle le vocabulaire de l'idéologie lui semble devenir insuffisant, du moins si l'on s'en tient à ses significations habituelles. Prendre en compte la dimension de l'interpellation par l'idéologie dans la constitution du « sujet » permet également d'introduire à une réflexion sur les dimensions irréductibles de l'altérité, jusque dans son étrangeté la plus radicale.

3. Idéologies, aveuglements, conflits

Concernant le vocabulaire de l'idéologie, la différence entre les formulations d'Althusser et de Derrida est donc l'indice d'une distance marquée quant à leurs positionnements théoriques et stratégiques respectifs.

Chez Althusser, la référence au conflit, dans lequel il s'agirait d'intervenir pour « tracer des lignes de démarcation », renvoie de manière privilégiée au conflit de classe, qu'il ne faudrait « jamais oublier » (cf. notamment 1976c, 78). À la suite de Marx, il insiste sur son caractère fondamental et irréductible, indépendant de ses manifestations dans les formes de luttes explicites à tel ou tel moment de l'histoire : la structure de l'organisation sociale détermine les termes d'un conflit d'intérêts, c'est-à-dire le mécanisme d'une violence exercée ou subie, indépendamment de la conscience que peuvent en avoir les acteurs sociaux. Dans ses formes explicites, cette lutte prend également des formes « idéologiques », susceptibles d'influencer l'issue du conflit, et c'est dans le cadre de cet affrontement idéologique que le philosophe serait amené à intervenir.

Pour Derrida, en revanche, la conflictualité dans laquelle il s'agit de prendre position serait irréductible au schéma du conflit social hérité des principaux courants de la tradition marxiste. La question qui a pu lui être posée dès lors concerne la détermination des contours de cette « autre conflictualité », ou encore la façon dont des effets de discours significatifs pourraient « ne passer que par la théorie-pratique du texte ».⁴

La distance tient d'abord au fait que la violence à laquelle Derrida se réfère dans ses travaux, et dont il explicitait déjà les termes, notamment, dès 1964, dans sa discussion avec Lévinas (Derrida 1967a), est d'abord une « polémique originaire », avant d'être violence sociale à proprement parler. L'intrication, telle qu'il la conçoit, entre « violence originaire » (sans origine assignable) et violence socio-historique (mettant en rapport des forces déterminées), n'est en définitive explicitée qu'assez tardivement. Dans *Spectres de Marx*, c'est ainsi à partir d'un certain « dérèglement » du temps que semble pouvoir être pensé ce qui vient violemment barrer toute possibilité de présence à soi et ce à partir de quoi s'ouvre la perception des « torts » subis ou de l'injustice dans la cité. Il s'agit donc d'une sorte de violence fondamentale (mais sans fond), à laquelle il serait impossible de s'opposer sans quelque autre violence problématique, qui se manifesterait également dans le déchaînement « des logiques multiples du capital et de ce qui lie l'État et le droit international au marché » (Derrida 1993, 155).

S'il y a conflit de classe, ce n'est donc pas, aux yeux de Derrida, un conflit central. Il va même jusqu'à faire des déclarations surprenantes à ce sujet, du type : « Je ne sais pas, au fond, ce que c'est qu'une classe sociale » (Derrida, 2011, p. 64), qui semblent peu compatibles avec ce qu'il dit ailleurs de la violence des « logiques » (même « multiples ») du capital. Toutefois, elles sont au moins en partie cohérentes avec le fait qu'il est davantage question, dans ses propos, d'« injustice », de « tort » ou de « domination » en général, que d'« exploitation ». S'il s'intéresse, certes, à « ce que visait ce concept de lutte des classes », c'est pour le ramener aussitôt à « l'analyse des conflits de forces sociales » en général, et donc décentrer le propos par rapport à l'idée de classe, qu'il juge insuffisante ou « inappropriée pour rendre compte de ces structures conflictuelles » (ibid, 62). Pour justifier cette position, il s'appuie toutefois sur le concept de « surdétermination », développé par Althusser dans son ouvrage *Pour Marx* (Althusser, 1965a, 85-128) : le concept de classe sociale ou de lutte des classes ne lui « paraît pas suffisant pour rendre compte en particulier des surdéterminations du champ » (Derrida, 2011, p. 64). À l'égard de ce concept de surdétermination, ou de sa « logique », Derrida concède en effet avoir « moins de réticence

⁴Cf. Buci-Glucksmann (1973, 27) pour un questionnement orienté dans ce sens.

» (ibid.). Il l'inscrit même, ailleurs, parmi les « progrès décisifs (...) accomplis par Althusser et sa suite » (Derrida, 1972b, 87). Il remarque d'abord que le concept de surdétermination joue un rôle clé dans la « critique si nécessaire qu'Althusser a proposée du concept hégélien d'histoire et de la notion de totalité expressive » (Derrida 1972b, 79). Althusser entendait en effet éviter l'écueil des alternatives classiques au mécanisme comme la causalité « expressive », de type leibnizien, qui supposerait la donnée d'une unité simple, ou la causalité « téléologique », attribuée à Hegel, qui resterait expressive, et traiterait le social par « coupe d'essence », comme une totalité au sein de laquelle tous les éléments coexisteraient dans un même présent, sans permettre de penser la spécificité des différents niveaux de temporalité en son sein. Derrida loue ainsi l'intervention d'Althusser, qui permettrait de penser le fait « qu'il n'y a pas une seule histoire, une histoire générale, mais des histoires *différentes* dans leurs types, leur rythme, leur mode d'inscription... » (ibid., 79). En ce qu'elle refuse, elle permet d'avancer vers un concept comme celui de « surdétermination », emprunté à Freud, chez qui il désignait l'effet produit par la rencontre d'un faisceau de chaînes signifiantes différentes, chacune d'entre elles possédant sa propre cohérence et requérant une interprétation particulière.

Cependant, cette avancée d'Althusser à propos de la surdétermination paraît à Derrida incompatible avec « presque tout le reste » (Derrida 2011, 64) de ce que dit Althusser sur l'histoire. En effet, pour ce dernier, il s'agissait de penser une pluralité de structures correspondant à une pluralité de pratiques au sein des sociétés. Il s'agissait également de penser leur articulation entre elles, ainsi que leur dépendance à l'égard d'une structure économique « déterminante en dernière instance ». Penser l'articulation supposerait donc de poser une structure d'ensemble, qui serait ici une structure « à dominante », même si elle reste ouverte au jeu des déterminations concurrentes et à la différence des temporalités. Or, c'est précisément ce recours à la « dernière instance » qui suscite, de la part de Derrida, le plus de résistance.

Avant d'aller plus loin, il convient de prendre quelques précautions, car il s'agit d'un point de tension susceptible d'ouvrir à des polémiques. Il convient notamment d'entendre les remarques de Derrida concernant la façon dont certains de ses interlocuteurs ont tendance à extraire telle ou telle citation de son contexte d'élaboration et à ne pas tenir compte avec assez de scrupule des nuances avec lesquelles il prend ses distances par rapport à un certain discours marxiste traditionnel sur les classes : « J'invite le lecteur intéressé à reconstituer tous ces contextes, en particulier toute la discussion qui développe ces questions en direction du concept de « dernière instance », de « surdétermination », d'appropriation et d'expropriation ». À cela il ajoute, entre parenthèses : « C'est la meilleure réponse que je

puisse faire ici » (Derrida, 2002, p. 50-51). Ces conseils de méthode peuvent nous servir de guide ici.

Pour commencer, à titre d'hypothèse interprétative d'ensemble, il semble qu'on puisse, à grands traits mais sans trop d'injustice ni de violence, résumer la position de Derrida de la façon suivante. D'une part, il refuse l'idée que l'on puisse considérer les conflits de cultures, de sexualités ou de citoyenneté, par exemple, comme des conflits dérivés, déterminés de manière plus fondamentale, fût-ce par une multitude de médiations complexes, par la logique de l'exploitation du travail ou de l'appropriation du surtravail social par une classe. Il refuse également l'idée que tels ou tels développements philosophiques fondamentaux (notamment ceux qui ont pu conduire à la consolidation d'une métaphysique du « propre ») puissent être pensés comme la traduction idéologique de tels processus sociaux d'appropriation. D'autre part, il soutient plutôt que l'appropriation capitaliste elle-même, ou plutôt les « logiques du capital » telles qu'elles se développent à l'échelle mondiale, sont des cas d'une logique plus générale ou d'une métaphysique du « propre » — si bien qu'on ne pourrait commencer à sortir de celles-là qu'en poursuivant la déconstruction de celle-ci.

C'est d'ailleurs en cohérence avec ces positionnements que Derrida a pu en venir, plus précisément : à rattacher avec insistance des textes traitant d'économie (de Condillac à Marx, en passant par Smith, Destutt de Tracy, Say ou Ricardo) à des conceptions philosophico-institutionnelles dont ils seraient indissociables, afin de mettre en évidence une même logique du « propre », à l'œuvre aussi bien chez les libéraux que dans la critique du capitalisme. Ou encore, à mettre en évidence les rapports complexes entre la critique des « appareils idéologiques d'État » et le travail au sein de ces mêmes appareils, et en particulier au sein de l'école, comme dans les cas d'Althusser ou de Derrida lui-même. On peut notamment se reporter, sur toutes ces questions, aux développements proposés au cours du séminaire de l'année 1974-1975. Une partie de ces développements a été publiée dans le texte « Où commence et où finit un corps enseignant » (Derrida, 1990a). D'autres extraits ont été proposés et commentés dans des articles de Thomas Clément Mercier (cf. Mercier, 2020).

Il en résulte une sorte de mise en abîme, hommage autant que parodie peut-être, du type de « lecture symptômale » pratiquée par Althusser dans la préface à *Lire le Capital*. Selon Althusser, le « symptôme » était cette « lacune » par laquelle les économistes classiques ne pouvaient « voir » la « force de travail » dans le champ même de ce qu'ils observaient pourtant : le « travail » en général. L'invisibilité n'était pas pensée ici comme résultat d'une lacune physiologique ou psychologique, mais comme étant due aux limites structurelles d'une « problématique » donnée. On ne pouvait donc en sortir que par un déplace-

ment de point de vue (à ne pas confondre avec l'opération d'un sujet constituant). La répétition parodique consiste ici, pour Derrida, dans l'analyse d'un aveuglement structurel quant à la nature de l'appareil idéologique lui-même, dès lors qu'on ne pourrait le critiquer que de l'intérieur. Autrement dit, on ne pourrait commencer à le déconstruire que dans la mesure où il se déconstruit lui-même, ce qui finit par arriver, mais toujours dans certaines limites. D'où la nécessité, pour le penser, de se placer à ces limites, en évitant « non seulement de reproduire ces appareils mais de se contenter d'être une analyse théorique à leur égard ». En soulignant les complexités de la position de professeur de critique de l'idéologie, Derrida pointe également la difficulté de sortir de l'ambiguïté qu'elles comportent, jusqu'à faire apparaître le rejet du « théoricisme » par Althusser, à partir de l'« autocritique », comme une forme de dénégation.

Dans ce qui semble être la dernière séance du séminaire consacré à ces questions, Derrida oppose finalement au modèle de l'interpellation idéologique par l'« appareil familial » proposé par Althusser, celui de la division primitive du « travail sexuel » par rapport à la division du travail « effective », suggéré par Marx dans un passage de *L'Idéologie allemande*. Derrida y voit une façon, de la part de Marx, de lier un « idéologique pré-conscient » à la différence sexuelle, et de le penser comme « plus originaire » que la « conscience idéologique ou la représentation idéologique », et pensable seulement en termes de « phantasmatisation » (Clément Mercier, 2020b, 309). On peut y voir une sorte de répétition analogique de ce qu'il dit ailleurs des rapports entre « violence originaire » et « violence socio-historique », dès lors que l'on prend en compte ce qu'il dit aussi de la « dominance » comme « loi tendantielle » de l'idéologie et de la différence sexuelle comme « différence agonistique » ou « point zéro » à partir duquel on pourrait penser la division du travail et l'idéologie (Clément Mercier, 2020, 310). C'est aussi ce qui devrait permettre de considérer les questions touchant à la sexualité, peut-être plus que toute autre question, comme « un ensemble systématique, et non localisable comme ensemble de questions particulières et dérivables » (Derrida, 2017, 50). Sur ces questions, comme sur d'autres, on sait que la discussion avec Althusser ne s'est pas poursuivie. Elle s'est même trouvée brutalement fermée, dès lors qu'Althusser s'en est en quelque sorte auto-disqualifié, dans un passage à l'acte sidérant dont nous ne prétendons évidemment pas percer ici le secret.

Dans sa lecture d'Althusser, on peut donc dire que Derrida a d'abord choisi d'accompagner le premier geste, par lequel il prenait distance avec toute « ontologie du travail » et de son « aliénation » renvoyée à l'idéologie. Mais qu'il a aussi finalement manifesté une résistance à la tentative pour faire prévaloir une théorie de l'histoire de type « scientifique », prenant en compte la pluralité des déterminations en jeu, mais préservant en même temps

le caractère central, et par là même « déterminant en dernière instance » des modes d'appropriation économiques du surtravail par les classes dominantes. Derrida résiste à un tel projet, en particulier, parce qu'il interprète un tel déplacement comme inconséquent, dès lors qu'il maintient, parallèlement à la « surdétermination », la dimension de « détermination en dernière instance ». Un tel maintien semble, à ses yeux, valoir ré-ontologisation et il le tient pour « l'ancrage métaphysique de toute l'entreprise ».

Les termes de cette critique sont clairement explicités. Pour autant, son contenu n'est pas pleinement développé : pourquoi le fait de donner une place centrale et plus déterminante à certains concepts, au sein d'une structure « surdéterminée », dans le cadre d'une théorie aux ambitions scientifiques, devrait-il automatiquement correspondre à une position de type métaphysique ? Pourquoi ne pas lui accorder le statut, au moins à titre de tentative, de « concept-tropique opératoire, plus fin et plus puissant dans un champ donné et à une phase déterminée du procès scientifique », qu'il proposait ailleurs pour marquer la spécificité des démarches de connaissance ? Ou encore, pourquoi ne pas lui accorder ce statut de « loi tendancielle », qu'il accorde par ailleurs sans difficulté au caractère de « dominance » de l'idéologie ? De telles questions restent en attente de réponse dans le cadre de cette discussion.

Ce sur quoi Derrida s'attarde en revanche beaucoup plus par la suite, c'est sur l'idée qu'il y aurait d'autres types de conflits à prendre en compte, et sur le fait que, selon lui, ces autres conflits joueraient des rôles également déterminants. Mais ne se situe-t-on pas alors davantage sur le terrain d'une confrontation d'analyses portant sur les caractéristiques des sociétés contemporaines, que sur celui de la mise en cause d'une métaphysique à déconstruire ?

Il s'agit donc d'une tentative ambitieuse de réinvestir la « messianicité » de l'œuvre de Marx et de tout ce qui s'y trouve associé dans une démarche conflictuelle « élargie », dans laquelle la question de l'exploitation du travail n'occuperait plus la place centrale. Derrida évoque encore l'injustice, l'inégalité, la violence sociale, les conflits de forces et la domination. Il évoque même ce dont le vocabulaire des « classes » et de leurs luttes pouvait être « le champ, le lieu, l'enjeu, la force motrice, etc. » (Derrida, 2002, 51), même s'il estime qu'il faudrait, pour en parler, « de nouveaux concepts, et donc, peut-être, de nouveaux noms » (ibid., 53). Mais il ne parle plus guère d'« exploitation ». À moins d'une erreur ou d'une omission de ma part, il me semble que ce terme disparaît presque complètement de ses lectures. Derrida adopte d'abord une position dans laquelle il revendique la possibilité de fonder la critique des logiques du capitalisme sur d'autres principes que ceux d'une théorie de l'exploitation, en recourant à des lexiques alternatifs et puissants

tels que ceux de l'inégalité, de la misère ou des diverses formes de domination : oppression, asservissement, subordination, infériorisation, etc. De là il semble passer, sans vraiment s'en expliquer, à une position dans laquelle on pourrait penser et critiquer les diverses formes d'injustice sociale sans recourir au lexique de l'exploitation, ce qui complique un peu les choses par rapport à ce qui peut apparaître comme l'une des principales originalités de l'approche de Marx, et qu'Althusser tenait à coup sûr pour sa « découverte » décisive : sa façon d'aborder l'histoire comme une succession de formes d'exploitation, et le fonctionnement du capitalisme comme une structure d'exploitation.

Si Marx a pu pointer les limites de l'économie politique classique et poser la nécessité de sa « critique », Derrida estime qu'il est resté trop enfermé dans le domaine et la conceptualité « restreinte » de ce qu'il entendait critiquer. La critique de l'économie politique devrait donc encore étendre son champ jusqu'aux dimensions de l'« anéconomique ». Soit. Mais doit-on pour autant invalider toute démarche de connaissance limitée aux dimensions « restreintes » de son objet, ou toute pratique articulée aux connaissances produites dans ces limites ? Doit-on pour autant faire disparaître le lexique de l'exploitation ?

Cette disparition n'est ni hasardeuse ni sans conséquence. S'en inquiéter ne revient ni à nier l'intérêt ni la richesse du regard que Derrida a porté sur Marx ; c'est encore moins chercher à se « réapproprier » la vérité d'un Marx dont on craindrait de voir s'évanouir l'héritage fétichisé (même s'il existe une irréductibilité du fétiche à laquelle Derrida, plus qu'un autre, a pu nous rendre sensible). C'est plutôt insister pour laisser ouverte, ou rouvrir, une discussion dont les enjeux stratégiques et politiques ne cessent de se rappeler à nous. De tels enjeux étaient considérés avec beaucoup de sérieux par Derrida comme par Althusser, au point d'être une composante essentielle de leur complexe relation d'amitié.

*Prof. Dr. Claude Smith, Académie de Créteil, Paris,
claude.smith2[at]wanadoo.fr*

Références

- Alumni, Charles. 2016. « Jacques Derrida / Gaston Bachelard. Pour une métaphorologie fractale. La 'fleur de Schrödinger' dans le jardin d'Epicure », *Rue Descartes*, Vol. 2, No. 89-90, 21-37.
- Althusser, Louis. 1965a. « Contradiction et surdétermination ». In idem. *Pour Marx*, 85-128, Paris : Maspéro.
- Althusser, Louis. 1965b. « Du 'Capital' à la philosophie de Marx ». In Althusser et al., *Lire le Capital*. Paris : Maspéro, 9-86.
- Althusser, Louis. 1974a. *Philosophie et philosophie spontanée des savants*. Paris : Maspéro.
- Althusser, Louis. 1974b. *Eléments d'autocritique*. Paris : Hachette.
- Althusser, Louis. 1976a. « Freud et Lacan ». In idem. *Positions*. Paris : Editions sociales.
- Althusser, Louis. 1976b. « Marxisme et lutte des classes ». In idem. *Positions*. Paris : Editions sociales.
- Althusser, Louis. 1976c. « Idéologie et appareils idéologiques d'Etat ». In idem. *Positions*. Paris : Editions sociales.
- Bachelard, Gaston. 1938. *La formation de l'esprit scientifique*. Paris : Vrin.
- Buci-Glucksmann, Christine. 1973. « Déconstruction et critique marxiste de la philosophie », *L'Arc* No. 54, 20-32.
- Clément Mercier, Thomas. 2020a. « Différence sexuelle, différence idéologique : lectures à contretemps (Derrida lisant Marx et Althusser, dans les années 1970 et au-delà », *Décalages*, Vol. 2, No. 3, 1-51.
- Clément Mercier, Thomas. 2020b. « Pas de course. Notes piquées sur le séminaire « GREPH, le concept de l'idéologie chez les idéologues français », *Philosophiques*, Vol. 47, No. 2, 289-313.
- Derrida, Jacques. 1967a. « Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas ». In idem. *L'écriture et la différence*, 117-228, Paris : Seuil.
- Derrida, Jacques. 1967b. « Freud et la scène de l'écriture ». In idem. *L'écriture et la différence*, 293-340, Paris : Seuil.
- Derrida, Jacques. 1972a. « Sémiologie et grammatologie. Entretien avec Julia Kristeva ». In idem. *Positions*. Paris : Minuit.
- Derrida, Jacques. 1972b. « Positions. Entretien avec Jean-Louis Houdebine et Guy Scarpetta ». In idem. *Positions*. Paris : Minuit.
- Derrida, Jacques. 1976. *Fors*, préface au *Verbier de l'homme aux loups*. Paris : Aubier-Flammarion.
- Derrida, Jacques. 1990a. « Où commence et comment finit un corps enseignant ». In idem. *Du droit à la philosophie*. Paris : Galilée.
- Derrida, Jacques. 1990b. *Limited Inc*. Paris : Galilée.
- Derrida, Jacques. 1992. « Ja, ou le faux-bond ». In idem. *Points de suspension. Entretiens*, Paris : Galilée.
- Derrida, Jacques. 1993. *Spectres de Marx*. Paris : Galilée.
- Derrida, Jacques. 2002. *Marx & Sons*. Paris : Galilée.
- Derrida, Jacques. 2011. *Politique et amitié*. Paris : Galilée.
- Derrida, Jacques. 2017. *Théorie et pratique. Cours de l'ENS-Ulm 1975-1976*. Paris : Galilée.
- Derrida, Jacques et Elisabeth Roudinesco. 2001. *De quoi demain... Dialogue*, Paris : Galilée.
- Lecourt, Dominique. 1972. *Pour une critique de l'épistémologie. Bachelard, Canguilhem, Foucault*. Paris : Maspéro.
- Marx, Karl. 1976. *L'idéologie allemande (1845-1847)*. Paris : Editions sociales.
- Pommier, Gérard. 1998. *Louis du Néant. La mélancolie d'Althusser*, Paris : Aubier.