

2020

## Différence sexuelle, différence idéologique : Lectures à contretemps (Derrida lisant Marx et Althusser, dans les années 1970 et au-delà)

Thomas Clément Mercier  
*Universidad Adolfo Ibañez/FONDECYT*

Follow this and additional works at: <https://scholar.oxy.edu/decalages>

---

### Recommended Citation

Mercier, Thomas Clément (2020) "Différence sexuelle, différence idéologique : Lectures à contretemps (Derrida lisant Marx et Althusser, dans les années 1970 et au-delà)," *Décalages*: Vol. 2: Iss. 3.  
Available at: <https://scholar.oxy.edu/decalages/vol2/iss3/4>

This Article is brought to you for free and open access by OxyScholar. It has been accepted for inclusion in *Décalages* by an authorized editor of OxyScholar. For more information, please contact [cdla@oxy.edu](mailto:cdla@oxy.edu).

*pour Francesco Vitale*

Il est vrai que je serais aujourd'hui, ici, maintenant, moins insensible que jamais à l'appel du contretemps ou du contre-pied, comme au style d'une intempestivité plus manifeste et plus urgente que jamais. « Saluer Marx, c'est bien le moment ! » : déjà je l'entends dire. Ou bien : « Il était bien temps ! », « Pourquoi si tard ? » Je crois à la vertu politique du contretemps. Et si un contretemps n'a pas la chance, plus ou moins calculée, de venir *juste à temps*, alors l'inopportun d'une stratégie (politique ou autre) peut encore *témoigner*, justement, de la justice, porter témoignage, au moins, de la justice exigée dont nous disions plus haut qu'elle doit être désajustée, irréductible à la justesse et au droit.<sup>1</sup>

### 1. AVANT LES *SPECTRES* : CONTRETEMPS DE L'ARCHIVE

Nous arrivons tard, trop tard<sup>2</sup> — c'est la loi d'une justice qui ne se confondrait pas avec le droit (*law*, ou *right*) : la justice n'est jamais pile à l'heure, jamais *right on time*. Cette justice désajointée ou désajointante était la grande affaire de *Spectres de Marx*, livre publié par Jacques Derrida en 1993 — c'est-à-dire, on peut le pressentir, au moment le moins opportun, si ce n'est au pire moment. En 1993, il était bien tard pour « se rallier » à Marx, pour *publier* un livre à son sujet, et pour le *lire*, même. Et dans cette mise en scène, sur un théâtre public, Derrida n'hésite pas à se construire un personnage, celui d'un retardataire impénitent, un histrion intempestif. *Spectres de Marx* : publication tardive mettant publiquement en scène son propre retard. Car à lire ce que Derrida écrit, en

---

<sup>1</sup> Derrida, Jacques. *Spectres de Marx. L'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*. Paris, Galilée, 1993, pp. 144-5.

<sup>2</sup> Une première version de cet essai fut présentée en juillet 2016 à Salerno, à l'occasion de la conférence « The Future of Deconstruction. On Derrida's Archives », organisée par Francesco Vitale. Je tiens à le remercier pour son invitation, pour ses conseils et son amitié, et pour avoir rendu possibles les discussions qui ont suivi — avec, notamment, Peggy Kamuf, Geoffrey Bennington, Raoul Frauenfelder, Ronald Mendoza-de Jesús, Mauro Senatore, et Silvano Facioni. Je souhaite aussi exprimer ma reconnaissance envers Samuel Solomon pour m'avoir aiguillé dans les premiers moments de cette recherche archivistique, et remercier Pierre Alferi pour m'avoir autorisé à reproduire des passages de textes inédits. Une version un peu différente de cet essai fut traduite en espagnol par Ramiro Parodi, et publiée dans le numéro 7 de la *Revista Demarcaciones* — numéro consacré au 25<sup>ème</sup> anniversaire de la publication de *Spectres de Marx* : <http://revistademarcaciones.cl/numero-7/>. À ce propos, je tiens à remercier Vittorio Morfino et Carolina Collazo pour leur confiance, ainsi que Vicente Montenegro et Élias Jabre qui ont bien voulu lire une version de cet essai avant publication. Ce travail a bénéficié du soutien d'ANID/FONDECYT.

1993, de ce ralliement ou non-ralliement tardif, ni marxiste ni antimarxiste, on serait presque justifié de croire que Derrida n'a pas écrit sur Marx avant cette date. Rien — pas une ligne, pas une note. L'aura-t-il même lu ?<sup>3</sup>

Dans *Spectres de Marx*, les analyses que Derrida propose de Shakespeare ou de Marx résonnent parfois comme des justifications, ou des excuses polies : « Ce qui vient, où paraît l'intempestif, arrive au temps, mais cela n'arrive pas à temps. Contretemps. *The time is out of joint.*<sup>4</sup> » « Pas à temps » : j'isole cette expression. Comment la comprendre ? Ce qu'un « pas » fait au temps, n'est-ce pas là la force d'une intervention, militante, enseignante, à contretemps mais *contre* le temps, c'est-à-dire à la fois tout près de lui, en lui, et contre son cours tranquillement linéaire : à son rencontre ? Le contretemps est une attaque contre le temps à l'intérieur même du temps, une enclave de résistance, l'extériorité d'une dissidence interne à l'état présent — ce que Derrida appelle parfois un *secret*, ou une crypte, appelant un travail de lecture et de déchiffrement : de déconstruction transformatrice. Comme nous allons le voir, ce motif du secret dessine un puissant réseau qui nous permettra de penser ensemble l'idéologie et l'archive, et

---

<sup>3</sup> Il s'agit bien évidemment d'une question rhétorique, et le présent article achèvera de détromper ceux qui croient encore que Derrida ne s'était pas intéressé à Marx ou à la pensée marxiste avant les années 1990 — avant ce que certains ont cru bon de nommer son « tournant éthico-politique ». Cette notion de « tournant », dans certains milieux académiques, a contribué à conforter une représentation — qu'on pourrait dire, sans facilité, « idéologique » — du soi-disant apolitisme de la déconstruction, et de sa trajectoire publique ou éditoriale. Mais cela apparaîtra clairement dans les pages qui suivent : il n'y a pas de « tournant ». Et si changement de *scène* il y a, la complexité dudit changement interdit d'utiliser un concept aussi simple et réducteur que celui de « tournant ». Bien que Derrida n'ait pas publié d'étude suivie sur Marx avant 1993, et sans même vouloir prétendre rendre compte de ce qu'on pourrait appeler « l'implicite », on trouve néanmoins nombre de passages qui font *explicitement* référence au texte marxien ou marxiste dans les publications pré-datant *Spectres de Marx*. Parmi les écrits se référant à Marx ou au discours marxiste avant 1993, les textes les plus facilement identifiables seraient sans doute : *De la grammatologie*. Paris, Minuit, 1967 ; « Hors livre, préfaces », dans *La dissémination*. Paris, Seuil, 1972 (qui comporte également des références rapides à Althusser, Lénine, et Mao) ; « Les fins de l'homme » et « La mythologie blanche. La métaphore dans le texte philosophique », dans *Marges – de la philosophie*. Paris, Minuit, 1972 ; et *Glas*. Paris, Galilée, 1974 (en particulier pp. 225-231). Les références directes à Marx ou aux discours marxistes avant la parution des *Spectres* sont peut-être plus fréquentes dans les interviews, au premier chef desquelles : *Positions. Entretiens avec Henri Ronsse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine, Guy Scarpetta*. Paris, Minuit, 1972 ; *Points de suspension. Entretiens*. Paris, Galilée, 1992 (plus particulièrement, « Ja, ou le faux-bond ») ; et le fameux entretien « Politics and Friendship : An Interview with Jacques Derrida ». E. Ann Kaplan et Michael Sprinker (ed.). *The Althusserian Legacy*. Londres et New York, Verso, 1993 — un entretien qui s'est tenu en avril 1989. Dans tous ces entretiens, à chaque fois que Derrida est invité à s'exprimer, même brièvement, sur les rapports entre déconstruction et matérialisme marxiste, il marque sa réticence à l'égard du *concept* d'idéologie, et plus particulièrement d'une « théorie de l'idéologie ». Voir par exemple *Points de suspension*, p. 80 : « Comment prétendre [à une « théorie de l'idéologie »] tant que le rapport de ce qu'on appelle l'idéologique au « théorique », au « scientifique », au « philosophique » (par exemple) reste aussi inaccessible à une conceptualité donnée ? »

<sup>4</sup> *Spectres de Marx, op. cit.*, p. 129.

peut-être l'idéologie à partir de l'archive. De par ce secret, archive et idéologie se trouvent toujours déjà emportées dans une logique de la lecture, c'est-à-dire de la promesse. La promesse d'une lecture à venir embarque l'archive et la tient au secret. Dans l'une de ses dernières conférences, Derrida — parlant ici d'Hélène Cixous et de son archive — rappelait que ce lien paradoxal au secret suppose une certaine littéarité de l'archive : la littérature comme puissance — active, affirmative, générative — du secret :

Là se trouve, comme secret de la littérature, le pouvoir infini de garder indécidable et donc indécelable le secret de ce qu'elle dit, elle, la littérature, ou elle, Cixous, voire de ce qu'elle avoue et qui demeure secret alors même qu'en pleine lumière elle l'avoue, elle le dévoile ou dit le dévoiler. Le secret de la littérature, c'est donc le secret même. C'est le lieu secret où elle s'institue comme la possibilité même du secret, le lieu où elle commence, la littérature comme telle, le lieu de sa genèse ou de sa généalogie propre.<sup>5</sup>

Si l'archive suppose un lien structurel au secret, cela signifie que la lecture archivale, même la plus rigoureuse, même la plus féconde, ne pourra en finir avec son secret. Le secret reste, certes, et avec lui l'indécidabilité : « Autant de certitudes ou d'apories pour quiconque prétend mettre de l'ordre dans le dedans d'une bibliothèque, entre la bibliothèque et son dehors, le livre et le non-livre, la littérature et ses autres, l'archivable et l'inarchivable.<sup>6</sup> » La lecture de l'archive doit faire avec « la violence archivale<sup>7</sup> » de son institution, c'est-à-dire tous les paramètres biographiques, épistémiques, politiques ou socio-économiques, tous plus ou moins arbitraires, effets de sélection ou d'élection, divisions qui auront présidé à sa création, son institutionnalisation, sa conservation et sa préservation : la lecture ne peut se situer que *dans* l'archive, *contre* elle, quitte à en faire sortir quelque chose de neuf, voire de révolutionnaire. Nous nous tenons au bord de l'archive, *finis*, et nous devons faire avec. La violence de l'archive — *arkhe* — c'est un

<sup>5</sup> Derrida, Jacques. *Genèses, généalogies, genres et le génie. Les secrets de l'archive*. Paris, Galilée, 2003, p. 27.

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> Derrida, Jacques. *Mal d'archive. Une impression freudienne*. Paris, Galilée, 1995, p. 19.

certain commandement, et un certain commencement — peut-être un *autre* commencement, voire l'autre du commencement.

C'est cette piste que je suivrai ici, en m'intéressant aux lectures marxistes de Derrida telles qu'elles apparaissent dans les notes et séminaires de la première moitié des années 1970<sup>8</sup>. Ces notes de séminaire sont, pour certaines, archivées. Nous y avons donc un certain accès, certes limité et conditionné par leur institution ; cet accès ouvre peut-être à une autre histoire, ou à une *autre scène* de la même histoire, celle de la déconstruction dans son rapport aux textes marxistes. Ici, l'événement, c'est que le coup de théâtre avait peut-être *déjà* eu lieu, mais dans les coulisses, sur une autre scène — celle du séminaire. En 1993, peu après la publication de *Spectres de Marx*, dans le cadre d'un entretien publié dans la revue *Passages*, Derrida répond à la remarque suivante :

*Passages* : De Marx vous avez parlé dans un cours dans les années soixante-dix à l'École Normale Supérieure, par des allusions.

*Jacques Derrida* : Plus que des allusions, pardonnez-moi de le souligner, et dans plus d'un séminaire. Au-delà des références, ce petit livre [*Spectres de Marx*] essaie d'expliquer cette situation, ce silence relatif, ces rapports difficiles mais, je le crois, intimes entre la déconstruction et un certain « esprit » du marxisme.<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> Ce corpus archivistique est l'objet d'une étude que je mène depuis 2015, en m'intéressant plus particulièrement aux rapports entre écriture philosophique et archive. Le corpus de cette archive inclut (notamment, mais non-exclusivement) les notes des séminaires suivants : « Théorie du discours philosophique. La métaphore dans le texte philosophique » (1969-1970) ; « Théorie du discours philosophique. La forme du texte philosophique : les conditions d'inscription du texte de philosophie politique (l'exemple du matérialisme) » (1970-1971) ; « La Famille de Hegel » (1971-1972) ; « Religion et philosophie » (1972-1973) ; « GREPH. Le concept de l'idéologie chez les idéologues français » (1974-1975) ; « La vie la mort » (1975-1976) ; « Walter Benjamin » (entre 1973 et 1976 : date incertaine) ; « GREPH. Séminaire sur Gramsci » (1976) ; « Théorie et pratique » (1976-1977) (IMEC, Fonds Derrida : 219DRR). Dans ces écrits pour la plupart inédits, Derrida met en scène la collision du texte marxiste avec des thèmes « déconstructeurs », souvent dans leur phase d'élaboration : voix, parole, écriture et texte, bien sûr, mais aussi la question de « l'animal », celle de la différence sexuelle, le nationalisme et l'eurocentrisme, l'institution philosophique et sa déconstruction, les économies restreintes et générales, phénoménologie et psychanalyse (le *phainesthai* et le phantasme), métaphoricité, idéalité et matérialité sans matière, promesse et messianicité, la « question juive », etc. On ne trouvera dans le présent essai qu'un aspect restreint et singulier, mais à mon avis essentiel, de mes recherches : la question de l'idéologie telle qu'elle se pose à Derrida dans les années 1970, toujours avec une attention appuyée à la (ou aux) différence(s) sexuelle(s). Le reste fera l'objet de futures publications.

<sup>9</sup> Derrida, Jacques. « La déconstruction de l'actualité ». *Passages*. Vol. 57, 1993, p. 72.

C'est ce « silence relatif » qui m'intéresse — silence bien entendu paradoxal. Car, conformément à ce que Derrida laisse entendre, en 1993, aux lecteurs de *Passages*, ce silence n'est rien moins que silencieux. En effet, et contrairement à ce qu'on aurait pu croire, les lectures que Derrida consacre à Marx et aux auteurs d'inspiration marxiste dans les séminaires des années 1970 sont en fait très fréquentes, souvent longues et denses, variées et pour la plupart très détaillées. On y trouve des analyses conceptuelles très élaborées, des commentaires approfondis de textes, et nombre de prises de position, parfois polémiques, sur des questions d'ordre théorico-politique ou institutionnel. Mais ces développements n'ont pas fait l'objet de publications.<sup>10</sup>

Puisqu'il faut choisir, ici je m'intéresserai plus particulièrement aux analyses que Derrida consacre au concept d'idéologie, notamment chez Marx et Engels, et Louis Althusser. Ces analyses apparaissent au premier chef dans deux séminaires inédits : les deux premières séances de « Religion et philosophie » (1972-1973), et surtout l'intégralité du cours « GREPH. Le concept de l'idéologie chez les idéologues français » (1974-1975), sur lequel je m'attarderai plus longuement. Comme nous allons le voir, dans ces deux séminaires la question de l'idéologie est étroitement associée à des motifs présentés comme ouvertement *sexuels* : le fétichisme dans le premier, la différence sexuelle dans le second. Derrida y soumet le discours sur l'idéologie à une lecture explicitement « sexuante » ou « sexualisante », opérant notamment une greffe du psychanalytique sur le marxisme (et plus généralement sur le champ de l'économie politique) qui vise à perturber les logiques et les limites de l'un comme de l'autre. Nous

---

<sup>10</sup> Bien entendu, une question massive, complexe, surdéterminée, s'impose : pourquoi toutes ces analyses consacrées par Derrida, dans les années 1970, aux discours marxistes n'ont-elles pas fait l'objet de publications au même titre que nombre d'autres développements inclus dans les séminaires de la même période ? Et ce malgré les protestations de ses collègues et amis (Jean-Luc Nancy, Gérard Granel, et bien d'autres) ? C'est une question que j'ai abordée dans plusieurs conférences, dans lesquelles j'interroge ce que j'appelle « la scène » du séminaire, la pratique composite de l'enseignement-écriture chez Derrida, ainsi que le rapport compliqué (en termes personnels et institutionnels, théoriques et politiques) qui lie celui-ci aux acteurs et aux discours militants matérialistes-révolutionnaires au cours de ces années-là. La profonde amitié, non seulement professionnelle et intellectuelle, entre Derrida et Althusser constitue évidemment un élément important de cette « scène ». Ces questions feront notamment l'objet d'un futur article, compagnon ou camarade de celui-ci, dont la publication est prévue dans la revue *Aisthesis*.

verrons également que Derrida y associe de façon irréductible la problématique de l'idéologie au secret, et à la lecture entendue comme espacement du présent : le contretemps. Ce faisant, il annonce non seulement certaines des questions qui se poseront dans *Spectres de Marx* (1993) au sujet du temps et de la survie, mais anticipe aussi nombre des difficultés qui seront au centre de ses publications sur le concept d'archive, à commencer par *Mal d'archive* (1995). À travers mon travail sur les archives, je veux donc tenter de rendre compte des temporalités croisées d'une trajectoire non linéaire, de l'archive à la publication et inversement, dans des lieux d'intersection où la lecture « rencontre » le texte marxiste — ce que Derrida nomme, dans le séminaire de 1974-1975, « le texte-Marx » — à propos dudit « concept de l'idéologie ».

Dans les séminaires inédits qui nous intéresseront ici, le concept de l'idéologie est central. Mis au titre d'un des séminaires, dont il est *peut-être* le sujet principal (je dis bien « peut-être », nous verrons pourquoi), ce concept y est plus visiblement exposé, en tout cas plus classiquement thématiqué et problématisé qu'il ne le sera dans *Spectres de Marx*<sup>11</sup>. Dans le livre de 1993, la lecture déconstructrice de l'idéologie sera intimement liée au motif principal du livre — la spectralité, la hantise spectrale que Derrida associe à une forme de religiosité irréductible<sup>12</sup>, et à une messianicité inséparable d'un « sans messianisme »<sup>13</sup>. Il s'agira alors d'aborder la question de l'idéologie sur le fond d'une pensée de la sur-vie ou du survivre, d'une « *survivance* irréductible et à l'être et à quelque

<sup>11</sup> Voir en particulier *Spectres de Marx*, *op. cit.*, p. 236 et *passim*.

<sup>12</sup> Derrida pose déjà la question du rapport étroit entre critique marxienne de l'idéologie (ou du fétichisme) et une certaine religiosité irréductible dans les première et deuxième séances du séminaire inédit de 1972-1973, « Religion et philosophie ». J'en dirai quelques mots ci-dessous.

<sup>13</sup> Sur la question d'une messianicité sans messianisme, voir aussi Derrida, Jacques. « Marx & Sons ». Michael Sprinker (ed.). *Ghostly Demarcations : A Symposium on Jacques Derrida's Specters of Marx*. Londres et New York, Verso, 1999, p. 251 : « At the point of intersection of these two styles of thought (speech act theory and the onto-phenomenology of temporal or historical existence), but also against both of them, the interpretation of the messianic that I propose does not, it will perhaps be agreed, much resemble Benjamin's. It no longer has *any* essential connection with what messianism may be taken to mean, that is, at least two things : on the one hand, the memory of a determinate historical revelation, whether Jewish or Judeo-Christian, and, on the other, a relatively determinate messiah-figure. The very structure of messianicity *without* messianism itself suffices to exclude these two conditions. Not that I think we must reject them, or that we must necessarily denigrate or do away with the historical figures of messianism ; these are, however, only possible on the universal and quasi-transcendental ground of the structure constituted by this "*without* messianism". »

opposition du vivre et du mourir<sup>14</sup> ». Par contraste, dans les travaux inédits des années 1970 que je commenterai ici, la notion de spectralité n'apparaît pas, en tout cas pas thématifiée sous ce nom. Derrida semble alors plus intéressé par ce qu'il analyse comme une certaine valeur *textuelle* ou *scripturale* de l'idéologique : il interprète le concept d'idéologie (dans sa facture marxiste ou non marxiste) sous la forme d'une écriture ou d'un texte, appelant donc lectures, interprétations, déchiffrements, traductions et réécritures. Mais déjà, comme nous le verrons, le thème de la lecture fait intervenir la question de la survie, de l'impossible au-delà, de l'après-vie ou *afterlife* — c'est-à-dire, aussi, de l'archive. La lecture a trait à la mort, et donc à une certaine spectralité. De plus, même si le « spectre » ou le « fantôme » n'apparaissent pas *sous ces noms*, Derrida associe néanmoins tout ce discours sur l'idéologie et sur la lecture à une problématique psychanalytique complexe du *phantasme*, elle-même liée à une économie déconstructive de la division du travail comme différence sexuelle<sup>15</sup>. J'y reviendrai en conclusion.

<sup>14</sup> Voir *Spectres de Marx*, *op. cit.*, pp. 235-6: « Qu'est-ce que l'idéologie ? Peut-on traduire à son sujet la logique du *survivre* que nous venons d'entrevoir au sujet du *patrimoine de l'idole*, et quel serait l'intérêt d'une telle opération ? » Ce « patrimoine » du père, c'est la tradition philosophique qui aura toujours tenté d'exorciser le fantôme de l'idéologie, cela-même qui donne « corps » à l'Idée tout en la trahissant ou la corrompant, la vouant ainsi au spectral et à la mort. Véritable « patrimoine philosophique », la critique de l'idéologie épouse la logique dynastique de l'héritage comme filiation — de père en fils, de Platon à Marx et au-delà — perpétuant, comme nous allons le voir en fin de partie, un certain escamotage de la différence sexuelle et de la mort qui vient avec elle.

<sup>15</sup> Impossible d'évoquer ici tous les textes dans lesquels Derrida aborde la « question » de la différence sexuelle — il s'agit d'un souci constant dans tous ses écrits, que celui-ci apparaisse explicitement ou de manière plus souterraine. Je me bornerai à relever ici deux textes plus ou moins contemporains de la période que nous examinons : *Éperons. Les styles de Nietzsche*. Paris, Flammarion, 1978 (conférence initialement donnée en 1972 lors de la fameuse décade de Cerisy *Nietzsche aujourd'hui ?*, et dont une première version fut publiée en 1973 dans les actes du colloque) ; et *Glas*, *op. cit.* Je souligne au passage que le titre que j'ai choisi, « Différence sexuelle, différence idéologique », est un déplacement parodique du titre d'un autre essai, plus tardif, dans lequel Derrida offre une lecture déconstructrice de Heidegger : « *Geschlecht. Différence sexuelle, différence ontologique* ». Michel Haar (ed.). *Martin Heidegger*. Paris, Éditions de l'Herne, 1983. Pour le dire trop schématiquement, l'usage par Derrida de la notion de « différence sexuelle » renvoie non seulement à telle ou telle différence entre les sexes, leur répartition et distribution (notamment à travers les figures plus ou moins déterminées de « l'homme » et de « la femme », leur opposition duale voire leur réversibilité), mais aussi à une différence sans présence, jouant sans cesse ces différences à travers des combinatoires toujours singulières, donnant ainsi lieu à des différences sexuelles indécidables et inassignables à des « corps » ou à des « sujets ». Cette différence sexuelle se *donne* ainsi sans être réductible à l'être ou à l'essence de ce qu'on nomme conventionnellement « sexe », « sexualité », ou « *gender* » : « la question de la différence sexuelle [n'est] pas une question régionale soumise à une ontologie générale, puis à une ontologie fondamentale, enfin à la question de la vérité de l'être ». Et Derrida ajoute : ce n'est « peut-être même plus une *question* » (*Éperons*, p. 89). La différence sexuelle dont parle Derrida n'est donc ni une différence naturelle, biologique ou anthropologique, ni une « production » (par exemple dans le sens de « production performative »). Elle se donne *à lire*, s'envoie sous forme de traces, et excède par avance la position d'un discours ou d'une question ontologique à son sujet. Pour une lecture critique de Judith Butler à ce propos, voir l'essai de Peggy Kamuf : « Derrida and Gender : The Other Sexual Difference ». Tom Cohen (ed.). *Jacques Derrida and the Humanities*. Cambridge, Cambridge University Press, 2001.



## 2. L'IDÉOLOGIE MISE EN SCÈNES — LE SÉMINAIRE

La question de l'idéologie chez Marx et Engels est au centre des deux premières séances du séminaire « Religion et philosophie » (1972-1973)<sup>16</sup>. Bien que les réticences de Derrida quant à la logique et au concept d'idéologie s'y font sentir, il ne s'agit pas d'une critique frontale du discours marxien sur l'idéologie, mais plutôt d'une réflexion déconstructrice *à partir* de ce discours, et en vue d'une analyse des rapports entre philosophie et religion. Dans la première séance, Derrida cite et commente longuement le célèbre passage de *L'idéologie allemande*, dans lequel Marx et Engels comparent le processus d'idéologisation au phénomène mécanoptique de la chambre obscure — *camera obscura* :

La production des idées, des représentations et de la conscience est d'abord directement et intimement mêlée à l'activité matérielle et au commerce matériel des hommes, elle est le langage de la vie réelle [*Sprache des wirklichen Lebens*]. Les représentations, la pensée, le commerce intellectuel des hommes apparaissent ici encore comme l'émanation directe de leur comportement matériel. Il en va de même de la production

---

Voir aussi Berger, Anne Emmanuelle. *The Queer Turn in Feminism : Identities, Sexualities, and the Theater of Gender*. Catherine Porter (trad.). New York, Fordham University Press, 2014 (en particulier le Chapitre 4). Voir aussi Michaud, Ginette. « Derrida and Sexual Difference ». Jean-Michel Rabaté (ed.). *After Derrida : Literature, Theory and Criticism in the 21st Century*. Cambridge, Cambridge University Press, 2018. Voir aussi Marder, Elissa. « Insex ». *Parallax*, Vol. 25, N° 2. Voir aussi Dillon, Sarah. « Derrida and the Question of "Woman" ». Christian Hite (ed.). *Derrida and Queer Theory*. Brooklyn/Santa Barbara, Punctum Books, 2017. Dillon propose dans cet essai une lecture nuancée de certains textes de Gayatri Chakravorty Spivak, critiques à l'égard du traitement de la différence sexuelle par Derrida. À ce propos, notons cette remarque intéressante et provocatrice de Spivak : « Derrida was always mindful of sexual difference. The project of sexual difference can now be summarised as: catch the mother. I, the son, am the mother's trace, and the father's sign. [...] Although the books on democracy (*Politics of Friendship, Rogues*) are full of worries about women, the book on Marx (*Specters of Marx*) is without a trace [!] of what one would recognise as feminism ». Spivak écrit bien « without a trace » !... Remarque intéressante et provocatrice, donc, mais qu'il faudrait toutefois reprendre et nuancer à la lumière d'une lecture attentive de *Spectres de Marx* (mais aussi de *Glas*...), et des séminaires inédits que j'évoque dans le présent article. Voir Spivak, G. C. « Notes Towards a Tribute to Jacques Derrida ». Costas Douzinas (ed.). *Adieu Derrida*. New York, Palgrave Macmillan, 2007, p. 47.

<sup>16</sup> Derrida, Jacques. « Religion et philosophie » (1972-1973). IMEC, Fonds Derrida. Comme la plupart des séminaires que Derrida enseigne chaque année, jusqu'en 1984, à l'École Normale Supérieure, « Religion et philosophie » se présente comme un traitement possible des notions au programme de l'Agrégation de philosophie pour l'année en cours : il s'agissait justement, en 1972-1973, de « religion et philosophie ». Tentant ainsi de répondre aux exigences du programme de l'Agrégation, Derrida propose d'interroger le couple de notions « religion et philosophie » en suivant la trace de l'idéologie, puis du fétiche et du fétichisme — chez Marx, d'abord (séances 1 et 2), puis chez Freud (séance 3), chez Kant (séance 4), et enfin à travers une longue lecture de Hegel (séances 5 à 8) qui fut remaniée et publiée dans *Glas* (elle constitue *grasso modo* le dernier tiers de la première colonne). Le reste du séminaire est inédit, même si certains motifs issus des lectures de Marx, Freud, et Kant sont aussi évoqués dans *Glas*.

intellectuelle telle qu'elle se présente dans la langue [*Sprache*] de la politique, celle des lois, de la morale, de la religion, de la métaphysique, etc., de tout un peuple. Ce sont les hommes qui sont les producteurs de leurs représentations, de leurs idées, etc., mais les hommes réels, agissants, tels qu'ils sont conditionnés par un développement déterminé de leurs forces productives et des rapports qui y correspondent, y compris les formes les plus larges que ceux-ci peuvent prendre. La conscience ne peut jamais être autre chose que l'être conscient et l'être des hommes est leur processus de vie réel. Et si, dans toute l'idéologie, les hommes et leurs rapports nous apparaissent placés la tête en bas comme dans une *camera obscura*, ce phénomène découle de leur processus de vie historique, absolument comme le renversement des objets sur la rétine découle de son processus de vie directement physique.<sup>17</sup>

Interrompant sa lecture, Derrida souligne notamment la phrase suivante, qui compare l'idéologie à une langue, *Sprache* : « Il en va de même de la production intellectuelle telle qu'elle se présente *dans la langue* [*Sprache*] de la politique, celle des lois, de la morale, de la religion, de la métaphysique, etc., de tout un peuple. » Derrida commente alors : « Donc la production idéologique est définie, au moins métaphoriquement, comme une langue.<sup>18</sup> » En désignant au passage la production intellectuelle par le nom de *Sprache*, Marx et Engels suggèrent que l'idéologie fonctionne comme une langue ou un langage (d'autres diraient qu'elle est structurée comme un langage...). Ils ouvrent ainsi la possibilité d'une lecture déchiffrante, d'une analyse textuelle ou interprétative de la production idéologique. En insistant là-dessus, Derrida fait ici de Marx un philosophe du langage, là où Marx tend pourtant à vouloir réduire la langue de la production idéologique à la simple *expression* ou *émanation* (*Ausdruck*, *Ausfluß*) d'une réalité (*Wirklichkeit*) matérielle : ce que Marx nomme « le langage de la vie réelle ». Derrida commente alors cette métaphore de la source et du flux : « la source du flux idéologique, c'est ici la matérialité, la matière, la matérialité de l'action, du travail, du comportement,

<sup>17</sup> Marx, Karl et Engels, Friedrich. *L'idéologie allemande*. Gilbert Badia (éd.). Paris, Éditions sociales, 1968, pp. 50-1.

<sup>18</sup> Derrida. « Religion et philosophie », séance 1, feuillet 13.

etc.<sup>19</sup> » Derrida ne le dit pas ainsi, mais on pourrait montrer que l'usage de la métaphore linguistique *Sprache* (à supposer que ce ne soit qu'une métaphore) vient déjà compliquer cette réduction (elle aussi d'apparence métaphorique) du « flux » idéologique à une simple émanation depuis sa source. La production intellectuelle, l'expression idéologique, étant langue ou langage (*Sprache*), doit déjà être plus ou moins qu'une simple émanation : elle est traduite et traduisante. Or, la traduction — ici, la production intellectuelle, idéologique — garde toujours un certain rapport, un rapport *analogique* à cela-même qu'elle traduit — ici, la production matérielle, les conditions de vie réelle. Ce rapport analogique suppose à la fois continuité et discontinuité : traduction et trahison. Il ouvre ainsi l'idéologique à une lecture non seulement critique, dans le sens traditionnel du terme, mais aussi déchiffrente, interprétative et déconstructrice.

En fait, comme c'est toujours le cas, l'usage de la métaphore dans le texte philosophique-critique trahit son devenir textuel, la possibilité de sa dérive textuelle, au moment même où celui-ci s'efforce de s'en protéger<sup>20</sup>. Ce que Derrida propose dans ces deux séances, c'est donc à la fois une réflexion sur le discours idéologique et sa critique chez Marx et Engels, mais aussi l'analyse d'une certaine mise en œuvre de la valeur d'analogie, au travail dans le texte marxien<sup>21</sup> — une mise en œuvre qui s'illustre notamment à travers l'usage des métaphores. La question de la « métaphore mécano-optique » (la *camera obscura*) intéresse ainsi Derrida au plus haut point : pour ce qu'elle dit de l'idéologie, bien sûr, mais aussi parce qu'elle suppose l'usage d'une *métaphore* précisément au lieu où se dessine l'opposition entre idéologie et réalité, ce qui complique du même coup le rapport intime entre métaphoricité et vérité, en particulier

---

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> Derrida s'est souvent intéressé à l'usage des métaphores dans les textes de facture philosophique. Voir notamment « La mythologie blanche. La métaphore dans le texte philosophique », dans *Marges – de la philosophie, op. cit.* (et plus particulièrement au sujet de Marx : pp. 255-258 et pp. 313-314... Soit dit en passant, ces analyses de Marx sont nettement plus développées dans le séminaire de 1969-1970 qui préfigure « La mythologie blanche » — voir référence ci-dessus).

<sup>21</sup> Voir Derrida. « Religion et philosophie », séance 2, feuillets 3–5.

au sein d'un texte philosophique-critique<sup>22</sup>. Derrida insiste donc sur la prolifération des métaphores et analogies auxquelles Marx et Engels recourent pour tenter de décrire et de circonscrire l'idéologique dans *L'idéologie allemande*, puis il accompagne ces analyses de la lecture de textes plus tardifs de Marx sur les superstructures, le fétichisme et la marchandise. Selon Derrida, ces métaphores ou analogies proliférantes tendent à produire un réseau de traces hétérogènes, récurrentes quoique souvent incompatibles, trahissant ainsi à la fois la continuité et l'hétérogénéité du texte marxien quant à une soi-disant « théorie de l'idéologie ». Dans les deux premières séances du séminaire, Derrida souhaite donc souligner *à la fois* l'hétérogénéité irréductible du texte de Marx et l'impossibilité de découper son *corpus* selon une ligne simple et indivisible. Ces remarques ciblent notamment Louis Althusser et la notion de « coupure épistémologique ». Dans la deuxième séance, Derrida souligne plus particulièrement que Marx, avant et après ladite « coupure », recourt systématiquement à des métaphores religieuses dans ses descriptions de l'idéologique et du fétichisme. Idéologie et fétiche sont dénoncés comme reflets religieux, mystifications, nuages mystiques, voiles nébuleux, etc. À chaque fois, ce qui est dénoncé par Marx c'est l'apparente *autonomie* de l'idéologie ou du fétichisme, par laquelle la production intellectuelle et le fétiche semblent pouvoir prendre vie, s'abstraire des conditions de vie réelles des hommes dits « réels », s'en séparer pour s'ériger, se tenir droit tout seuls, prenant ainsi un semblant d'indépendance. Or, la croyance en cette fiction d'autonomie est toujours décrite par

---

<sup>22</sup> Je note au passage que c'est au cours de ce même séminaire, « Religion et philosophie », que Sarah Kofman présente, sous forme d'un exposé, une première version de son livre : *Camera Obscura. De l'idéologie*. Paris, Galilée, 1973. Dans ce texte majeur, Kofman articule également métaphoricité, vérité et fétichisme chez Marx et chez Freud, avec une attention particulière à la différence sexuelle. Pour Kofman (comme pour Derrida), la « thèse » de la « coupure épistémologique » ne tient pas, notamment en ce qui concerne ce qu'on pourrait appeler une « théorie marxiste de l'idéologie » : « Or, Marx maintient cette distinction [entre idéologie et science], même si en *même temps* il montre que l'idéologie n'est jamais relevable par la science [...]. Complexité donc du geste de Marx, hétérogénéité de son texte. Et la ligne de partage n'est pas celle d'une coupure à l'intérieur d'un "corpus" » (*Camera Obscura*, p. 34). Les analyses de Kofman (qui associent Marx à Nietzsche et à Freud) seront un point de référence important pour Derrida dans les séminaires des années suivantes.

Marx comme *analogue* à la foi religieuse : l'analogie est religieuse. Comme Marx l'explique dans *Le capital* :

pour trouver une analogie, nous devons nous échapper vers les zones nébuleuses du monde religieux. Dans ce monde-là, les produits du cerveau humain semblent être des figures autonomes, douées d'une vie propre, entretenant des rapports les uns avec les autres et avec les humains. Ainsi en va-t-il dans le monde marchand des produits de la main humaine. J'appelle cela le fétichisme, fétichisme qui adhère aux produits du travail dès lors qu'ils sont produits comme marchandises, et qui, partant, est inséparable de la production marchande.<sup>23</sup>

La religion est donc décrite à la fois comme *un exemple parmi d'autres* de l'idéologique (avec la philosophie, la politique, le droit, l'esthétique, etc.), mais elle est aussi l'élément analogique indispensable pour penser l'idéologie, cela-même qui fournit sa forme et ses métaphores à l'idéologique et au fétiche *en général*. Le religieux, la religiosité du religieux, constitue donc à la fois un exemple dans la série des formes idéologiques, et la condition transcendante de la série « idéologie » elle-même, puisqu'elle en fournit la règle analogique<sup>24</sup>. Derrida commente :

Cet effet d'autonomie, d'indépendance, d'auto-suffisance, de spontanéité, de liberté de la forme idéologique lui confère chaque fois une sorte de mystère, de mysticité magique et efficace qui n'est pas réservé à l'idéologique religieux au sens strict mais qui confère de la religiosité à toute valeur idéologique.<sup>25</sup>

Le motif religieux constituerait ainsi

le champ général et la circulation analogique, l'unité transcendante de toute idéologie. Il n'y aurait pas d'idéologie sans motif religieux. On ne

---

<sup>23</sup> Marx, Karl. *Le capital*. Livre Premier. Paris, PUF, 1993, p. 83.

<sup>24</sup> Cette structure de serialité paradoxale, qui implique que « la condition transcendante d'une série fait aussi partie, paradoxalement, de la série », est en règle générale ce qui définit le quasi-transcendantal chez Derrida. Voir par exemple Derrida, Jacques. *Résistances – de la psychanalyse*. Paris, Galilée, 1996, p. 102.

<sup>25</sup> Derrida. « Religion et philosophie », séance 2, feuillets 4–5.

peut donc pas prétendre savoir ce qu'est l'idéologie ou définir l'idéologique en général sans une théorie du religieux.<sup>26</sup>

Cela tient à la croyance même, la foi en la fiction d'une puissance apparemment autonome de l'idéologique et du fétiche, croyance qui n'aurait donc d'exemple que dans le phénomène religieux. Derrida interroge ainsi le recours systématique, par Marx, à des métaphores et à des analogies issues du domaine religieux pour parler du rapport de l'idéologique et du fétiche à la vérité qu'ils voilent. Mais Derrida va plus loin : il suggère que non seulement l'analogie est religieuse, mais que l'analogie *en général* est elle-même rendue possible par la référence à une certaine religiosité irréductible, nécessaire au fonctionnement de la métaphore et de l'analogie en tant que telles, *en tant que raisonnement analogique*. En suivant toutes les métaphores du voile et du dévoilement-révélation (notamment dans *Le capital*), Derrida démontre que le motif religieux auquel Marx recourt dans sa description du fétiche renvoie non seulement à la métaphore du voilement mystique opéré par l'idéologique et le fétichisme, mais aussi à celle du dévoilement (ou de la révélation) permis par la critique. « Le fétiche voile.<sup>27</sup> » Derrida montre ainsi que la métaphore religieuse (voilement/révélation) est aussi nécessaire à la description analogique du fonctionnement idéologique-fétichistique qu'à celui de sa critique : l'idéologique et le fétiche *remplacent*, se substituent à « la chose-même », voilent la vérité et annoncent ainsi un possible dévoilement. Or, le motif du voile est lui-même une métaphore, une métaphore nécessaire pour penser l'idéologique et le fétiche dans leur rapport à la vérité. À travers le voile, le motif religieux dit à la fois la foi, le caractère apparemment fictionnel de l'idéologique et du fétiche, mais aussi leur possible

<sup>26</sup> *Ibid.*, séance 2, feuillet 10.

<sup>27</sup> *Ibid.*, séance 2, feuillet 6. Ici, Derrida joue sur « voile » : verbe ou substantif. Le fétiche, certes, a pour effet essentiel de *voiler* (la vérité). Mais cela signifie peut-être aussi que *le* voile est lui-même un fétiche, « le fétiche voile » — et pas n'importe quel fétiche : un fétiche quasi-essentiel car il serait celui qui permet de penser *l'essence* du fétiche, la loi du fétichisme *en général*, comme effet de voile. Notons aussi que « voile » pourrait aussi s'entendre au féminin — *la* voile : le fétiche voile, certes, mais pourrait aussi mettre les voiles. S'annoncerait peut-être alors l'impossible même : un au-delà du fétiche, mais sans origine, ni certitude, car cet au-delà ne pourrait annoncer qu'un au-delà de la vérité — celle du « comme tel » — dans son rapport apparemment essentiel au dé-voilement. Au sujet du voile, dé-voile, des voiles, voir Derrida, Jacques. « Un ver à soi ». In Cixous, Hélène, et Derrida, Jacques. *Voiles*. Paris, Galilée, 1998.

dépassement — et ce toujours par analogie avec le discours religieux sur la vérité voilée et/ou dévoilée, révélée. Cela voudrait donc dire que le motif religieux est indispensable pour penser la structure générale, analogique ou métaphorique, de l'idéologique et du fétiche : à la fois voilement et révélabilité, la religiosité du religieux est ce qui permet de penser le saut métaphorique, l'analogie *et* la différence dans l'analogie, la vérité qui se voile et se dévoile, se traduit et se remplace de manière toujours analogique à travers la substituabilité des signes ou des marques référentielles.

Le motif religieux — par exemple sous la forme du voile, lui-même métaphore ou analogie — permettrait ainsi de désigner le rapport interne, irréductible, que l'idée de vérité entretient avec la métaphore et le raisonnement analogique, et donc avec le fétiche et l'idéologique. Penser ce rapport, c'est penser le texte. Derrida explique qu'il devient dès lors très difficile, voire impossible, de circonscrire « le » religieux comme une simple région parmi d'autres de « l'idéologie » (et donc de l'organisation socio-économique générale), ou de limiter la catégorie « fétiche » à un champ circonscrit de l'économie politique (à la seule marchandise ou « valeur d'échange », par exemple). Jouant des virtualités religieuses et sexuelles du fétiche, Derrida souhaite montrer que toute économie — à commencer par les *traces*, le texte — présuppose ainsi la substituabilité d'un fétichisme irréductible et sans signifié originaire. Un tel fétichisme généralisé produirait nécessairement des effets de voile et de dévoilement — effets de *traduction* sans vérité ultime ou originaire. La soi-disant « théorie » de l'idéologique et du fétiche serait donc inséparable du raisonnement analogique et du jeu métaphorique, jeu du texte qui suppose le remplacement et la substitution des traces, toujours en lien avec une certaine foi ou religiosité sans contraire, et donc sans dépassement dialectique simple et définitif. Ces jeux de permutations fétichistiques, qui obéissent à la loi de l'analogie, sont toujours réglés par le contexte ou le texte, par leur économie et les rapports de force qui la sous-tendent, et en cela restent à lire et à déconstruire — notamment parce que la loi de l'analogie (qui est donc la loi de la vérité, la vérité de toute vérité) suppose

toujours un certain effacement de l'hétérogène qui pourtant lui donne sa force descriptive ou rhétorique, *comme* analogie. Dans la séance 3 du même séminaire, à propos du fétichisme de Freud cette fois-ci, mais toujours en référence à Marx, Derrida écrit :

Si le concept insuffisamment problématisé [...] d'analogie (avec ses corollaires de déguisement, métaphorisation, transfert, etc.) est le concept de ce qui unit une vérité à l'autre, la vérité vraie à la vérité déguisée (celle de la morale ou de la religion), cette analogie est la vérité des vérités, la vérité de la vérité. Le même est la vérité.<sup>28</sup>

Je quitte un instant le mode du commentaire pour « conclure » provisoirement au sujet de ce séminaire. Une fois posée la loi de l'analogie, la question se poserait alors d'une pensée non-analogique, excédant peut-être cette loi, son économie comme vérité des vérités, et donc les logiques de l'idéologie et du fétiche qui restent gouvernées par celle-ci. Une telle pensée est-elle seulement *possible* ? Peut-être, mais un tel excès anéconomique ne pourrait se penser qu'à *partir de* l'analogie du même, et donc *depuis* l'économie de l'idéologie et du fétichisme. La critique de l'idéologie, étant elle-même prise dans l'économie analogique, ne peut pas rompre purement et simplement avec une telle logique : l'économique et l'anéconomique entretiennent ainsi un rapport de différence, de contamination différentielle. Pour le dire d'une formule d'apparence derridienne, mais que Derrida n'emploie toutefois jamais : « *plus* d'idéologie », « *plus* de fétiche » — toujours *plus*, mais jamais tout à fait : jamais *comme tel*... Identifier, définir, circonscrire le « comme tel » de l'idéologie reviendrait à identifier le « comme tel » de son autre : la Vérité, sous le voile, elle-même toujours fétichisée ou fétichisable. Il ne s'agit donc pas de déclarer, du point de vue d'une lecture soi-disant déconstructrice, « la

---

<sup>28</sup> Derrida. « Religion et philosophie », séance 3, feuillet 11. Dans la suite du séminaire, Derrida poursuit donc son exploration économique-sexuelle-religieuse de l'idéologie et du fétiche à travers une longue lecture de Freud, Kant, et Hegel. Je renonce à l'évoquer ici, et renvoie à *Glas*, où Derrida élabore notamment la notion de « fétichisme général » (*op. cit.*, p. 236) — que Christian Hite nomme « *queer provocation* » dans *Derrida and Queer Theory* (*op. cit.*, p. 110). Voir aussi la note 69, ci-dessous...



fin des idéologies » ou, au contraire, d'affirmer que « tout est idéologie », ni même simplement de diagnostiquer que « la critique de l'idéologie (par exemple sous sa forme marxiste) est elle-même idéologique ». Certes, la critique de l'idéologie *participe* de l'idéologique qu'elle prend pour objet ; mais il s'agit plutôt (ou plus tôt) d'essayer de penser cela qui, depuis la logique analogique de l'idéologique, ouvre celle-ci à l'événement hétérogène d'une autre lecture — événement qui ne relèverait ni d'un savoir ni d'une science. Ce n'est bien sûr ni simple, ni simplement « possible », car une telle ouverture ne peut se faire l'objet d'un savoir ou d'un discours, par exemple théorique ou scientifique. Et la déconstruction doit en prendre son parti.

Deux ans plus tard, Derrida reprend sous un tout autre angle l'analyse du concept d'idéologie, dans le séminaire inédit « GREPH. Le concept de l'idéologie chez les idéologues français<sup>29</sup> » (1974-1975). Ici, la question de la temporalité, celle de la « juste » place de la déconstruction dans la linéarité du temps, est posée dès l'ouverture. Derrida commence le séminaire par une sorte d'autojustification : c'est la justification ou l'explication d'un certain « retard » de la déconstruction, déjà en 1974-1975. Nous retrouvons donc ici la problématique du retard, du délai déconstructif quant au discours marxiste, qui sera à nouveau au cœur de *Spectres de Marx*. Derrida *s'excuse*, comme on dit : la déconstruction n'aurait pas pris en compte directement, dès le départ, les questions socio-politiques ou économiques, par exemple dans les formulations qu'en propose la critique marxiste. Ainsi, cette justification rappelle — « rétro-intempestivement », pourrait-on dire — l'intempestivité dont se justifiera Derrida dans *Spectres de Marx* près de vingt ans plus tard, quand il s'expliquera sur son refus de s'être engagé philosophiquement (et politiquement), *publiquement*, auparavant, sur Marx et le marxisme.

---

<sup>29</sup> Derrida, Jacques. « GREPH. Le concept de l'idéologie chez les idéologues français » (1974-1975). Notes de séminaire, IMEC, Fonds Derrida. La notion au programme de l'Agrégation de philosophie de cette année était « La société ».

En 1974-1975, la justification que donne Derrida en ouverture du séminaire est la suivante : si la « déconstruction » s'était laissé dicter les paramètres de ses engagements sociaux ou politiques,

elle aurait par politisme ou par sociologisme ou par historicisme ou par économisme reproduit la logique classique du cadre et se serait laissé guider dans son analyse, plus ou moins directement, par des schèmes métaphysiques traditionnels, tels qu'on les voit se profiler dans la critique.<sup>30</sup>

Analysons cet étrange jeu de temporalités : *premièrement*, si Derrida tiendra *encore* à s'excuser ou à se justifier, à nouveau, en 1993, cela veut dire que l'intempestivité et le contretemps auront toujours-déjà été la règle, en 1974-1975 comme en 1993 — il était et aura été trop tard. Trop tard pour lire Marx, trop tard pour s'acquitter de la dette que nous lègue la pensée marxiste. Trop tard pour hériter. Nous héritons toujours trop tard, surtout lorsque la tâche qui nous incombe est aussi immense et contradictoire que celle que nous transmet la promesse émancipatrice marxiste. Certes. Cependant, et *deuxièmement*, si Derrida tiendra à s'excuser ou à se justifier *une deuxième fois*, en 1993, cela veut aussi dire que les précautions prises dans *Spectres de Marx* étaient tout de même, quelque part, des doux mensonges — ou du moins qu'elles relevaient d'une certaine posture, d'une performance. Derrida s'était *en fait* engagé et avait pris parti, en longueur et en détail, sur l'œuvre de Marx et sur la pensée marxiste, dans les séminaires des années 1970. Mais s'agit-il ici de la même temporalité ? Question surdéterminée, pliée et surpliée : ici, la notion de contretemps se voit compliquée par la question de l'archive, de

---

<sup>30</sup> « GREPH. Le concept de l'idéologie chez les idéologues français » (1974-1975), séance 1, feuillet 2. Une partie des séances 1 et 2 du séminaire a été remaniée et publiée sous le titre « Où commence et comment finit un corps enseignant ». Ce texte parut d'abord dans D. Grisoni (ed.). *Politiques de la philosophie*. Paris, Grasset, 1976. Il fut ensuite republié dans Derrida, Jacques. *Du droit à la philosophie*. Paris, Galilée, 1990. La citation ci-dessus y apparaît sous la forme suivante, p. 118 : « si la déconstruction avait négligé au principe la déstructuration interne de l'onto-théologie phallogocentrique, elle aurait, par précipitation politiste, sociologiste, historiciste, économiste, etc., reproduit la logique classique du cadre. Et elle se serait laissé guider, plus ou moins directement, par des schèmes métaphysiques traditionnels ». (Notons encore une fois au passage qu'aucune des sections du séminaire portant directement sur Marx, Althusser, ou les textes marxistes ne furent publiées par Derrida.)

l'entrecroisement du public et du privé, et de leur coexistence contradictoire dans ce qu'un séminaire lui-même public et/ou privé, situé entre la publicité d'une publication et le secret du privé, charrie de valences hétérogènes. Et n'est-ce pas là ce que l'archive fait au temps, justement, à la temporalité, en précipitant un croisement entre temporalités publique et privée, et en désarticulant la linéarité du temps ? L'archive — et en particulier celle d'un *séminaire* — est-elle publique ou privée ? Quelle est sa position ? Quel est son lieu ? Son temps ? Qui en *décide* ? À travers l'archive, au moins deux temporalités intempestives se croisent, comme à rebours, croisantes-croisées par la temporalité « propre » de l'archive, qui, paradoxalement, reste à venir, à lire, et reviendra peut-être plus tard, sur la scène publique, si le séminaire inédit « GREPH. Le concept de l'idéologie chez les idéologues français » se voit un jour publié — *publié* bien après, mais pourtant *public* bien avant, *Spectres de Marx*. Sommes-nous donc, ou serons-nous donc, avant ou après les *Spectres* ?

Je rappelle qu'en 1974-1975, la notion au programme de l'agrégation de philosophie était « la société ». Le séminaire « GREPH. Le concept de l'idéologie chez les idéologues français » est ainsi l'occasion pour Derrida d'aborder des questions philosophiques qui ressortent de ce que l'on nomme conventionnellement la pensée politique ou socio-économique. C'est aussi l'occasion pour lui d'analyser des textes appartenant à la tradition marxiste : Marx et Engels, bien sûr, mais aussi Gramsci, Althusser, Balibar, ou Buci-Glucksmann. Mais Derrida semble vouloir le faire de manière quelque peu oblique, et c'est ce que je vais maintenant tenter d'expliquer. Pour cela il me faut d'abord dire quelques mots au sujet du titre de ce séminaire. Dans les archives de l'Université d'Irvine, en Californie, celui-ci est classé sous le titre « GREPH (le concept de l'idéologie chez les idéologues français) ». Dans le fonds Derrida situé à l'IMEC, il est désigné sous le titre « GREPH, le concept de l'idéologie chez les idéologues français ». Néanmoins, il faut noter que les copies du tapuscrit qui y sont disponibles portent seulement la mention « GREPH » en tête de chaque séance, suivie du numéro de

séance. Le sous-titre n'est donc pas indiqué sur les notes qui composent le cours. Toutefois, il est vrai qu'à chaque fois que Derrida mentionne l'existence de ce séminaire dans des publications ou des entretiens, il précise toujours, en effet, que le séminaire porte sur « les idéologues français »<sup>31</sup> — par exemple ainsi :

Au programme, pour l'année 1974-1975, les questions suivantes :  
— Qu'est-ce qu'un corps enseignant — la philosophie ?  
— Que veut dire aujourd'hui « défense » et que veut dire aujourd'hui « philosophie » dans le mot d'ordre « défense de la philosophie » ?  
— L'idéologie et les idéologues français (analyse du concept d'idéologie et des projets politico-pédagogiques des Idéologues français autour de la Révolution)<sup>32</sup>

Quoi qu'il en soit du titre exact du séminaire, et si l'on admet donc le sous-titre « Le concept de l'idéologie chez les idéologues français », on pourrait ainsi s'attendre à une analyse conceptuelle, d'ordre théorique, des travaux de Destutt de Tracy et de ses pairs au sujet de l'idéologie, du « concept de l'idéologie ». Or, cette analyse n'intervient que dans les séances 7 et 8 du séminaire, et doit être replacée dans la trajectoire générale du cours, qui est assez singulière. Le séminaire se déploie selon une alternance entre deux modalités rhétoriques, deux niveaux d'analyse : 1) celui d'une analyse historique, d'ordre empirique, de l'institution philosophique et plus particulièrement de son rôle dans la définition des conditions de l'enseignement en France et en Europe ; et 2) celui d'une analyse philosophique, d'ordre théorique, généalogique et déconstructrice, du concept d'idéologie comme concept opérateur d'une certaine démarche philosophique. Derrida commente plusieurs fois cette structure insolite, et la nécessité pour le séminaire de marcher sur ces deux jambes. Les allers-retours de l'un à l'autre de ces niveaux d'analyse épousent d'abord un rythme régulier, de séance en séance, mais bientôt les jambes se

---

<sup>31</sup> La formule renvoie à la société des idéologues, fondée à la toute fin du XVIII<sup>ème</sup> siècle, et dont Destutt de Tracy fut le chef de file. La société des idéologues était un groupe de femmes et d'hommes promouvant un projet philosophique, politique, et pédagogique qui se présentait comme matérialiste et antithéiste.

<sup>32</sup> *Du droit à la philosophie, op. cit.*, p. 113.

croisent et s'entrelacent comme des fils, et souvent à l'intérieur d'une même séance. Le premier de ces fils est lié à la situation d'énonciation : le séminaire fut présenté dans le contexte du GREPH, le Groupe de Recherches sur l'Enseignement Philosophique<sup>33</sup>. Il est donc situé et engagé, politiquement et institutionnellement — et Derrida n'hésitera pas à souligner cette mise en « scène », celle du séminaire, ainsi que la dimension potentiellement idéologique que suppose cette scénographie: non seulement la sienne propre, celle du professeur (et en particulier du professeur de philosophie) comme « idéologue », comme fonctionnaire « bourgeois » au service de l'État, si l'on veut, mais aussi la dimension idéologique de l'enseignement *en général*, sa fonction reproductrice dans le champ de la reproduction socio-économique « élargie ». Les lieux de croisement entre ce que tente ici Derrida et le travail d'Althusser deviennent ainsi évidents — même si, de par la structure même du séminaire et le contenu de ses analyses, le travail de Derrida au sujet de l'idéologie se démarquera (de manière parfois très explicite, parfois plus implicite) de celui d'Althusser en des points essentiels. Je vais maintenant tenter de l'expliquer en développant de façon schématique les deux niveaux d'analyse mentionnés ci-dessus :

1) Du point de vue thématique, Derrida s'intéresse donc dans ce séminaire à l'histoire institutionnelle de la philosophie et aux conditions de son enseignement. Il s'agit d'offrir une analyse historique, sociologique et juridique des rapports de forces

---

<sup>33</sup> Le GREPH (Groupe de Recherches sur l'Enseignement Philosophique) s'est constitué lors d'une première Assemblée générale en janvier 1975, mais cette constitution avait été précédée de réunions préparatoires en 1974. Derrida en fut l'un des principaux animateurs. Le GREPH avait pour objectif d'interroger « les liens qui existent entre la philosophie et son enseignement », et ainsi de réinscrire celui-ci dans « les conditions et les fonctions du système d'enseignement en général ». L'une des visées « phares » du GREPH était d'étendre l'enseignement de la philosophie (jusque-là réservé à la terminale) à toutes les classes du lycée, voire d'en faire bénéficier des élèves plus jeunes. À partir de 1975, les initiatives du groupe se sont cristallisées autour de la contestation de ladite « réforme Haby », ce qui a contribué à donner une plus grande visibilité au GREPH. Pour un historique précis et une défense des objectifs du Greph, voir *Du droit à la philosophie, op. cit.* Voir aussi Orchard, Vivienne. *Jacques Derrida and the Institution of French Philosophy*. New York, Modern Humanities Research Association and Taylor & Francis, 2010. Dans un article qui sera prochainement publié dans la revue *Philosophiques*, dans le cadre du numéro spécial « Derrida en cours » dirigé par Maxime Plante et Nicholas Cotton, j'analyse les implications politico-pédagogiques des lectures marxistes proposées par Derrida dans le séminaire de 1974-1975, en vue d'une critique déconstructrice du « cours », de la forme-séminaire, et de l'enseignement. Pour des raisons évidentes, le présent essai recoupe certaines des analyses de cet article. Voir Mercier, Thomas Clément. « Pas de course. Notes piquées sur le séminaire "GREPH. Le concept de l'idéologie chez les idéologues français" (1974-1975) ». À paraître dans la revue *Philosophiques*.

théoriques et pratiques qui sous-tendent les institutions scolaires et universitaires en France (et en Europe) depuis la Révolution française. Au cours de cette analyse, Derrida met en valeur les luttes agonistiques et les forces répressives qui ont conduit à l'établissement d'un programme d'enseignement spécifique : conditions institutionnelles de l'enseignement, pratiques pédagogiques et protocoles de l'examen, construction d'un corpus philosophique dit « canonique » (et souvent indexé sur les auteurs dits « nationaux »), exclusion de certains auteurs ou de certaines écoles de pensée (la scolastique trop marquée « théologiquement », trop « cléricale », ou le matérialisme des idéologues trop marqué « à gauche », etc.), expulsion de certains individus dudit « corps enseignant » (à commencer par *les femmes*, étudiantes et enseignantes, jusqu'à très tard), jeux d'influence des acteurs politiques, religieux et économiques sur les institutions d'enseignement, etc.<sup>34</sup> Lors de cette analyse d'ordre historique, Derrida insiste sur le fait que ces exigences souvent contradictoires constituent un champ de forces différentiel et instable, dont les limites objectives restent difficiles à tracer. En effet, la désignation de ce qu'on appelle « l'enseignement » ou « la philosophie » est elle-même l'objet de luttes, et ces luttes ont pour objet la définition des limites du « champ » en question : les limites de ce qui mérite d'être enseigné, reproduit par et dans l'enseignement, ainsi que la sélection de ceux (plutôt que *celles*) qui méritent de pourvoir et de recevoir cet enseignement. Au cours de son histoire, ledit « corps enseignant » se reproduit donc à travers des processus agrégatifs de survie et d'autoperpétuation, mais aussi des phénomènes d'exclusion et d'expulsion, autant de

---

<sup>34</sup> À plusieurs reprises, Derrida note les similarités, les analogies possibles, entre les débats qui scandent la question de ladite « défense de la philosophie » après la Révolution française et au cours du XVIII<sup>e</sup> siècle, et la situation contemporaine du séminaire, c'est-à-dire les années 1970. À tel point qu'on peut se demander quelle est l'identité des « idéologues français » que Derrida vise dans ce séminaire... Il ne s'agirait plus seulement de Destutt de Tracy et de la société des idéologues, mais, de manière quasi-littérale, des idéologues *français*, tout court — et donc d'une analyse stratégique et agonistique des débats idéologiques, en France, au sujet de la philosophie et de son institution (par exemple, autour de la « réforme Haby »). Dans une certaine mesure, un rapprochement serait alors possible entre ce que Derrida propose ici sur « les idéologues français », et le travail d'analyse que proposèrent Marx et Engels au sujet des « idéologues allemands » dans (justement) *L'idéologie allemande* — même si ici, dans ce séminaire, Derrida inclurait au rang desdits « idéologues » les matérialistes d'inspiration marxiste. C'est une hypothèse amusante qu'il faudrait étayer, texte à l'appui, et j'espère le faire dans de futurs travaux.

mutations plus ou moins forcées, violentes ou convulsives. Le corps se *défend* en tant que corps, produit des anticorps — mais, ce faisant, il se *fend*<sup>35</sup>. Ladite « défense » de la philosophie suppose donc toujours une différence d'avec soi. Ledit « corps enseignant » s'en trouve intrinsèquement divisé, hanté par ses doubles, ses corps *autres*, eux-mêmes complexes, multiples et intérieurement divisés : non seulement le *corpus* philosophique dont l'enseignement est le garant et le véhicule, mais aussi le *corps* socio-politique qu'il est censé légitimer et « reproduire » dans ses fonctions — par exemple à travers l'enseignement des aptitudes aux jeunes *gens* (en priorité des hommes ou futurs hommes) conformément à l'organisation générale de la société, la sélection des individus et la répartition des forces productives, la reproduction d'une société de corps, la définition des « disciplines » académiques qui fait écho à telle ou telle définition de la division du travail, etc. Tout ceci rend bien difficile la détermination ou la définition du « corps » ou du « champ » en question, et des limites de ce qui « se reproduit » à travers lui :

Il y a donc, partout où l'enseignement a lieu — et dans le philosophique par excellence — *des pouvoirs*, représentant des forces en lutte, des forces dominantes ou dominées, des conflits et des contradictions (ce que j'appelle des *effets de différence*) à l'intérieur de ce champ. C'est pourquoi un travail comme celui que nous entreprenons, voici une banalité dont l'expérience nous montre qu'il faut sans cesse la rappeler, implique de la part de tous ceux qui y participent une prise de parti politique, quelle que soit la complexité des relais, des alliances et des détours stratégiques [...]. Il ne saurait donc y avoir *un* corps enseignant ou *un* corps d'enseignement (enseignant/enseigné : nous élargirons la syntaxe de ce mot, du corpus enseigné au corps des disciples) : homogène, identique à soi, suspendant en lui les oppositions qui auraient lieu au-dehors (par exemple les politiques), et défendant à l'occasion LA PHILOSOPHIE EN GÉNÉRAL contre l'agression du non-philosophique en provenance de l'extérieur. S'il y a donc une lutte quant à la philosophie, elle ne peut manquer d'avoir son lieu à l'intérieur comme à l'extérieur de l'« institution » philosophique. Et s'il y avait quelque chose de menacé à défendre, cela

---

<sup>35</sup> Ce processus quasi-auto-immunitaire est décrit dans les premières pages de la séance 3 du séminaire.

aussi aurait lieu dedans et dehors, les forces du dehors ayant toujours leurs alliés ou leurs représentants au-dedans. Et réciproquement.<sup>36</sup>

Au cours du séminaire, Derrida identifiera parmi lesdites « forces du dehors » (qui se trouvent donc déjà « dedans ») divers pouvoirs politiques, religieux, ou socio-économiques. Il s'agit donc aussi d'une histoire des États-nations européens, de la philosophie des nations et de l'État-nation comme « thème » ou « thèse » de la philosophie, autour notamment de concepts philosophico-institutionnels tels que « le lycée » ou « l'université », pensés comme fabriques du citoyen national *et* universel. Ainsi, Derrida ne souhaite pas séparer la question de « la » philosophie (et de son enseignement, l'enseignement et l'université comme « thèmes » philosophiques) de celle de l'organisation socio-économique et politique. Ces deux questions sont inséparables. Par exemple, des notions telles que « l'État » et « la société » sont des philosophèmes, des objets philosophiques qu'il faut aussi analyser en tant que tels. Et il y va toujours d'un certain *corps* : un corps qui se représente (ou se « re-présente ») comme tel, en tant que « corps », à travers l'effort de l'enseignement, en particulier celui de la philosophie.<sup>37</sup> En dessinant les contours de cette micro- et macro-physique enseignante, Derrida proposerait ainsi une économie philosophique générale, une économie politique de la philosophie et de son enseignement. Il s'agirait d'analyser le rôle et la fonction du discours philosophique qui, en tant que production idéologique, produit aussi des effets dans l'organisation socio-politico-économique — bref, matérielle — dans laquelle il s'inscrit et dont il est aussi le reflet, à la fois fidèle et infidèle. Donc, conformément à certaines prémisses de l'analyse marxiste, Derrida étudierait l'histoire du discours

---

<sup>36</sup> *Du droit à la philosophie, op. cit.*, p. 128.

<sup>37</sup> C'est pourquoi l'éducation et l'enseignement constituent une entrée privilégiée pour la pratique déconstructive : « la déconstruction du phallogocentrisme comme déconstruction du principe onto-théologique, de la métaphysique, de la question "qu'est-ce que?", de la subordination de tous les champs de questionnement à l'instance onto-encyclopédique, etc., une telle déconstruction s'attaque à la racine de l'*universitas* : à la racine de la philosophie comme enseignement, à l'unité ultime du philosophique, de la discipline philosophique ou de l'université philosophique comme assise de toute université. L'université, c'est la philosophie, une université est toujours la construction d'une philosophie » (*Du droit à la philosophie, op. cit.*, p. 119).



philosophique tel qu'il est envisagé par Marx et Engels comme exemple parmi d'autres de formation ou d'expression idéologique (au même titre que la religion, la science politique et juridique, l'esthétique, etc.). Cependant, Derrida tend à déplacer le lieu de l'analyse marxiste entendue comme critique de l'idéologie : en s'intéressant non seulement à des textes philosophiques classiques (et en particulier à ceux de l'idéalisme étatique, ceux de Hegel ou les traités de pédagogie de Victor Cousin), mais aussi aux conditions *pratiques* de l'enseignement liées à son histoire politico-institutionnelle, à ses conflits, et à ses effets sur l'organisation générale de la « société », Derrida s'efforce aussi de penser le caractère institutionnel (et intrinsèquement conflictuel) du discours philosophique, et d'analyser les pratiques discursives, matérielles et empiriques à travers lesquelles celui-ci s'inscrit et se perpétue. Derrida tente donc de penser le philosophique déjà dans son effectivité pratique et matérielle, comme *Wirklichkeit*, et non seulement comme « forme », « reflet » ou « expression » idéologique d'une réalité matérielle préexistante. Ceci suppose donc (au moins) un déplacement des limites conventionnelles du champ de l'« idéologique », tel que la tradition marxiste l'aura circonscrit par opposition à d'autres domaines — par exemple, l'« appareil répressif », ou l'« infrastructure économique » conçue comme « dernière instance »<sup>38</sup>.

2) Car tout ceci est aussi l'occasion pour Derrida d'offrir, dans le même séminaire, une étude à la fois théorique et historique du *concept* d'idéologie, dont il propose une généalogie déconstructrice. Cela exige une explication un peu plus longue — et pour cela je vais m'éloigner quelque peu du séminaire pour en proposer une analyse transversale, et peut-être plus personnelle. En fait, me semble-t-il, Derrida souhaite

---

<sup>38</sup> Althusser reprend ces notions dans son fameux essai « Idéologie et appareils idéologiques d'État (Notes pour une recherche) » — essai d'abord publié dans *La Pensée* en 1970, et republié notamment dans *Sur la reproduction*. Paris, Presses Universitaires de France, 1995. Derrida consacre la quasi-intégralité de la séance 5 du séminaire « GREPH. Le concept de l'idéologie chez les idéologues français » à l'analyse de cet article d'Althusser. J'y reviens un peu plus bas. Notons au passage que dans sa description du rapport entre infrastructure et superstructure, Althusser insiste fortement sur le caractère métaphorique de cette « topique » : « métaphore spatiale », à laquelle il s'agit d'apporter une « réponse conceptuelle » (p. 275). Bien entendu, ce recours ambigu, par Althusser, au geste métaphorique intéressera fortement Derrida ; il s'y attarde plus particulièrement dans le séminaire « Walter Benjamin » (dont la date exacte est incertaine, mais qui a certainement été donné entre 1973 et 1976).

souligner une immixtion réciproque, une co-implication structurelle, intime et irréductible entre l'organisation socio-économique et ce que l'on nomme « la philosophie » : ici, le geste philosophique ne pourrait plus être simplement considéré comme un exemple parmi d'autres de « production idéologique » au sens strict du terme. Il s'agit pour Derrida de penser la contamination différentielle, et donc la complicité irréductible entre ce qu'on appelle « philosophie » et « économie » : la philosophie comme économie, et l'économie comme philosophème. En effet, en analysant les textes de philosophes-économistes — notamment Condillac, Adam Smith, Destutt de Tracy, Jean-Baptiste Say, Ricardo, et bien sûr Marx — Derrida va s'efforcer de démontrer que, chez tous ces auteurs, la place et le rôle donnés à la philosophie, à son institution et à son enseignement, sont *toujours* liés à une certaine organisation socio-économique, et supposent ainsi un certain positionnement de l'économiste-philosophe quant à la division du travail, quant à la hiérarchisation sociale, quant à l'économie politique, et quant à l'organisation du « corps » de la communauté étatique et nationale. Et puisque l'on parle de « corps », Derrida souligne également que *tous* ces philosophes-économistes présupposent *aussi* une certaine distribution de la différence sexuelle — sur laquelle je reviendrai — soit en adressant leur discours aux seuls hommes ou « jeunes gens », soit à travers la séparation entre la famille (sous la loi du père) et l'institution (régie par la puissance publique), soit à travers une définition explicite de la différence sexuelle, de la répartition des rôles entre l'homme et la femme, et de leur fonction dans la « reproduction » du capital et du socius. Quoi qu'il en soit, ces prises de position socio-politico-économico-pédagogico-sexuelles ne sont pas simplement, selon Derrida, des caractéristiques *accidentelles* de « la philosophie » en tant que « forme », « reflet », ou « expression » idéologique : elles sont en fait inséparables du discours philosophique dans son économie « propre » — comme économie *du* propre, justement, du « corps propre » et de sa « reproduction » — et donc de sa fonction prétendument *organisatrice* du socius, du politique, et de l'économie « en général ». Ainsi, l'institution philosophique

(et sa puissance légitimatrice, qui s'affirme notamment à travers l'enseignement, et partout avec la violence d'une inculcation) est accompagnatrice de l'organisation « économique » au sens traditionnel du terme — non seulement parce qu'elle lui procure force et nécessité, mais parce qu'il s'agit bien ici de la « même » économie et du « même » corps, qui vise à se présenter et à se re-présenter comme tel, comme corps, malgré son hétérogénéité structurelle, par et dans le jeu de l'économie du propre.<sup>39</sup>

Du même coup, l'analyse déconstructrice proposée par Derrida dans ce séminaire fait (au moins) deux gestes à la fois : *d'une part*, elle réinscrit le discours philosophique dans son élément apparemment *extra-philosophique*, dans son histoire, dans les institutions et les rapports de forces qui la sous-tendent, et plus particulièrement à travers une analyse détaillée des conflits institutionnels qui traversent ledit « corps enseignant » et l'enseignement de la philosophie en général, depuis au moins la

---

<sup>39</sup> Ce que Derrida propose dans le séminaire de 1974-1975, c'est donc bien l'esquisse d'une lecture déconstructrice des principes et des concepts qui régissent le discours de l'économie politique depuis ses débuts. Des concepts tels que : « capital », « production » et « reproduction », « propre » et « propriété », « activité », « faculté » et « volonté », « valeur », « travail », « division du travail », « travail intellectuel » et « travail matériel », « forces productives », « classes », « individu » et « société », « corps » et « organisation », etc. L'analyse déconstructrice de ces concepts intervient plus particulièrement aux séances 7 et 8 du séminaire, notamment par l'intermédiaire d'une lecture conjointe de Destutt de Tracy et de Marx. Derrida tente d'y démontrer que tous ces concepts, loin d'appartenir *en propre* aux sciences sociales ou à la pensée économique, sont en fait des philosophèmes très situés dans l'histoire de la philosophie, et dont on peut produire une lecture généalogique et déconstructrice. Ces philosophèmes occultent systématiquement toute une série de présuppositions ayant trait à la différence nature/culture, au dualisme corps/âme (ou matière/esprit), à « la vie » conçue comme production/reproduction, ou — et ceci va particulièrement intéresser Derrida — aux grandes questions de la famille et de la différence sexuelle. Tout cela est valable aussi bien pour les auteurs qui *valorisent* la « reproduction » socio-économique du capital (les philosophes-économistes « classiques » analysés et déconstruits par Derrida dans ce séminaire) que pour ceux qui *dénoncent* ladite « reproduction » : dans ce même séminaire, Derrida propose en effet des lectures déconstructrices de Marx et Engels, de Gramsci, d'Althusser, de Balibar, et de Buci-Glucksmann — mais Bourdieu et Passeron sont aussi nommés, et Deleuze est mentionné dans des notes manuscrites ajoutées au tapuscrit. C'est donc parce que la pensée socio-économique (qu'elle soit dite « libérale » ou « critique-marxiste ») et la philosophie participent toutes deux d'une certaine métaphysique de la présence (et de la logique du « propre » qui va avec) qu'elles sont ainsi susceptibles d'être déconstruites à travers les concepts et les présuppositions qu'elles ont en partage. Ceci concerne tout autant les empirismes et les matérialismes autodéclarés (qu'ils soient dits anciens, ou « nouveaux »), qui ne peuvent se prétendre tels qu'en hypostasiant un certain *concept* d'expérience ou de matérialité, lui-même éminemment déconstructible. Le discours scientifique critique (sociologique et/ou économiste) ne se protège — *provisoirement* — contre les forces déconstructrices que par un surcroît, un sur-pli de dogmatisme hypercritique (et souvent teinté d'antiphilosophisme, ou d'un rejet *du* « philosophique » *en général* au nom d'un empirisme scientifique qui l'aurait dépassé). Ce schéma est en partie analogue à celui que Derrida appliquera aux sciences du vivant l'année suivante, dans le séminaire « La vie la mort » (1975-1976) — un séminaire dans lequel le concept de « reproduction » (dite « sexuelle », ou non) est tout aussi central (ce qui n'étonnera évidemment personne). Voir, à ce sujet, le formidable livre de Francesco Vitale, *Biodeconstruction : Jacques Derrida and the Life Sciences*. Mauro Senatore (trad.). Albany, SUNY Press, 2018. Voir aussi Vitale, Francesco. « Microphysics of Sex. Sexual Differences between Biology and Deconstruction ». *Parallax*, Vol. 25, N° 1, 2019.

Révolution Française. Ces conflits ont des implications politiques (ou politiciennes), socio-économiques, religieuses ou théologiques, mais aussi individuelles ou interpersonnelles, nationales, familiales et sexuelles, etc. Mais, *d'autre part*, Derrida tente de fournir une analyse déconstructrice des concepts *philosophiques* qui permettent *aujourd'hui* une telle réinscription historique ou historicisante du « champ » de la philosophie, de ses discours et de son enseignement — par exemple à travers la délimitation de l'objet « philosophie » et de son institution sous la forme d'un « appareil idéologique ». Or, cet « aujourd'hui » ne peut pas être envisagé sous la forme d'un présent pur, celui de l'instance critique qui ferait enfin face à l'objet « appareil idéologique » qu'il s'agirait de critiquer ou d'analyser sur le mode d'une extériorité (empirique ou théorique). Par exemple, Derrida montre que la critique marxiste de la philosophie (sous la forme d'une critique de l'idéologie) n'a pu se penser et être conduite qu'en empruntant ses propres concepts critiques à la tradition philosophique — notamment, le concept d'idéologie, qui a été « produit » par Destutt de Tracy et les « idéologues » français à la suite de Condillac, au cours d'une histoire dont on peut faire la généalogie, et qui devrait aussi inclure, selon Derrida, une certaine lecture de Hegel, à la fois avec et contre celui-ci. Cette histoire est aussi celle de « l'appareil », qui n'aura pu être produit et identifié comme tel, comme objet de la critique marxiste, que grâce aux instruments qu'il aura lui-même fournis à la critique. C'est cette histoire en partage qui permet qu'« aujourd'hui » une critique de l'appareil soit formulée, dans un langage que la critique marxiste doit partiellement partager avec lui, emprunter à cela même qu'elle critique. Cet « aujourd'hui » suppose donc une complicité entre sujet et objet de l'analyse critique, mais aussi un retard, une différance, car sujet et objet ne se font pas face comme deux présences extérieures l'une à l'autre. Leur contamination différentielle suppose aussi une non-contemporanéité, un *contretemps*. C'est cela qui *à la fois* permet et compromet *l'objectivité* — c'est-à-dire la constitution dudit appareil idéologique comme

objet disponible à l'examen critique d'une science ou d'une théorie, voire d'une « Théorie »<sup>40</sup>.

Ainsi, le discours critique le plus révolutionnaire court toujours le risque de reproduire les présuppositions métaphysiques qu'il vise pourtant à renverser. L'analyse du discours philosophique ne peut donc opérer que depuis l'intérieur de « la philosophie », même si l'identification d'une telle intériorité vient compliquer la soi-disant unité ou uniformité du « philosophique » (comme de « l'idéologique »), ainsi que la frontière entre intériorité et extériorité : c'est ce que j'appelais plus haut une enclave interne, une dissidence, une crypte. Dans le geste critique, ladite « philosophie » se lit et se déborde. Au seuil de la séance 5 du séminaire — séance entièrement consacrée à une lecture du célèbre texte « Idéologie et Appareils Idéologiques d'État », d'Althusser<sup>41</sup> — Derrida explique cette difficulté par le fait que l'idéologie œuvre en préservant le secret de son énonciation. L'idéologique réside en ce secret. Nous restons structurellement aveugles, au moins partiellement, mais irréductiblement, aux conditions idéologiques depuis lesquelles nous parlons. C'est pourquoi il n'y a pas l'idéologique « comme tel » : l'histoire de l'idéologie ne peut être produite qu'au travers d'une certaine facture idéologique (qui inclut, forcément, un certain concept d'« histoire ») dont nous restons captifs, et qui suppose des effets d'occultation intrinsèques et irréductibles. L'occultation fait partie de son histoire ; effet de structure, l'occultation *est* l'idéologique

---

<sup>40</sup> Voir à ce sujet le séminaire « Théorie et pratique » (1976-1977), qui inclut notamment une longue lecture conjointe d'Althusser et de Heidegger. Une version en a été publiée récemment : Derrida, Jacques. *Théorie et pratique. Cours de l'ENS-Ulm 1975-1976*. Paris, Galilée, 2017. Contrairement à ce que cette édition indique, ce séminaire prit place en 1976-1977.

<sup>41</sup> « Idéologie et appareils idéologiques d'État », *op. cit.* Dans le séminaire que nous étudions ici, les analyses que Derrida consacre à Althusser se concentrent pour l'essentiel sur ce texte-ci, qui propose une élaboration détaillée du concept d'idéologie. Pour d'autres lectures du discours althusserien par Derrida, voir *Théorie et pratique, op. cit.* Pour des analyses comparatives des travaux de Derrida et Althusser, voir notamment : Parker, Andrew. « Futures for Marxism : An Appreciation of Althusser ». *Diacritics*. Vol. 15, N° 4, 1985 ; Montag, Warren. « Spirits Armed and Unarmed : Derrida's *Specters of Marx* ». *Ghostly Demarcations* (op. cit.) ; Balibar, Étienne. « Eschatology versus Teleology : The Suspended Dialogue between Derrida and Althusser ». Pheng Cheah and Suzanne Guerlac (eds.). *Derrida and the Time of the Political*. Durham and London, Duke University Press, 2009 ; Solomon, Samuel. « L'espace de la lecture: Althusser, Derrida, and the Theory of Reading ». *Décalages*. Vol. 1, N° 2, 2014 ; Collazo, Carolina. « Althusser y Derrida. La lectura como intervención política ». *Décalages*. Vol. 2, N° 1, 2016 ; Morfino, Vittorio. « Eschatology à la Cantonade : Althusser beyond Derrida ». Agon Hamza (ed.). *Althusser and Theology : Religion, Politics and Philosophy*. Leiden & Boston, Brill, 2016.

*comme histoire*, et se voit produite ou reproduite par son existence même *comme histoire* (et non simplement *dans* l'histoire). Cela, nous dit Derrida, n'est pas simplement dû à un manque ou à une dissimulation d'archives, ou de matériaux historiques — lettres, documents, objets perdus, détruits ou cachés — qui nous permettraient, si nous les retrouvions, de saisir la clef ou le code de tel ou tel appareil idéologique, et des structures qu'il suppose et qui le soutiennent. Non, car au-delà de ces manques circonstanciels, *l'occultation idéologique est structurelle*. Puisque ces belles analyses de Derrida restent aujourd'hui inédites, je suis tenté de citer longuement son introduction à la lecture d'Althusser, dans les premières pages de la cinquième séance du séminaire :

le recours à l'archive ou la reconstitution d'une archive dissimulée n'est jamais due à l'initiative d'un sujet, d'un chercheur, d'un historien ou d'un rat de bibliothèque : il faut qu'une situation historique et structurale générale rende nécessaire et possible, dans des conditions analysables en principe, qui s'ouvrent alors à l'analyse, la constitution de l'archive en objet. Mais — donc — il ne s'agit pas alors d'une dissimulation d'archive, de l'occultation de quelque chose, d'un objet, d'un ensemble d'objets (événements, écrits, etc.) que dans une situation donnée on pourrait enfin découvrir comme contenu déjà là. La dissimulation n'est pas ici une simple dissimulation, la cachette d'un objet, c'est l'absence ou la non-disponibilité des moyens, des instruments théoriques nécessaires pour reconstituer et interpréter l'archive. Autrement dit, l'objet en question, si on peut encore parler d'objet, s'est construit de telle sorte que non seulement il s'occulte ou se dérobe mais qu'il fait obstacle à la disposition des moyens nécessaires à le chercher et à le trouver. Si vous voulez une image : non seulement nous n'avons pas ici affaire à un objet que quelqu'un aurait caché dans un coffre-fort ou dans une bibliothèque, mais à un objet qu'un système a constitué de telle sorte que les clés du coffre-fort n'existent pas en dehors du coffre-fort et, à vrai-dire y soient même enfermées.<sup>42</sup>

Il ne s'agit donc pas simplement de « déterrer », de révéler des vérités préexistantes qui auraient été rendues inintelligibles à cause de leur occultation idéologique, mais plutôt d'inventer, d'« élaborer les instruments “théoriques” » qui nous permettent de

---

<sup>42</sup> « GREPH. Le concept de l'idéologie chez les idéologues français », séance 5, feuillet 2.

constituer l'objet même de notre analyse, de manière à chaque fois unique et singulière. Cette nécessité est due au fait que,

en tant que produits — pour toute une part — du système que nous étudions, nous avons été — pour cette part — privés par le système des moyens théoriques et pratiques de le déconstruire. Et si nous ne le sommes pas totalement aujourd'hui, c'est dans la mesure où le système en question est lui-même une construction qui se déconstruit, et qu'aujourd'hui sa déconstruction historique atteint une phase où notre projet est explicitement possible, explicitable.<sup>43</sup>

Ici encore, la question des possibilités de la lecture se pose — c'est-à-dire aussi celle des instruments interprétatifs qui nous permettraient de lire, d'analyser ou de déchiffrer la crypte ou le secret, qu'il s'agisse du secret de l'archive ou de l'idéologie. Mais — et c'est, notamment, ce que Derrida trouve de réducteur dans la « logique » de l'« idéologique » — ici nous ne parlons pas seulement de tel ou tel secret, du secret d'une vérité ou d'un objet à dévoiler, qui serait délimitable, appropriable, circonscriptible au travers d'une analyse *finie*, finissable ; il y va aussi d'un certain secret originaire et constitutif de la chose « archive » ou « idéologie ». Il y a du secret — et c'est là que la lecture déconstructrice commence : c'est même la condition de toute lecture.

Nous disions donc : la critique de l'institution philosophique doit aussi se faire depuis l'intérieur de la philosophie. Ce qui m'intéresse particulièrement, ici, c'est que cette idée est justement mise en abyme dans la situation d'énonciation du séminaire : Derrida tente de déconstruire les conditions de l'enseignement philosophique au moment même où il produit un enseignement philosophique, normé, normalisant ou normant, au cœur même de l'une des institutions universitaires les plus prestigieuses et normatives de l'État français : l'École Normale Supérieure. Il s'agit donc de jouer *dans* la norme, *contre* la norme, *depuis* la norme, *à partir* d'elle. Ce qui pourrait être qualifié de « contradiction performative » est pleinement reconnu et assumé par Derrida : le champ

---

<sup>43</sup> *Ibid.*, séance 5, feuillets 2-3.

institutionnel de l'enseignement suppose « une multiplicité d'antagonismes toujours surdéterminés », de telle sorte que « la courroie de transmissions travaille et traverse toute sorte de résistances, de contre-forces, de mouvements de dérive ou de contrebande »<sup>44</sup>. Enseigner n'est donc jamais un geste simple. Il implique une forme de « dissociation », une « scission » qui consiste à appliquer des règles, à enseigner ce à quoi on ne croit pas tout à fait — et cela même qu'on critique par ailleurs<sup>45</sup>. La dimension performative de l'enseignement, ici celui de ladite « philosophie », est donc hantée par sa propre mise en scène. Le « répétiteur met son tablier », dit Derrida, à travers une véritable « fiction dissociatrice »<sup>46</sup>.

Par rapport à « l'institution », donc, qu'il s'agisse de l'École Normale Supérieure, du « corps enseignant », de « la philosophie » ou de « l'appareil » en général, Derrida tente ainsi d'être à la fois dedans et dehors, *dedans-dehors* : à l'intérieur mais au-delà. Il n'est pas le seul, bien sûr, et durant les années 1960 et 1970, son collègue et ami Althusser aura tenté quelque chose de similaire dans son séminaire à l'ENS. La critique des Appareils Idéologiques d'État (AIE) — y compris l'AIE-École et l'enseignement — occupe en effet une place importante dans le discours critique althussérien<sup>47</sup>. Cependant, à la différence de Derrida, Althusser ne théorise ni ne thématise, justement, la logique de ce « dedans-dehors », de cette enclave dissidente à l'intérieur de l'institution dont la critique reste partiellement, mais *irréductiblement*, dépendante<sup>48</sup>. Ce que Derrida tente de montrer

<sup>44</sup> *Du droit à la philosophie, op. cit.*, p. 123.

<sup>45</sup> « GREPH. Le concept de l'idéologie chez les idéologues français », séance 1, feuillet 6.

<sup>46</sup> *Ibid.* Voir aussi *Du droit à la philosophie, op. cit.*, pp. 123-125.

<sup>47</sup> Derrida souligne à plusieurs reprises l'apport incontestable, au regard de la tradition marxiste, que constitue la théorie de l'idéologie et des AIE d'Althusser (que Derrida associe souvent à Gramsci à cet égard), et en particulier son analyse de l'AIE-École : « Qu'on se satisfasse ou non de ce qui est fait à cet égard par Gramsci et par Althusser, il me paraît nécessaire de tenir compte ici d'un frayage. Ne serait-ce que pour expliquer qu'en son absence les lectures marxistes des phénomènes qui nous intéressent ici — je pense en particulier à celles de Lucien Sève, quel que soit l'intérêt du matériau qu'il exhibe — soient restées très insuffisantes, mécanistes, empiristes, économistes. » Voir à ce sujet « GREPH. Le concept de l'idéologie chez les idéologues français », séance 4, feuillet 16.

<sup>48</sup> Par contraste, Althusser évoque l'héroïsme individuel des rares « maîtres » qui parviennent à critiquer l'idéologie dominante dans leur classe : « J'en demande pardon aux maîtres qui, dans des conditions épouvantables, tentent de retourner contre l'idéologie, contre le système et contre les pratiques dans lesquelles ils sont pris, les quelques armes qu'ils peuvent trouver dans l'histoire et le savoir qu'ils 'enseignent'. Ce sont des espèces de héros. Mais ils sont très rares, et combien (la majorité) n'ont même pas le commencement du soupçon du 'travail' que le système (qui les dépasse et écrase)



dans son séminaire sur « Le concept de l'idéologie », donc, c'est que toute critique institutionnelle — à commencer, par exemple, par la « critique de l'idéologie » — est *aussi* un *effet* de l'institution. La critique de l'idéologie ne peut être qu'un effet de l'idéologie. La critique « appartient » à l'appareil, à supposer que ledit « appareil » ait une quelconque unité ou homogénéité. C'est ce qui constitue sa chance, mais aussi sa *limite*. Une limite *interne*<sup>49</sup>. Cette idée est au centre de l'analyse que propose Derrida de la critique althussérienne de l'idéologie :

les concepts marxistes de production, d'idéologie, etc., même s'ils sont construits en rupture, en contradiction ou en déplacement par rapport à Hegel, comportent ce rapport à Hegel, au concept d'idéologie qui date de cette époque et se construit dans un certain rapport *et* aux philosophèmes *et* aux appareils d'enseignement dont ils sont inséparables. Ils sont énoncés, mis en place par des intellectuels, voire des professeurs de philosophie, dans un langage et une culture qui gardent nécessairement un lien avec ce qu'ils constituent comme leur objet, par exemple les Appareils Idéologiques d'État, et ce lien, quel qu'il soit, même s'il n'est pas simplement celui d'un produit à sa source productrice, ou d'une simple reproduction à l'appareil de production ou de reproduction, ce lien ouvre certes d'un côté la possibilité de lecture et d'analyse de l'appareil mais la limite aussi, [faisant] que par certains côtés la théorie de l'appareil, *quant à* l'appareil, est aussi pour une part un effet de l'appareil.<sup>50</sup>

On ne peut pas simplement « sortir » de l'appareil idéologique, si « sortir » veut dire se mettre en position d'échapper à notre ancrage institutionnel et historique, notre

---

les contraint de faire, pis, mettent tout leur cœur et leur ingéniosité à l'accomplir avec la dernière conscience » (« Idéologie et appareils idéologiques d'État », *op. cit.*, p. 292). Où Althusser placerait-il donc son propre discours sur cette cartographie ?

<sup>49</sup> Ceci conduit donc à interroger le concept de « critique ». Par exemple, dans l'interview « Ja, ou le faux-bond », qui prit place en octobre 1975 (quelques mois après la dernière séance du séminaire que je commente ici), Derrida distingue entre, d'une part, le geste « affirmatif » de la déconstruction et, d'autre part, l'opération critique : « la déconstruction n'est pas une opération critique, le critique est son objet ; la déconstruction porte toujours, à un moment ou à un autre, sur la confiance faite à l'instance critique, critico-théorique c'est-à-dire décidante, à la possibilité ultime du décidable ; la déconstruction est déconstruction de la dogmatique critique » (*op. cit.*, p. 60). L'affirmation déconstructrice est ici envisagée dans une certaine perspective nietzschéenne (par exemple, pp. 69-70 et pp. 79-80), également par renvoi aux dernières pages de *Glas* (*op. cit.*, p. 291). Dans la même interview, Derrida se montre suspicieux envers le concept d'« appareil », et s'en prend vigoureusement aux concepts « métaphysiques » de « production » et de « dispositif », avec des références à peine voilées à Foucault et à Deleuze. J'indique ici au passage que la déconstruction de ces concepts est amorcée dans le séminaire de 1974-1975.

<sup>50</sup> « GREPH. Le concept de l'idéologie chez les idéologues français », séance 5, feuillets 4-5.

finitude, pour « produire » un discours théorique ou scientifique, transcendant et souverain, « asubjectif », peut-être, sur les conditions qui nous ont permis de formuler un tel discours. Ici encore, Derrida se réfère à la notion de « lecture » : la lecture suppose un certain rapport à l'archive, une dépendance vis-à-vis des matériaux que nous lisons comme un texte, un texte dont nous dépendons, donc, et dont nous sommes aussi nous-mêmes les effets en tant que lecteurs. Ce qui m'intéresse particulièrement dans le passage ci-dessus, c'est que ce qui *limite* la lecture est aussi ce qui la *permet* — ce qui « ouvre » sa « possibilité ». Dans le séminaire de 1974-1975, Derrida tente donc de déborder la logique de l'idéologie — par exemple, telle qu'elle s'énonce chez Althusser « à partir de la reproduction » — à travers la mise en œuvre d'un certain concept de lecture. Du point de vue « théorique », ce concept de lecture déborde les concepts de « production » et de « reproduction », ainsi que leur simple opposition. Et du point de vue « pratique », la lecture n'est *en tant que telle* ni pure « production », ni simple « reproduction ». Il s'agit d'autre chose<sup>51</sup>. L'expérience de la lecture, du même coup, semble déborder l'opposition entre « théorie » et « pratique », opposition qui détermine la logique de l'idéologie et de sa critique. De tous les points de vue, *la lecture déborde*. La question étant donc de penser les conditions d'une lecture *la plus débordante possible*, si je puis dire, celle qui, d'un point de vue stratégique, ouvrirait le plus efficacement le cercle, la logique circulaire de la reproduction, l'économie analogique et spéculaire qui détermine l'Appareil idéologique et sa critique. Une telle lecture devra donc être pensée non seulement comme théorique, mais comme transformatrice :

Tout ce que nous disons ici sera aussi, pour une part, limité par notre appartenance, notre lieu de formation, etc., par le système très complexe et surdéterminé de ces effets. Cela ne veut pas dire que nous sommes dans un cercle, un cercle herméneutique ou spéculatif se re-produisant

---

<sup>51</sup> Au sujet de la question difficile de la « production/reproduction », telle qu'analysée et déconstruite par Derrida dans les séminaires des années 1970 — une question omniprésente et protéiforme, qui s'énonce et se décline d'un séminaire à l'autre dans les diverses perspectives de la re-production sexuelle, biologique, technico-technologique, idéologique, socio-politique, artistique, onto-théologique, etc. — voir mon article « Re/pro/ductions : *Ça déborde* », à paraître dans la revue *Poetics Today*.

indéfiniment. Ce philosophème « cercle » a une place très déterminée dans la tradition philosophique utilisée, mise en œuvre ou investie par les Appareils que nous étudions. Une analyse de ces appareils doit éviter non seulement de reproduire ces appareils mais de se contenter d'être une analyse théorique ou une prise de position à l'égard, quant à, au sujet de ces appareils, elle doit transformer l'appareil en tant qu'il fonctionne comme machine reproductrice.<sup>52</sup>

### 3. LECTURES/OUVERTURES : DSDT (DIFFÉRENCES SEXUELLES, DIVISIONS DU TRAVAIL)

La lecture que Derrida consacre à Althusser dans la 5<sup>ème</sup> séance du séminaire de 1974-1975 s'intéresse aussi à d'autres aspects (tous connectés à la problématique de la reproduction) du discours althusserien sur l'idéologie. Je n'en indique ici, schématiquement, que trois éléments : 1) Derrida interroge le maintien, par Althusser, d'une distinction (au moins à titre théorique) entre Appareil *Répressif* d'État et Appareils *Idéologiques* d'État. Une telle distinction suppose la référence à une opposition entre violence « physique » (répression) et violence « non-physique » (idéologie), que Derrida interprète comme le maintien d'un certain dualisme corps/âme. Derrida propose alors de repenser cette opposition à travers une logique (déconstructrice) de la violence du *refoulement*, qui participerait de façon indiscernable d'une violence physique *et* psychique, et déborderait ainsi la distinction répression/idéologie ; 2) Derrida relève le recours massif, central, par Althusser, au concept de « reproduction ». Selon Derrida, ce concept reste insuffisamment déconstruit, notamment parce qu'il suppose l'homogénéité relative de l'objet « reproduit » — et ce *malgré* l'hétérogénéité des ressources reproductives et des modes de fonctionnement de l'objet en question, par exemple dans le cadre de ce que Marx, et Althusser à sa suite, nomment « reproduction élargie » ; 3) Derrida déplore l'effacement relatif, dans cette topique de la « reproduction », de la question du sexe et de la différence sexuelle, effacement qui s'adosse au maintien d'une

---

<sup>52</sup> « GREPH. Le concept de l'idéologie chez les idéologues français », séance 5, feuillet 5.

séparation entre AIE « privés » et AIE « publics » — notamment : le « couple » AIE Famille (lieu du « dressage » sexuel) et AIE École (l'AIE dit « dominant », lieu de déploiement privilégié de la puissance publique, incarnée par le maître d'école). C'est sur ce troisième point que je vais maintenant m'attarder.

Bien qu'il relève cette curieuse absence — celle de la reproduction dite « sexuelle », voire d'une analyse de l'Appareil-Famille — dans la topique althussérienne de la reproduction, Derrida ne la commente pas plus que ça dans cette cinquième séance. Il ajourne cette question et la renvoie aux dernières séances du séminaire, dans lesquelles la question de l'idéologique sera en effet pensée dans un lien irréductible à la différence sexuelle, à une division du travail familiale dite « sexuelle » chez Marx. À plusieurs reprises, Derrida mentionne que cette lecture de Marx, en fin de séminaire, poursuit les travaux effectués dans les séminaires précédents au sujet de l'idéologique et du fétiche — notamment le cours « Religion et philosophie » (1972-1973), que j'ai commenté plus haut. Derrida semble donc suggérer qu'il *reprënd*, deux ans plus tard, une lecture qui s'était interrompue. Pour quelles raisons ? S'agit-il simplement des rythmes et scansion du séminaire ? des contraintes circonstancielles du programme, par exemple celui de l'agrégation de philosophie ? Et pourquoi la « question » sexuelle s'impose-t-elle ici, à tel moment ? Quoi qu'il en soit, dans les deux dernières séances du séminaire de 1974-1975, et plus particulièrement dans la dernière, Derrida va proposer une lecture de Marx inédite, audacieuse, fulgurante, très différente de celle qui se profilera une vingtaine d'années plus tard dans *Spectres de Marx* — cette dernière pourra paraître plus « scolaire », peut-être, en tout cas plus « prudente » ou plus « patiente », par comparaison. Or, si Derrida se permet ainsi une lecture *déchaînée* de Marx, c'est notamment parce qu'il décide de formaliser ou de thématiser ce « déchaînement » comme le mode d'une *lecture* possible. En effet, Derrida choisit d'exposer et d'opposer *deux types de lecture* du texte de Marx au sujet de l'idéologie : 1) l'une, qu'il considère comme « réductrice » et « conservatrice » ; 2) l'autre, qu'il nomme « déclôturante et

productrice<sup>53</sup> », sur le mode du « déchaînement », donc<sup>54</sup>. Toutefois, Derrida explique d'emblée que ces deux lectures, permises ou promises *à partir* du texte de Marx, sont à la fois incompatibles *et* pourtant possibles — possibles malgré, ou grâce à, leur inconciliabilité ou leur hétérogénéité essentielles. Or, selon Derrida, c'est précisément le fait que le texte de Marx *reste un texte* qui permet son ouverture à l'impossible événement de lectures contradictoires ou impossibles.

Je vais maintenant tenter de résumer ces deux modes de lecture, en schématisant à l'extrême la présentation qu'en fait Derrida : 1) La lecture « réductrice » consisterait à reconduire les schémas hégéliens qui sous-tendent les textes marxistes, et ainsi à en reproduire les structures dialectiques et téléologiques (dont Derrida précise bien sûr qu'on en trouve effectivement la trace dans le texte de Marx). La philosophie marxiste offrirait ainsi une « ontologie du travail » comme procès de production et d'effectuation. « Il s'agit d'une ontologie dialectique.<sup>55</sup> » Selon ce cadre interprétatif, l'idéologie ne constituerait qu'un simple détour entre deux présences, un moment dialectique entre deux moments sans aliénation. D'après cette lecture, que Derrida qualifie de « métaphysique », l'idéologie témoignerait de la division du travail dans un rapport d'identité : l'idéologie *traduirait sans reste* la division du travail, même si elle en occulte provisoirement les ressorts et les effets. Dans cette perspective, la critique marxiste de l'idéologie serait donc en mesure de mettre à jour le phénomène de la division du travail

---

<sup>53</sup> « GREPH. Le concept de l'idéologie chez les idéologues français », séance 9, feuillet 9.

<sup>54</sup> Le mot de « déchaînement » n'est pas choisi au hasard, bien entendu. Derrida joue autant sur ses virtualités politiques — disons, pour aller vite, ses connotations émancipatrices ou « spartakistes » — que sur tout ce qui en lui fait signe vers la violence irruptive d'une folie ou d'une rage spontanée, voire d'une soudaine libération sexuelle — et ceci en fin de séminaire, au détour d'un *Augenblick*. Il y aurait en effet beaucoup à dire sur ce qui justifie, pour Derrida, un tel « déchaînement », à telle époque, sur telle scène, dans le contexte d'une lecture de Marx. Car la puissance (voire la jouissance) farouche de ce « déchaînement » vise aussi bien les chaînes (sémantiques, linguistiques, théoriques, institutionnelles, politiques, etc.) qui ont cadencé le discours marxiste depuis trop longtemps, que des adversaires plus ou moins identifiables dans le champ que Derrida a analysé tout au long du séminaire. Derrida mentionne en effet que la lecture réductrice, reproductrice, du texte de Marx imprègne « toute l'histoire du marxisme » et a « des conséquences lourdes dans les stratégies théoriques et pratico-politiques du marxisme » (séance 9, feuillet 5). Quoi qu'il en soit, il est certain que la lecture de ces dernières séances laisse entrevoir la vertu singulière — peut-être « cathartique », mais justement pas au nom d'un discours « purifiant » — de ce séminaire, du séminaire, celui-ci du moins, pour Derrida. Et c'est bien de *lecture* qu'il s'agit. *Avec et contre* Marx, donc, ou ceux qui parlent en son nom.

<sup>55</sup> « GREPH. Le concept de l'idéologie chez les idéologues français », séance 9, feuillet 4.

« comme tel », dissimulé derrière celui de l'idéologisation « comme tel » (ce qui supposerait une conception métaphysique traditionnelle de la conscience, de l'imagination, et de l'idéologie comme fausse représentation). La critique marxiste permettrait à terme l'abolition de l'idéologie et de la domination de classe en abolissant (sur le mode de l'*Aufhebung*) la division du travail — à commencer par la division entre travail intellectuel (ou spirituel : *geistig*) et travail matériel, division qui renvoie selon Derrida aux mêmes schémas métaphysiques ou ontologiques.

2) Au contraire, Derrida fait le pari d'« une lecture déclôturante, dé-limitante et militante<sup>56</sup> », qui consisterait à souligner dans le texte de Marx tout ce qui fait rupture avec les schémas onto-téléologiques classiques, en particulier sous leur forme hégélienne. Et ce que Derrida s'efforce alors de montrer, c'est que c'est précisément grâce aux notions offertes par le texte de Marx que nous pouvons faire ce « saut ». Avec lui, mais contre lui. Dans son hétérogénéité, le texte de Marx serait donc déjà, partiellement mais irréductiblement, déconstructif ou auto-déconstructif. Le « saut » de l'*Augenblick* (l'instant d'un clin d'œil) est d'ailleurs un thème majeur et récurrent dans *L'idéologie allemande*, où il semble plusieurs fois venir perturber le déploiement de la machine dialectique, déjouer l'*Aufhebung* pour l'entraîner ailleurs, d'un coup d'un seul, de manière aporétique mais avec la force irruptive, la coupure irréversible d'un événement. À propos de cet *Augenblick* marxien, Derrida écrit : « seule l'instantanéité peut donner sa forme — temporelle mais aussi intemporelle, l'instant étant à la fois temporel et intemporel, ou ni temporel ni intemporel — seul l'instant peut donner sa forme à ce saut<sup>57</sup> ». Il s'agit donc d'accompagner le saut de l'*Augenblick*, dans le temps mais hors du temps, contre le temps et contre la dialectique reproductrice, en appuyant, notamment, les virtualités conceptuelles ou les puissances métaphoriques que le texte de Marx offre à la lecture. Il s'agit de *lire*, donc, avec et contre Marx.

---

<sup>56</sup> *Ibid.*, séance 9, feuillet 10.

<sup>57</sup> *Ibid.*, séance 9, feuillet 3.

Derrida va ainsi s'intéresser à la structure de l'idéologique qui, selon lui, suppose « une non-vérité structurelle » avec la division du travail « comme telle »<sup>58</sup>. En ce sens, l'idéologique non seulement *traduit* ou *trahit* (en l'occultant partiellement) la division du travail, mais cette traduction idéologique produirait aussi une division asymétrique qui redoublerait la division du travail, travaillant et divisant la division, et la rendant méconnaissable comme telle. « Le travail travaille le travail », et « la division divise la division »<sup>59</sup>, de telle sorte qu'il devient difficile d'identifier et de localiser le phénomène de « la » division du travail « comme telle ». La division et le travail seraient des phénomènes non localisables ; ils figureraient le mouvement même de la dialectique et de sa transformation, comme travail de division. De même, Derrida va tenter de montrer qu'en plusieurs lieux du texte marxien, ce que Marx nomme l'idéologie, la structure de l'idéologique, s'avère en fait difficile à circonscrire. Derrida souligne notamment que la position ou l'autoposition de la conscience effective (idéologique) est toujours conçue par Marx comme *secondaire* et *dérivée*, comme *résultant* de divisions et de rapports de force effectifs, d'une effectivité (*Wirklichkeit*) agonistique plus originaire, ce qui complique énormément, il faut bien l'avouer, le schéma hégélien conventionnel de la production de l'idéalité. L'idéologique étant toujours *dérivé*, il n'aurait pas d'origine pure. Il serait alors possible d'envisager que « l'idéologique » avait dû commencer dès le travail du *Wirken*, dès le premier travail, « avant la division du travail effective et persistera après la division du travail effective ». L'idéologique ne serait donc pas seulement « un concept homogène ou le concept d'une chose homogène » ; et on ne pourrait rêver « d'une abolition de l'idéologique, mais d'une transformation interminable de sa structure »<sup>60</sup>. Derrida précise alors qu'il est difficile, bien entendu, de soutenir cette idée très loin en s'appuyant de manière conséquente sur les textes de

---

<sup>58</sup> *Ibid.*, séance 9, feuillet 6.

<sup>59</sup> *Ibid.*, séance 9, feuillet 2.

<sup>60</sup> *Ibid.*, séance 9, feuillets 5-6.

Marx, puisque Marx pense *aussi* la division du travail comme un phénomène limité, fini, finissable : « anticipation eschato-téléologique très nette d'une société sans division du travail<sup>61</sup> ». Ce serait ici, selon Derrida, la dimension toujours hégélienne du projet, qui traverse la négativité et la division pour se rendre à une « réappropriation » finale. Il reste donc à « déchaîner » le texte de Marx.

Comme il l'avait fait deux ans auparavant à partir du motif *religieux*, Derrida souhaite tester les limites du champ de ce qu'on appelle « l'idéologie ». Mais, cette fois-ci, c'est le motif *sexuel* qui va lui fournir le levier de cette lecture déconstructrice. Comme nous l'avons vu, la question de la différence sexuelle, de la répartition des sexes dans la division du travail, celle du rôle des femmes dans la reproduction du socius, leur exclusion hors de l'institution philosophique et de l'enseignement de la philosophie au cours d'une longue histoire, la question de la famille et de l'économie sexuelle telle qu'elle est posée, ou plutôt évitée, par la philosophie et l'économie politique — toute cette thématique ou axiomatique sexuelle aura constitué un motif important du séminaire de 1974-1975. Le sexe, la différence sexuelle, auront donc été l'un de ses « sujets » ou de ses « thèmes ». Mais le sexe n'est-il, justement, qu'un « sujet » ou un « thème » parmi d'autres ? Et notamment quand on s'intéresse à l'organisation socio-économique générale, à l'économie politique, à l'éducation et à la division du travail ? La « division du travail », la *section*, sa distribution en *secteurs* professionnels, peut-elle être pensée sans référence à une certaine répartition des sexes — non seulement ce que l'on nomme traditionnellement la différence sexuelle (sous la forme de la dualité des sexes et des structures familiales, par exemple) mais plus généralement le sexe, la sexualité, la différence sexuelle *comme travail* et *comme division* ? Que se passe-t-il si l'on commence à penser la différence sexuelle comme travail, voire comme travail de la différence même, comme un travail-limite qui ne serait plus simplement réductible à l'économie reproductive et au développement dialectique qui en dépend ? Et pourquoi ces questions

---

<sup>61</sup> *Ibid.*



ne sont-elles pas plus centrales dans un corpus qui souhaite rendre compte de ladite « reproduction » du corps socio-économique ?

Même si elles ne sont pas toujours explicitement posées par Derrida, toutes ces questions *travaillent*, justement, la lecture déclôturante de Marx qu'il propose au cours de cette dernière séance. Cette lecture se concentre sur les difficultés liées au concept de division du travail effective ou réelle (*wirklich*), c'est-à-dire la division entre travail matériel et travail intellectuel (ou spirituel : *geistig*), celle qui produira l'idéologique « en tant que tel ». En effet, Derrida souligne que dans *L'idéologie allemande* la division du travail dite « effective » est en fait précédée d'une *autre* division du travail, plus « primitive » ou « originaire » : la division du travail dite « naturelle » (Marx utilise des guillemets<sup>62</sup>). Or, Marx nous dit que cette division du travail « n'est à l'origine (*ursprünglich*) pas autre chose que la division du travail dans l'acte sexuel<sup>63</sup> ». Derrida souligne l'étrangeté de la formule : *die Teilung der Arbeit im Geschlechtsakt...* Mais qu'est-ce donc que « l'acte sexuel comme travail<sup>64</sup> » ? S'agirait-il, selon Marx, de « l'acte sexuel » proprement dit — le coït — ou de tout le dispositif de la reproduction, la structure familiale hétérosexuelle et patriarcale, et la distribution de la différence sexuelle comme dualité des sexes ? Quoi qu'il en soit, Marx précise bien que cette première division du travail (sexuelle, familiale, naturelle) n'est *pas encore* la division du travail *effective* (*wirklich*), réelle, c'est-à-dire la division du travail qui produira *plus tard* une société de classes à

<sup>62</sup> *L'idéologie allemande*, *op. cit.*, p. 60. Toute cette axiomatique sexuelle est donc aussi indexée sur la distinction entre nature et culture, animalité et humanité — et suppose ainsi une pensée anthropocentrique de l'idéologique et de la division du travail « effective » (la seconde) comme « propre » de l'homme, neutralisant ainsi du même coup *les* différences sexuelles *et* animales. Malheureusement je ne peux pas insister là-dessus dans le contexte de cet article.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 60. Traduction modifiée. D'autres lectures notables de cette remarque saisissante (quoique fugace) issue de *L'idéologie allemande* — lectures toutes plus ou moins contemporaines, mais fort différentes de celle qu'en propose Derrida dans ce séminaire de 1974-1975 — peuvent être trouvées chez Davis, Angela (1971). « Women and Capitalism : Dialectics of Oppression and Liberation ». H. Parsons and J. Sommerville (eds.). *Marxism, Revolution, and Peace*. Amsterdam, Grüner, 1977 ; Goux, Jean-Joseph (1973). *Économie et symbolique*. Paris, Seuil, 1973 ; Wittig, Monique (1976). « The Category of Sex » [« La catégorie de sexe »]. *The Straight Mind and Other Essays*. Boston, Beacon Press, 1992 ; et Haraway, Donna (1983). « “Gender” for a Marxist Dictionary : The Sexual Politics of a Word ». *Simians, Cyborgs, and Women : The Reinvention of Nature*. New York, Routledge, 1991. J'espère comparer ces lectures de la DSDT (Différence-Sexuelle-Division-du-Travail) dans de futurs travaux.

<sup>64</sup> « GREPH. Le concept de l'idéologie chez les idéologues français », séance 9, feuillet 1.

travers la division entre travail matériel et travail spirituel, qui elle-même engendrera l'idéologique *comme tel*. Dans la division du travail sexuelle et familiale, « naturelle », il y aurait donc déjà travail, divisions, rapports de force et dialectique, *mais il n'y aurait pas encore d'idéologie*.

Malgré tout, si la « division du travail naturelle » (sexuelle) et la « division du travail effective » (*wirklich*) partagent le même *nom*, il faut bien rendre compte de ce partage. La *seconde* division ne devient « effective » qu'en se développant (*entwickelt*) à partir de la *première*. Ce développement (dit « naturel ») permettra enfin le passage — le « temps » d'un *Augenblick* — de la société *familiale* à la société proprement dite. Cependant, la *première* division, sexuelle, dite « originaire », ne peut pas *ne pas* se reproduire, se répéter par et dans la division du travail *seconde*, dite « effective » : c'est en effet l'essence de ladite « reproduction », qui présuppose ainsi du même coup une conception « reproductrice » de la famille, du sexe et de la sexualité<sup>65</sup>. Certes, les deux divisions du travail sont séparées par l'événement, l'instant de l'*Augenblick*, mais la division dite « naturelle » (sexuelle, familiale) reste requise par et dans la division du travail « effective » et l'organisation matérielle-idéologique de la société de classes. La division du travail sexuelle, dite « originaire », demeure. « L'origine » *demeure*, et avec elle la ou les division(s). Cela ne va pas sans problèmes : comment penser l'abolition d'une division du travail « originaire » ? Marx pose-t-il cette question, ou au contraire l'écarte-t-il en tentant de contenir la division sexuelle dans la naturalité de l'origine ? Y aurait-il alors une sorte de division ou de divisibilité originaire, irrémissible, de différence non dépassable, non relevable ? Mais quelle serait alors sa forme, en termes de « travail » ? Quoi qu'il en soit, cela implique aussi que les deux divisions du travail puissent et doivent se contaminer l'une l'autre, et que la division du travail « effective » et les appareils idéologiques (par exemple l'Église, l'École, l'État, etc.) présupposent toujours l'autre division, plus « originaire », la sexuelle (familiale ou « naturelle »), ainsi que les

---

<sup>65</sup> Voir aussi Althusser, « Idéologie et appareils idéologiques d'État », *op. cit.*, p. 282.

différences et les rapports de force effectifs qui la sous-tendent — et qui tendent du même coup à contaminer l'ensemble des rapports socio-politiques. Les divisions de classes et la formation (*Bildung*) idéologique (ou l'imagination, *Einbildung*) trouvent leur origine dans la division du travail « effective », qui n'est elle-même qu'un développement des divisions dites « naturelles » — et en premier lieu de l'« acte sexuel » (qui serait ainsi le « premier » *travail*, le « premier » *Arbeit* et le *Wirken* « originaire »). La division du travail *effective* (la seconde) est donc toujours-déjà sexuée, ou sexuante : elle est *marquée sexuellement*. Elle garde un lien indéfectible à la division sexuelle du travail, qui est définie comme son origine, et aux rapports de force sous-jacents.

Il devient dès lors impossible de limiter la division sexuelle à la sphère privée ou familiale : la différence sexuelle doit affecter tout travail à l'origine, dès l'origine, et affecte du même coup la division du travail, la production idéologique, et l'organisation de la société dans son ensemble. Et pourtant, ici encore, la critique marxiste de l'idéologie tend à escamoter la structure familiale et la différence sexuelle, en reproduisant une distinction privé/public (nature/culture, famille/société) qui n'est pas elle-même pensée comme idéologique. Selon Marx, l'idéologie « en tant que tel » ne serait pas encore apparu avec la division du travail sexuelle originaire et la structure familiale hétéro-patriarcale. Dans *L'idéologie allemande*, la division du travail « naturelle » (et, donc, sexuelle) ne relève pas de la division du travail « effective », ni ne relève de l'idéologique, puisqu'elle précède l'émergence de l'idéologie (et de la société) « comme telle ». Derrida voit donc chez Marx un problème *analogue* à celui que posait, chez Althusser, le maintien de la distinction entre, *d'une part*, l'Appareil Idéologique d'État « Famille » et, *d'autre part*, l'Appareil Idéologique d'État dominant « École » (ou « Église ») — une distinction qui tend à « épouser » et à reproduire l'opposition privé/public (sous la forme famille/société, ou nature/culture) que l'on retrouve chez Hegel, ainsi que chez tous les philosophes et économistes classiques (non marxistes) précités.

Malgré tout, l'hypothèse d'une division du travail sexuelle « à l'origine » a des implications virtuellement illimitées, car elles affectent tout le système théorique qui l'héberge. La division du travail sexuelle, dite « originaire », est-elle localisable d'un point de vue théorique ou empirico-historique ? Est-elle simplement « naturelle » ou déjà « culturelle » ? Est-elle même seulement ou proprement « humaine » ? Où commence, où finit-elle ? Est-elle simplement réductible à la dualité des sexes, à la famille hétérosexuelle dans sa fonction reproductrice ? En effet, Derrida suggère que la description anthropologique sur laquelle se fonde l'analyse de Marx procède d'une hypostase de la cellule familiale. Car si l'on admet que ce que Marx appelle « division du travail sexuelle » présuppose déjà une certaine *stabilisation* des rapports de force « à l'origine », une certaine singularisation et définition neutralisante des différences (« originaires » ou « pré-originaires »), alors toutes les limites se mettent à trembler, à commencer par « l'origine ». La question même de l'origine, de l'essence et des limites de ce qu'on appelle « travail » (et de « l'acte sexuel » comme travail) doit être posée, et avec elle celle des limites de la dialectique et du procès idéologique qui l'accompagne.<sup>66</sup> Du même coup, toute la structure théorique du système reproductif décrit par Marx s'en voit affectée. Puisque les divisions de classes, la division du travail, la production de l'idéologie présupposent la division sexuelle et les rapports de force effectifs qui la sous-tendent, cela signifie qu'il ne peut y avoir de discours neutre, non idéologique, au sujet de la différence sexuelle. Aucun discours, aucune lecture ne peut prétendre à la neutralité à ce sujet. La différence sexuelle n'est donc pas un simple « sujet » ou « objet » de discours. Le discours ne peut prétendre la stabiliser, en énoncer la vérité sur le mode

---

<sup>66</sup> Environ deux ans plus tard, dans le séminaire « Théorie et pratique » (1976-1977), Derrida fera référence à toute cette analyse dans les termes suivants : « Or dans la mesure où la pratique sexuelle, en tant qu'elle engage, et engage un corps qui ne se résume pas aux sens dits théoriques, la vue et l'ouïe, opposés aux sens que Hegel appelle pratiques [...], dans la mesure, dis-je, où la pratique sexuelle n'est pas un exemple parmi d'autres, vous pressentez que la question du travail et de la division du travail, de la division sexuelle du travail dans la problématique marxiste, cet ensemble de questions que nous avons abordées ensemble il y a deux ans ici et que nous retrouverons encore, est bien un ensemble systématique et non localisable comme ensemble de questions particulières et dérivables. » Voir *Théorie et pratique, op. cit.*, p. 50. Dans cette édition, l'éditeur identifie le séminaire en question comme étant « L'art (Kant) ». Mais il s'agit bien sûr de celui dont nous parlons ici.

d'un discours ontologique sur la vérité de l'être, puisqu'un tel discours sera lui-même le produit (idéologique) des divisions du travail (sexuelle, effective) et des rapports de force agonistiques sous-jacents. Cela voudrait donc dire qu'il y aura toujours déjà eu des effets d'idéologisation, et ce dès le premier *Wirken*, dès la toute première division, même « naturelle », et avant la position de l'idéologique « comme tel ». Comme la division entre travail matériel et travail spirituel est elle-même l'effet de divisions agonistiques (sexuelles, corporelles) préalables, il y aura donc déjà eu *effets* de spiritualisation, d'idéalisation et d'idéologisation avant la division du travail *effective*, et avant la position de l'idéologique comme tel, comme conscience. Ces effets résultent du travail, dans sa dimension originellement divisée et agonistique (sexuelle, naturelle, corporelle, matériel, spirituel, etc.), comme irréductiblement conflictuel : « le spirituel et son “illusion” ou “imaginaire” autonome sont des effets irréductibles du travail<sup>67</sup> ». Le travail se divise dès l'origine, et ce faisant s'imaginer, se fantasmer. Il y aurait ainsi des effets idéologiques, une « idéalité leurrée non consciente », avant la position de l'idéologie *comme telle*. Comme l'écrit Derrida,

l'effet idéologique (détachement, autonomisation, position d'autonomie leurrée, etc.) appartient déjà à la structure de l'idéalité comme telle et en général. [...] Cela voudrait dire qu'avant la conscience idéologique ou la représentation idéologique, il y a une idéalité leurrée non consciente. Que Marx l'ait reliée à la famille et à la division du travail naturelle dans l'acte sexuel, qu'il ait lié l'idéologique pré-conscient à la différence sexuelle, voilà qui pour le coup peut paraître beaucoup plus inédit et singulier. Bien sûr, Hegel aussi a lié l'idéalisation à la différence et à la différence sexuelle mais il n'a pas — semble-t-il — comme Marx inscrit le leurre irréductible dans le procès d'idéalisation. Il n'a pas soustrait la phantasmatisation, de façon irréductible et structurelle, au mouvement de la vérité et de la présence ou de la conscience de soi, comme Marx *tel du moins que je le lis ici*.<sup>68</sup>

<sup>67</sup> « GREPH. Le concept de l'idéologie chez les idéologues français », séance 9, feuillet 6.

<sup>68</sup> *Ibid.*, séance 9, feuillet 9. Je souligne.

Derrida propose ainsi de penser l'idéologique dans la perspective psychanalytique du phantasme, de l'imaginaire (*Einbilden*) comme « phantasmatisation ». Puisqu'ici sexe et sexualité sont pensés comme travail et comme division « originaires » (comme *Wirken*, travail effectif) il devient difficile de leur assigner une origine et une fin. L'acte sexuel (*Geschlechtsakt*) se dédouble, se répète et se divise dans le mouvement dialectique, dans la séduction de l'idéologique qui en est le produit, le traduit. « Première » division du travail, la division sexuelle se voit traduite dans la conscience, conscientisée, et avec elle les rapports de force, les luttes qui la sous-tendent. Mais du même coup, elle devient la condition de l'idéalité comme de l'idéologique — de la vérité effective comme effet de leurre, qui résulte de l'économie conflictuelle du procès dialectique, dont « l'origine » serait la différence sexuelle comme travail. Derrida propose ainsi de penser le procès idéologique comme l'effet d'économies psychosexuelles, effet de sexe, du sexe ou des sexes, de la différence sexuelle ou des divisions sexuelles telles qu'elles s'écrivent, se lisent, se traduisent à travers le procès dialectique. Puisqu'on ne peut penser ce procès dialectique sans les divisions du travail successives (sexuelle, naturelle, puis effective, sociale) et les conflits qui les sous-tendent, qui se traduisent et se trahissent à travers le procès spirituel-idéologique, cela veut donc dire que le « comme tel » de la division du travail, y compris la division originaire (sexuelle), reste toujours partiellement inaccessible à la présence consciente, « voilé » par l'« idéalité leurrée » dont il est « l'origine ». Travail d'origine, à l'origine : le travail est travaillé dès l'origine, travaillé-divisé par la division du travail sexuelle, les rapports de force et effets de leurre qu'elle suppose. Tout cela implique du même coup une prise en compte du caractère essentiellement *dynamique* de la différence (sexuelle), de son mouvement comme différentiel de forces, comme « différence agonistique » — sans possibilité de la *réduire*, ni elle, ni tout « le procès idéologique » qui en dépend, à une simple « reproduction », à une simple contradiction ou opposition duale, bref, à un simple « moment » du développement dialectique orienté par la relève de l'*Aufhebung*, comme s'efforce de le

faire le discours philosophique (ontologique) sous sa forme hégélienne ou marxiste-matérialiste.<sup>69</sup>

<sup>69</sup> Les conséquences de cette dé-limitation de la critique marxiste de l'idéologie sous l'effet de la différenciation sexuelle sont massives. Il est impossible d'en rendre compte de manière exhaustive. Elles ont de multiples implications, à la fois théoriques et pratiques, que je vais tenter de schématiser en deux temps. (1) Bien sûr, *premièrement*, la prise en compte de la différence sexuelle exige une critique féministe du discours marxiste en général, et de la logique de la « reproduction » telle qu'elle reste pensée de manière largement non sexuelle. Notamment, le maintien (même théorique ou critique) de la distinction Famille/Société, ou Famille/École, présuppose une certaine division du travail (et une répartition des responsabilités juridiques) quant à l'éducation des enfants, la définition de la sexualité et la distribution des sexes, l'économie pulsionnelle et psychique, etc. Cette séparation, tant qu'elle reste non interrogée, suppose le maintien d'un certain « propre » familial, d'un droit de propriété (un droit *privé*, qu'il soit conçu comme naturel ou institué) du père de famille (le *maître* de maison) sur les membres de sa famille (femmes et enfants) — tout en supposant, *inversement*, la *déssexualisation* des autres appareils idéologiques (à commencer par l'appareil « dominant », l'École, représenté par « le maître »). Le discours sur l'idéologie (même le plus critique, celui d'Althusser par exemple) fonctionne donc en *déssexualisant* le pouvoir, ou la puissance publique, et en effaçant des AIE « publics » les traces de la différence sexuelle et leurs puissances déstabilisatrices. C'est d'autant plus problématique que chez Althusser, la structure familiale est conçue comme la basse continue, le trait d'union qui survit au passage de l'AIE-Église à l'AIE-École — et qui, en tant que tel, reste non interrogé... (2) Cependant, et *deuxièmement* : puisque le travail de la différence sexuelle est dit « originaire », puisqu'elle précède tout discours établi en son nom, puisqu'elle reste irréductible à toute ontologie, à tout dualisme, puisqu'elle vient déstabiliser la position et les limites du discours philosophique (et donc de l'idéologie *et* de sa critique), ce vers quoi Derrida fait signe ici n'est donc pas simplement réductible à une critique « féministe » de la « reproduction » (en tout cas pas dans le sens « conventionnel » du terme « féministe »). Il s'agit d'interroger *toutes les limites* (théoriques et pratiques) qui déterminent le champ et les institutions socio-économico-politiques, et continuent à en téléguider la critique. En effet, c'est toute l'organisation de la société qui se pense, se présente, se re-présente en tentant de neutraliser ou d'arraisonner la puissance traversante, la force disséminatrice de la différenciation sexuelle telle qu'elle excède le champ dit « familial » et la dualité des sexes. Le discours traditionnel sur l'idéologie, y compris sous sa forme critique-marxiste, contribue à cet effort d'arraisonnement en reproduisant les catégories Famille/École, Nature/Culture, etc., et surtout en tentant de contenir le « fétiche » ou l'« idéologie » sous la forme d'un objet identifiable, disponible à un discours scientifique, circonscriptible dans les limites d'un phénomène délimité, fini, et virtuellement dépassable. Par comparaison, afin de souligner l'*interpénétration* ou l'*intersection* irréductible des problématiques sexuelle, socio-économique, et idéologique à travers la différenciation sexuelle (comme *travail* et *division du travail* « originaires »), Derrida désigne au contraire ce qu'il nomme « l'organisation idéologico-sexuelle » du *socius*, qui régit notamment l'éducation, la formation et l'inculcation des « jeunes gens bourgeois » (à commencer par le philosophe, le jeune *homme*), y compris tous les aspects psychosexuels. Cela devrait aussi nous pousser à interroger les limites du concept même de « famille », ce que Derrida aura fait dans son séminaire « La famille de Hegel » (1971-1972), et dans *Glas*. La lutte des classes, s'il y en a, est déjà une lutte inter- et/ou intra-familiale, troublant donc la frontière public/privé ; cette lutte comprend en elle une dimension familiale-sexuelle ayant trait à la préservation ou à la conservation d'une dominance de certaines familles, certaines « souches » (« les miens ») sur les autres. Cette dimension *économique*, dans le sens de *oïkos* (maison, foyer, famille), suppose donc aussi le fantasme d'une reproduction « raciale » de la société, de son corps et de son propre comme de son origine (*radix* ou *genus*). Il s'agirait donc, en termes plus généraux, d'interroger la logique du « propre » partout où elle détermine une économie politique du « corps propre » — un corps toujours divisé, hétérogène, *sexué*, donc, mais qui reste pensé par les auteurs que Derrida lit dans ce séminaire (marxistes *et* non marxistes) sous la forme exclusive de la « reproduction ». C'est donc toute une ontologie (de la production/reproduction, de la sexualité reproductrice, du retour du même et de la pensée du propre) qui se voit ici délimitée et débordée, et que Derrida cible, parfois explicitement, parfois plus implicitement, dans le séminaire — et la différenciation sexuelle, la frappe du *Geschlecht*, qui à la fois unit et sépare (ici, ledit *Geschlechtsakt*) en est un point d'entrée privilégié. La réduction ontologique de la différenciation sexuelle (sous la forme d'une opposition dialectique, d'une réduction dualiste biologisante ou naturalisante, ou d'une « production » performative comme *gender*) est un mode privilégié d'appropriation de la différence de l'autre sous la forme du *corps propre*, et donc une cible tout aussi privilégiée de la pratique déconstructrice. Je renvoie par exemple à l'édition récente, par Geoffrey Bennington, Katie Chenoweth, et Rodrigo Therezo, de Derrida, Jacques. *Geschlecht III. Sexe, race, nation, humanité*. Paris, Seuil, 2018.

Notons que cette pensée déconstructrice du « corps propre » suppose ainsi l'*intersection*, la co-implication irréductible de « catégories » telles que « sexe », « race », « culture », ou « classe » (et, au-delà de celles-ci, de tout « secteur » où se jouerait l'économie comme économie du « propre ») ; mais elle suppose aussi la déconstruction de ces catégories en vertu d'une loi de contamination différencielle plus originaire et plus puissante que la logique intercatégorielle ou intersectorielle. Se

Ainsi, comme l'écrit Derrida toujours dans la même séance :

Lier le procès idéologique — avant même sa conscience et son effectivité — à la différence sexuelle, c'est non seulement impliquer que la phantasmatisation (l'*Einbildung*) n'est pas une imagination du type classique de la représentation consciente en marche vers la vérité, mais c'est la lier à une différence de force dans des rapports de domination et dans un espace de contradiction, ou en tout cas de différence agonistique. Déjà dans ce qu'il [Marx] appelle la division du travail naturelle (division du travail sexuelle, etc.), la division du travail se fait en fonction de différences de forces (par exemple *Körperkraft*). L'idéalité, en tant que liée à une lutte mettant en jeu des forces et visant à la maîtrise, devient elle-même, *est* elle-même un pouvoir tendant à la domination (d'où d'ailleurs la difficulté à distinguer entre le matériel et le spirituel : une technique est déjà une idéalité, etc....) si bien qu'on ne peut pas penser le procès idéologique sans lutte pour la puissance, sans tendance de l'idéologie à devenir dominante (la dominance n'est pas un caractère qui survient à l'idéologie, c'est sa loi tendancielle) et sans rapport à la différence sexuelle qui est sinon l'origine réelle du moins le point zéro à partir duquel on peut penser quelque chose comme la division du travail et l'idéologie. Dans ces conditions, tout ce que Marx dira dans les pages suivantes sur le rapport entre l'idéologie effective et les contradictions dans les rapports de force économiques doit avoir, au moins en principe, un lien essentiel, jamais rompu, avec la différence sexuelle, avec l'origine structurelle du travail et de la division du travail.<sup>70</sup>

En ouvrant la possibilité de saisir l'idéologique comme effet de phantasmatisation (de type sexuel, donc), le texte de Marx, *tel que lu ici par Derrida*, aurait donc ouvert la voie à la pensée d'une différence agonistique, « originaire » avant l'origine, un différentiel de forces supposant frayage, répression et refoulement, effets d'idéalité leurrée, de fantasme ou de fabularité consciente-inconsciente, qui signalent du même coup un certain *secret* de l'idéologique. La possibilité de cette violence à la fois limite et ouvre le champ de la lecture — un champ sexuel, donc, et une lecture sexuée. Il faudrait lier tout

---

dessinerait ainsi une lecture déconstructrice du phénomène de l'« intersectionnalité ». J'espère explorer cette piste dans de futurs travaux.

<sup>70</sup> *Ibid.*, séance 9, feuillets 9-10. Dans toute cette section du séminaire, Derrida tape « DT » pour « division du travail ».



ceci à ce que Derrida écrira bien plus tard dans « Fourmis » au sujet de la différence sexuelle comme fable, comme fabuleuse ou fabulaire, et sur le caractère irréductiblement sexué de la lecture :

Si la différence sexuelle est toujours *lue*, elle est aussi *lisante*, c'est-à-dire qu'elle est lue, comme différence sexuelle, *dans* et *par* la différence sexuelle, à travers elle [...]. Double génitif de l'expression « lecture de la différence sexuelle ». Cela signifie qu'il n'y a pas de lecture asexuelle, asexuée ou métasexuée de la différence sexuelle puisque celle-ci est à la fois lue et lisante. [...] elle lit, la différence sexuelle, autant qu'elle est lue, il n'y a pas de lecture asexuée ou métasexuelle.<sup>71</sup>

La différence sexuelle (lisante et lue) espace donc le discours ontologique, espace le présent, et le temps, le temps de la lecture : « il n'y a pas de rendez-vous sans l'espace du contretemps, sans l'espacement du contretemps, et pas de contretemps sans différence sexuelle, comme si la différence sexuelle était le contretemps même<sup>72</sup> ». La différence sexuelle espace le présent et le propre, impose le contretemps d'une lecture transformatrice. Rendez-vous à peine manqués. Et la vérité philosophique serait un tel « rendez-vous ». Le contretemps d'une différence (sexuelle) peut et doit alors être pensé comme la structure même du philosophique, du discours sur la vérité de l'être, comme ce qui *à la fois* permet sa position comme discours ontologique *et* trahit sa dislocation interne, son inadéquation et sa déconstructibilité structurelles, ouvrant ainsi la

<sup>71</sup> Derrida, Jacques. « Fourmis ». Mara Negrón (ed.). *Lectures de la différence sexuelle*. Paris, Des Femmes, 1994, pp. 86-87. Dans le même recueil, Hélène Cixous rebaptise la Différence Sexuelle « D.S. ».

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 80. Ce contretemps et cet espacement sont aussi la marque d'une différence sexuelle qui ne s'appartient jamais en propre. Pour un déploiement vertigineux de motifs « sexuels » que je ne peux malheureusement pas explorer ici, mais dont les traces s'offrent pourtant déjà à une lecture disséminatrice (peut-être, et certainement, malgré « moi »), je renvoie à l'essai « séminal » de Peggy Kamuf, « Derrida and Gender : The Other Sexual Difference », *op. cit.* — notamment p. 88 : « That probability is even a certainty if one takes as seriously as one should *dissemination* as Derrida has described it and which he understands to be at work in every text as its possibility, that is, the possibility of its coming to find a reader. This term can still be heard in its so-called sexual (that is, genital) sense : a dis-semination, where the prefix has a privative value. It would be a non-semination, a non-generative non-reproduction of the seed and the semen, which is the masculine essence. But the word has not just a privative sense, because it also says *dissemination*, the scattering of the semantic or semiotic value of signs. Between these levels, between the body of signs and the genitally sexed body, the act of semination is itself dis-seminated, meaning it does not reproduce itself, no "itself" can reproduce itself. » — Et plus loin elle écrit, la différence sexuelle, elle s'écrit : « Sexual difference divides — itself. It thus divides its proper meaning and this division inscribes (itself as) a text » (p. 102).

possibilité d'une lecture transformatrice de ce discours et de tout le système reproductif qu'il prétend organiser.

On retrouve ainsi le thème de la lecture comme missive, transformatrice — un « thème » que nous n'avons bien sûr jamais quitté. Il s'agit d'une lecture « déchaînée » de Marx, que Derrida souhaite associer (ou accoupler) dans le séminaire de 1974-1975, de manière certes violente et anachronique, mais productrice et émancipatrice, à une certaine problématique freudienne : « déchaîner » le texte, c'est « l'articuler avec une problématique elle-même compliquée de type psychanalytique articulant la question de l'idéologie sur celle du phantasme, de l'inconscient, etc.<sup>73</sup> » Avec Marx et sa pensée de « l'idéologique », un « garde-fou » a sauté. Marx nous autorise à interroger une limite, « celle de la vérité ou du sens caché dans un texte offert à une lecture simplement théorique ou observatrice »<sup>74</sup>. La vérité se voit prise dans la promesse d'une lecture à venir, promesse d'émancipation, d'une transformation émancipatrice qui interdit de réduire la vérité à un « dévoilement » ou à une simple « explicitation »<sup>75</sup>. Et ce qui fait cela à la vérité, c'est précisément le *texte* — ce que Derrida nomme « le texte-Marx » :

Le texte de Marx, le texte-Marx a contribué à cet ébranlement qui nous a permis — avec Freud aussi bien, Nietzsche et quelques autres qui sont comme ceux-là des effets autant que des auteurs — de pratiquer des

<sup>73</sup> « GREPH. Le concept de l'idéologie chez les idéologues français », séance 9, feuillet 10.

<sup>74</sup> *Ibid.* En dépit des réticences qu'il exprima tout au long de sa vie quant au *concept* d'idéologie, Derrida y fait référence dans un séminaire de 1994-1995, qui donna lieu en avril 1997 à une conférence. Voir Derrida, Jacques. *Histoire du mensonge. Prolégomènes*. Paris, Galilée, 2012, p. 97 : « Malgré son obscurité fondamentale, malgré les limites philosophiques ou théoriques, voire politiques des discours qui l'ont parfois mis en oeuvre, ce concept d'idéologie marque bien un *site*, la *place* de ce que nous cherchons ici à déterminer. Même si cette détermination reste une sorte de topologie négative, elle est précieuse. Elle nous porte plus loin, au-delà de la conscience et de la connaissance intentionnelle, du moins dans la plénitude de sa présence ou de son identité à soi : vers un lieu de non-vérité qui n'est ni celui de l'erreur, de l'ignorance, de l'illusion, ni celui du mensonge ou du mensonge à soi. L'idéologie, au sens marxiste, n'est en principe rien de tout cela. Même si le mot et le concept d'idéologie risquent de rester encore inscrits dans l'espace qu'ils excèdent, il ne fait aucun doute qu'ils pointent vers le lieu de cette problématique à venir — et qui ne serait fondée en sa racine ni dans une vérité de révélation biblique ni dans un concept philosophique de la vérité. » Notons que cette conférence s'ouvre et se ferme sur une réflexion portant sur le phantasme et la fable, quant à leur statut et leur rapport à la vérité. Par exemple, p. 9 : « Pas plus que le mythe, la fable ou le phantasme ne sont sans doute des vérités ou des énoncés vrais comme tels. Mais ce ne sont pas davantage des erreurs, des tromperies, des faux témoignages ou des parjures. »

<sup>75</sup> « GREPH. Le concept de l'idéologie chez les idéologues français », séance 9, feuillet 11.

lectures transformatrices, impliquant des interventions militantes et actives, écrivant un autre texte en lisant, etc.<sup>76</sup>

Cette prise en compte du texte bouleverse la pensée de l'idéologie, y compris sous sa forme « critique », et le rapport de la philosophie à son inscription matérielle, mais également à l'enseignement comme pratique enseignante : la pratique du lecteur, du répétiteur, non seulement « reproduit », « imprime » et « réprime », mais doit aussi conduire ou reconduire la possibilité de l'interprétation transformatrice et de la lecture disséminatrice, la dissémination comme possibilité de la lecture. C'est que la lecture est d'avance confiée à l'autre. Dans la lecture, l'idéologique n'est plus simplement expression (*Ausdruck*) ou émanation (*Ausfluß*) d'une source (pratique ou matérielle) préexistante : le médium traduit, est déjà écriture, en route, à lire. De même, l'enseignement n'est plus, ne doit plus être conçu comme simple répétition et reproduction, « fût-ce du texte le plus révolutionnaire, fût-ce du texte-Marx<sup>77</sup> ». Derrida ne pourrait pas être plus clair : la lecture révolutionne la révolution. La lecture, c'est l'avenir.

Avons-nous quitté l'archive ? Celle de Derrida, ou celle de Marx ? Si l'on tient compte de ce qui est dit là de la lecture, du « texte-Marx » et de sa force auto-déconstructrice, alors nous sommes en plein dedans, au-dedans de l'archive — dans ce qu'elle ouvre de lectures, autant d'« esprits de Marx ». Mais si nous sommes dans l'archive, nous sommes aussi tout près de la mort. Jamais la mort « comme telle », certes, mais la mort tout de même — celle que la lecture annonce en ouvrant à l'avenir : la mort dont l'événement libère les possibilités du texte, engendrant, avec celui-ci mais contre lui, tout contre lui, de nouvelles possibilités, des possibilités impossibles. La lecture fait avec la mort — elle suppose un « meurtre » — mais ce faisant elle confère au texte une puissance inouïe, la force d'une propulsion réanimatrice qui ravive les

---

<sup>76</sup> *Ibid.*, séance 9, feuillet 10.

<sup>77</sup> *Ibid.*

traces au nom d'une vie plus vivante que la vie, une sur-vie au-delà de la vie. Une autre, en somme, la même en revenante. Il y va donc déjà du spectre, avant les *Spectres* :

Quel esprit marxiste, donc ? Il est facile d'imaginer pourquoi nous ne ferons pas plaisir aux marxistes, ni encore moins à tous les autres, en insistant ainsi sur *l'esprit du marxisme*, surtout si nous laissons entendre que nous entendons entendre *esprits* au pluriel et au sens de spectres, de spectres intempestifs qu'il ne faut pas chasser mais trier, critiquer, garder près de soi et laisser revenir. Et bien sûr, le principe de sélectivité qui devra guider et hiérarchiser entre les « esprits », nous ne devons jamais nous dissimuler qu'il exclura fatalement à son tour. Il anéantira même, en veillant (sur) ces ancêtres plutôt que (sur) tels autres. À ce moment plutôt qu'à tel autre. Par oubli (coupable ou innocent, peu importe ici), par forclusion ou meurtre, cette veillée même engendrera de nouveaux fantômes. Elle le fera en choisissant déjà parmi des fantômes, les siens parmi les siens, donc en tuant des morts : loi de la finitude, loi de la décision et de la responsabilité pour des existences finies, les seuls vivants-mortels pour lesquels une décision, un choix, une responsabilité aient un sens, et un sens qui devra faire l'épreuve de l'indécidable.<sup>78</sup>

---

**Thomas Clément MERCIER** est chercheur affilié FONDECYT à l'Université Adolfo Ibañez (Santiago, Chili), Département de Philosophie (thomas.clement.mercier@gmail.com)

---

<sup>78</sup> *Spectres de Marx, op. cit.*, p. 144.