



## L'écriture, le trauma et la chair



Fred Poché \*  
Université Catholique de l'Ouest  
Angers, Francia

Para citar este artículo: Poché, Fred. «L'écriture, le trauma et la chair». *Franciscanum* 177, Vol. 64 (2022): 1-20.

«L'ennui c'est qu'il y ait des corps et plus encore des sexes»<sup>1</sup>.  
L. Althusser

«La circoncision, je n'ai jamais parlé que de ça»<sup>2</sup>.  
J. Derrida

### Résumé

La présente contribution propose d'étudier la façon dont s'articulent l'histoire singulière d'un philosophe et sa pensée, en nous arrêtant, plus particulièrement, sur deux auteurs d'envergure : Louis Althusser et Jacques Derrida. Ceux-ci, en effet, évoqueront, dans leur autobiographie, des blessures personnelles, voire des traumatismes. À de nombreuses reprises, le premier fut hospitalisé en psychiatrie et le second aborda, très fréquemment, la question la circoncision. Dans la présente étude, il s'agira, en premier lieu, d'appréhender l'articulation entre le *nom* et le *processus de subjectivation* au regard de ces deux philosophes d'origine algérienne. Ensuite, l'on s'efforcera de prendre au sérieux la question du *trauma* afin d'analyser ses effets sur leur pensée. Enfin, en s'appuyant sur leurs productions, l'on regardera dans quelle mesure le « réel » abordé par les deux philosophes fait écho à ce « réel » qui s'invita par effraction dans leur existence.

### Mots-clés

Déconstruction, idéologie, pensée, réel, trauma.

---

\* Doctor en filosofía por la Universidad París X-Nanterre, tiene un grado en filosofía por el Instituto Católico de París, un postgrado en Ciencias del lenguaje de la Sorbonne Nouvelle, así como la acreditación otorgada por la Universidad de Estrasburgo como supervisor de estudiantes de doctorado. Actualmente es profesor de filosofía contemporánea en la Facultad des Sciences Humaines et Sociale, de la Université catholique de l'Ouest, en Francia. Es miembro de RPpsy, «Recherches en Psychopathologie et psychanalyse», en Angers, Francia. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0441-2494>. Contacto: fred.poché@wanadoo.fr.

<sup>1</sup> L. Althusser, *L'avenir dure longtemps* (Paris: Stock/IMEC, 1992), 31.

<sup>2</sup> J. Derrida, «Circonfession», in *Jacques Derrida* par G. Bennington et Jacques Derrida (Paris: Seuil, 1999), 70.





## The writing, the trauma and the flesh

### Abstract

This contribution proposes to examine the connections between the singular story of a philosopher and his thought, focusing on two major authors: Louis Althusser and Jacques Derrida. Both, in fact, evoke, in their autobiography, personal injury, even trauma. The first was hospitalised several times in psychiatry and the second very frequently broached the question of circumcision. In this study, we will try to understand the articulation between the *name* and the *process of subjectivation* with regard to these two philosophers. Then, we will take seriously the issue of *trauma* and analyze its effects on the thought of these two authors. At last, we will study how the "real" approached by the two philosophers echoes, in some sens, this "real" which will broke into their existence.

### Keywords

Deconstruction, ideology, thought, reality, trauma.

## La escritura, el trauma y la carne

### Resumen

Esta contribución propone estudiar la forma en que se articula la historia singular de un filósofo y su pensamiento, centrándose más particularmente en dos grandes autores: Louis Althusser y Jacques Derrida. Estos, de hecho, evocarán, en su autobiografía, heridas personales, incluso traumas. En muchas ocasiones, el primero fue internado en psiquiatría y el segundo abordó, con mucha frecuencia, la cuestión de la circuncisión. En el presente estudio se tratará, en primer lugar, de comprender la articulación entre el nombre y el proceso de subjetivación respecto a estos dos filósofos de origen argelino. A continuación, intentaremos tomarnos en serio el tema del trauma para analizar sus efectos en su pensamiento. Finalmente, a partir de sus producciones, veremos hasta qué punto lo "real" abordado por los dos filósofos se hace eco de este "real" que irrumpió en su existencia.

### Palabras clave

Deconstrucción, ideología, pensamiento, realidad, trauma.

Comment s'articulent l'histoire singulière d'un philosophe et la pensée qu'il déploie dans l'espace public ? De quelle façon se tissent les fils de ses choix épistémologiques et ceux de son existence ? «La blessure qui avive la curiosité intellectuelle, souligne Michèle Bertrand dans *La pensée et le trauma*, entretient le besoin de savoir comme celui de maîtriser par la pensée une réalité qui nous échappe, cette blessure-là peut s'être à la longue cicatrisée. Il se peut que pour certains la satisfaction intellectuelle régie par le principe de plaisir ait pris le relais d'une activité de pensée née dans des conditions beaucoup plus





dramatiques, mettant hors-jeu le principe de plaisir<sup>3</sup>. Chez d'autres au contraire, l'œuvre attestera la présence toujours constante d'une inquiétude, pour ne pas dire une douleur, qui donne à l'urgence de penser une tout autre signification<sup>4</sup>. Selon la philosophe et psychanalyste, la pensée n'est, par conséquent, jamais gratuite. Même lorsqu'elle semble se déployer de la manière la plus ludique, elle a toujours pour tâche de résoudre un problème, celui de la possibilité de vivre<sup>5</sup>.

Habité par cette conviction, la présente contribution propose de repartir de deux auteurs majeurs de la pensée contemporaine : Louis Althusser (1918-1990) et Jacques Derrida (1930-2004)<sup>6</sup>. De manière différente, mais explicite, des blessures qui traversent leur philosophie et touchent au rapport entre le *corps*, l'*écriture* et la *pensée*. Le premier se trouvait empêtré dans l'histoire de son inscription au sein de l'ordre symbolique par le prénom d'un absent éminemment présent et le second ne cessait de commenter ou de tourner autour du thème de sa circoncision et, plus largement, celui de la coupure... Nés en Algérie à seulement quelques kilomètres de distance, ces deux philosophes effectueront un dialogue serré, stimulant et critique avec la psychanalyse<sup>7</sup>. Si leurs ouvrages s'appuient sur des traditions philosophiques différentes, ils manifestent indubitablement des points de contact. Et bien que leur amitié ne passât pas par le travail, Derrida, écrira *Spectre de Marx* (1993) comme une sorte d'hommage à son ami<sup>8</sup>.

La présente contribution ne vise pas à expliquer les œuvres de ces deux monuments de la pensée par leur vie, comme dans la psychocritique de Charles Mauron<sup>9</sup>. Elle ne cherche pas non plus à comprendre les auteurs mieux qu'ils ne se sont compris eux-mêmes, comme dans l'herméneutique romantique d'un Schleiermacher. Il s'agit plutôt d'appréhender la question du rapport au réel en soulignant l'articulation entre *corporéité* et *trauma* dans la production et l'écriture de la pensée philosophique. Dans un premier temps, je poserai l'articulation entre le nom et le processus de subjectivation<sup>10</sup> des deux auteurs. Ensuite, attentif à la question du *trauma* (τραύμα), je m'arrêterai sur l'expérience de la coupure et analyserai ses effets dans la pensée d'Althusser et de Derrida. Enfin, à l'aune de leurs

---

<sup>3</sup> Derrida interrogera cette notion dans La carte postale, A propos du rapport de Derrida à la psychanalyse, cf. P. Cabestan, «Spectres de Freud: Derrida et la psychanalyse», *Revue de Métaphysique et de Morale* 1, Vol. 53 (2007): 61-71. Lire également, R. Major, «Derrida, lecteur de Freud et de lacan», *Études françaises* 1-2, Vol. 38 (2002): 165-178.

<sup>4</sup> M. Bertrand, *La pensée et le trauma. Entre psychanalyse et philosophie* (Paris: L'Harmattan, 1990).

<sup>5</sup> M. Bertrand, *La pensée et le trauma*, 31.

<sup>6</sup> Sur le rapport entre les deux philosophes, cf. B. Peeters, *Derrida* (Paris: Flammarion, 2010), 182-194. Cf. également du même auteur: «Althusser et Derrida, politique et affection», consulté le 11 avril 2021, <https://www.imec-archives.com/papiers/benoit-peeters/>.

<sup>7</sup> É. Roudinesco, *Histoire de la psychanalyse en France* 2, 1925-1985 (Paris: Seuil, 1986), 384 et suivantes. Cf. également F. Bruschi, «Le sujet entre inconscient et idéologie. Althusser et la tentation du freudo-marxisme», *META. Research in Hermeneutics, Phenomenology and Practical Philosophy* 1. Vol. VI (2014): 288-319.

<sup>8</sup> E. Roudinesco, *De quoi demain... Dialogue* (Paris: Fayard/Galilée), 169.

<sup>9</sup> Selon ce critique littéraire, si l'inconscient s'exprime dans les songes et les rêveries, il doit certainement se manifester dans les œuvres littéraires.

<sup>10</sup> Formule que nous assumons, bien qu'elle ne consono pas avec la terminologie derridienne.





productions, je regarderai dans quelle mesure le réel se pose à nous comme «inassimilable» (Lacan).

### 1. Nom propre et identité

Dans *Ma vie et la psychanalyse*, Freud rapporte que ses parents étaient juifs et que lui-même l'était resté<sup>11</sup>. À sa naissance on l'appela: Sigismund Schlomo. Mais il n'emploiera jamais ce deuxième prénom qui correspondait à celui de son grand-père maternel décédé peu de temps avant sa naissance. Devenu étudiant en médecine, il adoptera presque systématiquement le prénom qui lui restera : Sigmund. Dans *L'Auto-analyse de Freud ou la découverte de la psychanalyse*, Didier Anzieu évoque plusieurs hypothèses à ce sujet, sans pour autant trancher la question<sup>12</sup>. Ainsi, peut-être que le père de la psychanalyse effectua cette transformation en souvenir de la période enfantine où on l'appelait «Sigi». Ou bien, tout simplement, cette coupure dans le prénom renvoyait-elle au «is» d'Israël, un autre prénom de son père. Une autre conjecture renvoie au fait qu'à l'époque, «Sigismund» rappelait les rois libéraux de Pologne ; ce qui donnait alors une connotation archaïque et prétentieuse à ce prénom. Par volonté «d'adaptation sociale» Freud aurait-il donc substitué une forme allemande plus courante ?

Pour les deux philosophes sur lesquels nous proposons de nous arrêter, une histoire se tisse autour du même phénomène.

Derrida, d'abord, se fit appeler Jackie durant les premières années de sa vie, et ce jusqu'à la période où il commença à publier. Le jeune homme trouvait, en effet, que son prénom ne sonnait pas comme celui d'un auteur. À l'instar de Freud, plutôt que d'en changer complètement, il décida, alors, d'en choisir un assez proche de celui qu'on lui avait donné et, comme le précisera son amie Hélène Cixous, très français, chrétien, simple. Par ce geste, le philosophe dira avoir sans doute effacé beaucoup de choses. Sur cette question, il rappellera à différentes occasions, les conditions dans lesquelles la communauté juive d'Algérie, dans les années trente, choisissait parfois des prénoms américains ; en l'occurrence, ceux de vedettes ou de héros de cinéma.

Derrida possède également un deuxième prénom, non inscrit à l'état civil : Élie. Les garçons juifs, en effet, se voient appelés par deux prénoms : «leur nom non juif, leur identité nationale civile et l'autre, dont parfois, comme c'était souvent le cas en Algérie, ils ne se serviront jamais. Certains, précise H. Cixous, peuvent même ne pas le connaître. Jackie s'appelle donc également Élie. Mais ce nom ne sera pas retenu dans l'état civil. Aussi, lorsqu'il en a assez de ce qui coupe, - cette fois-ci avec l'origine - c'est là que lui vient la figure du «marrane»<sup>13</sup>. Ce terme, on le sait, renvoie au Juif converti au catholicisme qui continuait à pratiquer en secret sa religion.

---

<sup>11</sup> S. Freud, *Ma vie et la psychanalyse, suivi de Psychanalyse et médecine*, traduit de l'allemand par Marie Bonaparte (Paris: Gallimard, 1950), 13.

<sup>12</sup> D. Anzieu, *L'auto-analyse de Freud et la découverte de la psychanalyse* (Paris: Puf, 1998).

<sup>13</sup> H. Cixous, *Portrait de Jacques Derrida en jeune Saint Juif*, 1991 (Paris: Galilée, 2001), 80.





Notre auteur se définissait donc comme une sorte de marrane de la culture catholique française. Il se comparera d'ailleurs à ces marranes qui ne se disent même pas Juifs dans le secret de leur cœur. Il soulignera pourtant qu'il n'aurait «jamais touché à son nom...»<sup>14</sup>. La question de l'appellation se retrouve chez Derrida également lorsqu'il aborde la question de la judéité. Le philosophe précisera à ce propos n'avoir jamais entendu le mot « juif » dans sa famille, même comme une désignation neutre et destinée à classer ; et encore moins comme un nom permettant d'identifier l'appartenance à une communauté sociale, ethnique ou religieuse. Il lui semblera l'avoir entendu à l'école d'El Biar déjà sémantiquement chargé par l'insulte et associé à une blessure, une injustice, un déni de droit ; mais jamais comme l'expression du droit d'appartenir à un groupe légitime. Avant d'y comprendre quoi que ce soit, le philosophe reçut ce mot comme un coup, comme une dénonciation, une délégitimation précédant tout droit<sup>15</sup>.

Cette question du *nom*, et corrélativement de l'*identité*, travaille constamment la pensée de Derrida. «Le nom, demande-t-il d'ailleurs, qu'appelle-on ainsi ? Qu'entend-on sous le nom de nom ? Et qu'arrive-t-il quand on donne un nom ? Que donne-t-on alors ? On n'offre pas une chose, on ne livre rien et pourtant quelque chose advient qui revient à donner, comme l'avait dit Plotin du Bien, ce qu'on n'a pas. Que se passe-t-il surtout quand il faut surnommer, re-nommant là où justement, le nom vient à manquer ?»<sup>16</sup>.

Incontestablement, l'histoire de son ami, Louis Althusser, entre en résonance avec ces questions<sup>17</sup>. À l'occasion du décès de l'auteur de *Pour Marx*, le penseur de la déconstruction déclarera, d'ailleurs : «... nous ne sommes jamais nous-mêmes que depuis ce lieu de résonance de l'autre»<sup>18</sup>. Pourtant, ce dit «lieu de résonance» revêt parfois la forme d'une camisole qui étouffe le sujet et l'empêche d'exister vraiment, de faire *sa* vie.

Dans *L'avenir dure longtemps*, ouvrage publié après le meurtre de son épouse, et dont il dira qu'il constitue sa *traumabiographie*<sup>19</sup>, Althusser donne des informations essentielles, lui aussi, sur l'attribution de son prénom. Dans sa jeunesse, sa mère très amoureuse d'un homme apprit, un jour, pendant la guerre, que celui-ci venait de décéder. Son frère qui lui

---

<sup>14</sup> J. Derrida, «Une folie doit veiller sur la pensée», entretien avec François Ewald, *Magazine Littéraire* 286 (1991), 20.

<sup>15</sup> J. Derrida, «Abraham, l'autre», *Judéités. Questions pour Jacques Derrida* (Paris: Galilée, 2003), 19.

<sup>16</sup> J. Derrida, «Prière d'insérer», in *Sauf le nom* (Paris: Galilée, 1993), 1. Cf. F. Poché, *Penser avec Jacques Derrida. Comprendre la déconstruction* (Lyon: Chronique sociale, 2007). Dans un autre écrit Derrida affirme: «Arraisonner, c'est demander des papiers d'identité, une origine et une destination. C'est prétendre reconnaître un nom propre. Comment nommer sans arraisonner ? Est-ce possible ?». *Glas I. Que reste-t-il du savoir absolu ?* (Paris: Denoël-Gonthier, 1981), 9.

<sup>17</sup> Selon François Dosse, Althusser «s'efforce de sortir d'un marxisme officiel post-stalinien, d'un héritage enfermé dans le dogme. Il cherche à complexifier le marxisme, en croisant sa lecture avec des sciences humaines en plein essor. Il s'agit donc de repenser le marxisme en le sortant des scories des régimes qui s'en réclament». F. Dosse, *Histoire du structuralisme. I. Le champ du signe, 1945-1966* (Paris: La Découverte, 1991), 359.

<sup>18</sup> J. Derrida, «Louis Althusser», *Chaque fois unique la fin du monde* (Paris: Galilée, 2003), 149.

<sup>19</sup> F. Gorog, «La mélancolie d'Althusser», *La clinique lacanienne* 1, Vol. 17 (2010): 111.





rapporta la triste nouvelle lui proposa, alors, spontanément de prendre la place de celui qui s'appelait «Louis» et donc de l'épouser<sup>20</sup>. «Ma mère, souligne Althusser à ce propos, m'a toujours caché les détails de cet horrible mariage, dont je ne puis évidemment détenir aucun souvenir personnel, mais dont ma tante, la jeune sœur de ma mère, m'a très longtemps après et maintes fois entretenu. Si ces récits tardifs m'ont tant frappé, ce n'est assurément pas sans raison : j'ai dû les revêtir d'une horreur bien à moi pour les inscrire dans la lignée répétitive d'autres chocs affectifs de la même tonalité et violence»<sup>21</sup>. Quelques jours après le mariage, le jeune époux repartit pour le front. Madame Althusser garda en elle un triple souvenir particulièrement atroce : celui d'avoir été violée par son mari, celui d'avoir vu dilapidées par celui-ci - en une soirée - toutes ses économies de jeune fille, et, enfin, le fait d'avoir été sommée d'abandonner immédiatement son métier d'institutrice afin de se consacrer à ses futurs enfants<sup>22</sup>.

Notre auteur souligne qu'avant sa mère, son père fréquentait une femme nommée Louise dont il fit sa maîtresse mais qu'il abandonna après son mariage (à lui). Personne, alors, ne devait prononcer son nom dans la famille.

Cette mère, poursuit le philosophe, associée à des souvenirs (rapportés eux aussi longtemps après), des épisodes d'une menace de mort précoce (évitée par miracle), allait devenir la mère souffrante, vouée à une douleur affichée et pleine de reproches, martyrisée à son domicile par son propre mari, toutes blessures ouvertes : masochiste mais pour cela aussi terriblement sadique, et à l'endroit de mon père qui avait pris la place de Louis (donc faisait partie de sa mort), et à mon endroit (puisqu'elle ne pouvait pas ne pas vouloir ma mort, comme ce Louis, qu'elle aimait, était mort). Devant cette douloureuse horreur, je devais sans cesse ressentir une immense angoisse sans fond, et la compulsion de me dévouer corps et âme pour elle, de me porter oblativement à son secours pour me sauver d'une culpabilité imaginaire et à sauver de son martyre et de son mari, et la conviction indéracinable que c'était là ma mission suprême et ma suprême raison de vivre<sup>23</sup>.

Notre philosophe fut donc appelé «Louis». Très longtemps, il eut son prénom en horreur, le trouvant trop court, d'une seule voyelle avec un i qui le blessait. Nous restons loin, ici, de l'univers rimbaldien : «I, pourpres, sang craché, rire des lèvres belles. Dans la colère ou les ivresses pénitentes»<sup>24</sup>. Plus fondamentalement, le philosophe déclare que ce prénom disait sans doute un peu trop «oui» à sa place, un «oui» au désir de sa mère, pas au sien. De même renvoyait-il à «lui», autrement dit, à ce pronom de la troisième personne qui le dépouillait de toute personnalité propre et renvoyait finalement à lui, ou plutôt à Louis celui

---

<sup>20</sup> On retrouve, bien sûr, cette pratique du Lévirat dans le Deutéronome 25, 5, 12.

<sup>21</sup> L. Althusser, *L'avenir dure longtemps*, 32.

<sup>22</sup> L. Althusser, *L'avenir dure longtemps*, 32.

<sup>23</sup> L. Althusser, *L'avenir dure longtemps*, 33.

<sup>24</sup> A. Rimbaud, «Voyelles», *Poésies* (Paris: Librairie Générale Française, 1972), 126.





que sa mère continuait secrètement à aimer<sup>25</sup>. Ce prénom voulu à la fois par son père et sa mère rendait la *nomination* insupportable<sup>26</sup>.

Quand elle me regardait, précisera-t-il longtemps plus tard, ce n'était sans doute pas moi qu'elle voyait, mais, derrière mon dos, à l'infini d'un ciel imaginaire à jamais marqué par la mort, *un autre, cet autre* Louis dont je portais le nom, mais que je n'étais pas, ce mort dans le ciel de Verdun et le pur ciel d'un passé toujours présent. J'étais ainsi comme traversé par son regard qui me survolait pour rejoindre dans le lointain de la mort le visage d'un Louis qui n'était pas moi, qui ne serait jamais moi. Je recompose ici ce que j'ai vécu et ce que j'en ai compris<sup>27</sup>.

Adolescent, Louis rêvera de porter le prénom de son filleul : Jacques : «C'est peut-être un peu trop jouer avec les phonèmes du signifiant – mais le J de Jacques était un jet (celui du sperme), l'*a* profond (Jacques) le même que celui de Charles, le prénom de mon père, le *ques* trop évidemment la *queue*, et le Jacques comme la Jacquerie, celui de la sourde révolte paysanne dont j'apprenais alors l'existence par mon grand-père»<sup>28</sup>.

Une autre scène rejoint pleinement l'importance du *nom*. Ce jour-là, Althusser se trouvait chez ses grands-parents. Non loin de leur maison, des voisins vivaient en famille. Une altercation violente entre le père et le fils effraya Madeleine, une petite fille appartenant à cette même famille. Alors qu'elle pleurait, le jeune Louis la prit dans ses bras pour la consoler : «Cette fois, j'avais eu encore très peur, mais comment dire, j'y avais trouvé une sorte de bonheur joyeux en prenant dans mes bras la toute petite Madeleine (le nom de ma grand-mère. Ah ! ces noms... Lacan a bien raison d'insister sur le rôle des "signifiants", après Freud parlant des hallucinations de *noms*)»<sup>29</sup>.

Il semble intéressant de souligner la corrélation entre la question de la *nomination* par autrui, ce que j'appelle, pour ma part, le sceau de l'autre, sa signature, et la théorie que développe Althusser, en 1970, dans son célèbre article : «Idéologie et appareils idéologiques

---

<sup>25</sup> La mère d'Althusser «avait eu aussi, à Alger, une unique amie jeune fille de son âge, aussi pure qu'elle, devenue médecin, mais brutalement arrachée à la vie par une tuberculose. Elle s'appelait de son prénom Georgette. Quand ma sœur naquit, tout naturellement ma mère lui donna le prénom de sa amie morte : Georgette. Un nouveau prénom de mort» L. Althusser, *L'avenir dure longtemps*, 44.

<sup>26</sup> L. Althusser, *L'avenir dure longtemps*, 34. Gérard Pommier, pour sa part, s'étonne qu'après une si longue analyse Althusser en soit resté à cette interprétation. Car «ce n'est pas Louis Althusser qui remplace le frère mort, selon le psychanalyste, mais Charles, son futur père ! Et seul le philosophe eut cette idée qu'un Louis naquit afin de remplacer l'autre : jamais sa mère ne lui confia rien de tel, et son père pas davantage». G. Pommier, *La mélancolie, vie et œuvre d'Althusser* (Paris: Flammarion, 2009), 58. Pourtant Althusser s'en explique très bien : «Ma mère m'aimait profondément mais ce n'est que beaucoup plus tard, à la lumière de mon analyse, que je compris comment. En face d'elle et hors d'elle je me sentais toujours accablé de ne pas exister par moi-même et pour moi-même. J'ai toujours eu le sentiment qu'il y avait eu mal donne, et que ce n'était pas vraiment moi qu'elle aimait ni même regardait». L. Althusser, *L'avenir dure longtemps*, 48.

<sup>27</sup> L. Althusser, *L'avenir dure longtemps*, 48. Cf. également G. Arce Ross, «L'homicide altruiste de Louis Althusser», *Cliniques méditerranéennes* 1, Vol. 67 (2003): 223.

<sup>28</sup> L. Althusser, *L'avenir dure longtemps*, 49.

<sup>29</sup> L. Althusser, *L'avenir dure longtemps*, 60.





d'État»<sup>30</sup>. Dans les limites de cette contribution, je ne puis, bien sûr, développer toute la réflexion du philosophe<sup>31</sup>. Il m'importe plutôt d'esquisser une lecture *symptomale*<sup>32</sup>, de mettre en relief ce que son texte ne dit pas directement mais qui pourtant se trouve là, visible, *a fortiori* après les éléments que l'on vient de souligner à propos du prénom. Dans son texte, le philosophe marxiste évoque l'ensemble des dispositifs, comme la famille, l'école, les médias ou la religion, qui, au sein d'une société façonnent les préférences et la manière d'agir des individus, afin de les adapter au système productif. Pour notre auteur, la reproduction du système constitue la fonction fondamentale de l'idéologie. Celle-ci contraint donc les individus à suivre les règles qui le gouvernement<sup>33</sup>. C'est le propre de l'idéologie que d'imposer subrepticement les évidences comme évidences, que nous ne pouvons pas ne pas reconnaître, et devant lesquelles nous avons l'inévitable et naturelle réaction de nous exclamer - à haute voix, ou dans le «silence de la conscience» - : «C'est évident ! c'est bien ça ! c'est bien vrai !». Dans cette réaction s'exerce la fonction de *reconnaissance* idéologique qui constitue l'une des deux fonctions de l'idéologie comme telle - son envers étant la fonction de *méconnaissance*<sup>34</sup>.

Dans «Idéologie et appareils idéologiques d'État», le philosophe s'efforce de montrer que nous sommes toujours déjà des sujets, et comme tels, pratiquons sans interruption des rituels de reconnaissance idéologique, qui nous garantissent notre caractéristique de sujets concrets, individuels et irremplaçables. Cependant, reconnaître que nous apparaissions comme des sujets et fonctionnons dans

les rituels de la vie quotidienne la plus élémentaire (la poignée de main, le fait de vous appeler par votre nom [justement le nom], le fait de savoir, même si je l'ignore, que vous «avez» un nom propre, qui vous fait reconnaître comme sujet unique, etc.) - cette reconnaissance nous donne seulement la «conscience» de notre pratique incessante (éternelle) de la reconnaissance idéologique, - mais elle ne nous donne nullement la connaissance (scientifique) du mécanisme de cette reconnaissance. Or c'est à cette connaissance qu'il faut en venir, si on veut, tout en parlant dans l'idéologie et du sein de l'idéologie, esquisser un discours qui tente de rompre avec l'idéologie pour risquer d'être le commencement d'un discours scientifique (sans sujet) sur l'idéologie<sup>35</sup>.

---

<sup>30</sup> L. Althusser, «Idéologie et appareils idéologiques d'État», *La Pensée* 151 (1970), repris dans *Positions* (Paris: Sociales, 1976), 79-137.

<sup>31</sup> Cf. P. Macherey, *Le sujet des normes* (Paris: éd. Amsterdam, 2014), 51 et suivantes. Bien sûr, la théorie de l'idéologie développée par Althusser ne se réduit pas à la question de l'interpellation. A ce sujet.

<sup>32</sup> Une lecture symptomale : «... d'un même mouvement, elle décèle l'indécélé dans le texte même qu'elle lit, et le rapport à un autre texte, présent d'une absence nécessaire dans le premier». L. Althusser, Étienne Balibar, *Lire le Capital I* (Paris: Maspero, 1968), 29-29.

<sup>33</sup> P. Ricœur, *L'idéologie et l'utopie*, trad. de l'américain par M. Revault D'Allonnes et J. Roman, 1986 (Paris: Seuil, 1997), 196.

<sup>34</sup> L. Althusser, «Idéologie et appareils idéologiques d'État», 124.

<sup>35</sup> L. Althusser, «Idéologie et appareils idéologiques d'État», 125.







L'idéologie ne cesse donc d'interpeller les individus en Sujet<sup>36</sup>. En d'autres termes, elle leur fait croire constamment qu'ils se révèlent comme les auteurs responsables de leurs idées et de leurs actes ; et qu'ils constituent alors les véritables acteurs de l'histoire<sup>37</sup>. Ainsi, selon Louis Althusser toute idéologie interpelle les individus concrets en sujets concrets, par le fonctionnement de la catégorie de sujet. Comme le montre bien Ricœur dans *L'idéologie et l'utopie*, ici l'«interpellation» se pose comme une allusion au concept théologique d'*appel*, d'être appelé par Dieu<sup>38</sup>. L'idéologie fonctionne de telle sorte qu'elle recrute des sujets parmi les individus, ou transforme les individus en sujets par cette opération que le philosophe appelle : l'*interpellation*. Cette interpellation peut se représenter sous le type même de la plus banale interpellation policière de tous les jours : «Eh, vous, là-bas !»<sup>39</sup>.

Pour le philosophe, un individu se révèle toujours-déjà sujet, avant même de naître. Notre auteur rappelle, ainsi, à la suite de Freud, l'importance du rituel idéologique qui entoure l'attente d'une naissance, d'un «heureux événement». Chacun sait qu'en règle générale, un enfant à naître est attendu. Il portera le Nom de son Père<sup>40</sup>, il recevra donc une identité et sera irremplaçable. «Avant de naître l'enfant est donc toujours-déjà sujet, assigné à l'être dans et par la configuration idéologique familiale spécifique dans laquelle il est "attendu" après avoir été conçu. Inutile de dire que cette configuration idéologique familiale est, dans son unicité, fortement structurée, et que c'est dans cette structure implacable (...) que l'ancien futur-sujet doit "trouver" sa place, c'est-à-dire "devenir" le sujet sexuel (garçon ou fille) qu'il est déjà par avance»<sup>41</sup>. Selon Althusser, la catégorie de « Sujet » appartient à la panoplie de l'idéologie dominante. Aussi, parler d'un individu comme d'un sujet, revient à affirmer de lui qu'il possède une *intériorité*, une *activité libre et autonome* au niveau de la pensée, comme sur le plan de l'action<sup>42</sup>. Or, à la suite de Marx l'on tend à penser que ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine l'être mais l'être social qui détermine leur conscience. Cela dit, plus radicalement encore, le philosophe marxiste questionne l'idée selon laquelle l'individu humain se verrait défini comme une pure intériorité, une liberté, ou même

---

<sup>36</sup> Déjà en 1966, dans un texte intitulé «Trois notes sur une théorie des discours», Althusser affirme que c'est l'idéologie qui assure la fonction de désigner le sujet qui doit tenir une place bien précise dans la division technique et sociale du travail. Et pour cela, «elle doit l'interpeller comme sujet, en lui fournissant les raisons-de-sujet d'assumer cette fonction. L'idéologie interpelle l'individu en le constituant en sujet (idéologique : donc de son discours), et en lui fournissant des raisons-de-sujet (interpellé comme sujet) d'assumer les fonctions définies comme fonction-de-Träger par la structure». L. Althusser, «Trois notes sur la théorie des discours», 1966, *Écrits sur la psychanalyse*. Freud et Lacan, *textes réunis et présentés* par O. Corpet et F. Matheron (Paris: Stock/Imec, 1993), 134.

<sup>37</sup> M. Simon, *Comprendre les idéologies. Les croyances, - les idées – les valeurs* (Lyon: Chronique Sociale, 1978), 168.

<sup>38</sup> P. Ricœur, *L'idéologie et l'utopie*, 202.

<sup>39</sup> «Si nous supposons que la scène théorique imaginée se passe dans la rue, l'individu interpellé se retourne. Par cette simple conversion physique de 180 degrés, il devient sujet. Pourquoi ? Parce qu'il a reconnu que l'interpellation s'adressait "bien" à lui, et que "c'était bien lui qui était interpellé" (et pas un autre)». L. Althusser, «Idéologie et appareils idéologiques d'Etat», *La pensée* 151 (1970), 126.

<sup>40</sup> Avec quelques variantes aujourd'hui, parfois celui de la mère, ou les deux comme cela se pratique dans certains pays.

<sup>41</sup> L. Althusser, «Idéologie et appareils idéologiques d'Etat», 128.

<sup>42</sup> M. Simon, *Comprendre les idéologies*, 166.





l'instance qui donne le sens au monde. Dans ce contexte, le vocable «sujet», peut être compris comme *conscience*. Or la philosophie de la conscience correspond à toute philosophie qui accorde un rôle fondateur au sujet. Si Althusser rejette ce terme au sens que l'on vient de préciser, il n'accepte pas plus la notion lacanienne de «sujet de l'inconscient» : «... je crois qu'on ne peut pas parler de "sujet de l'inconscient" comme le fait pourtant Lacan, précise-t-il, ni de "sujet de la science", ni de "sujet du discours esthétique", - bien que certaines catégories desdits discours, dans la mesure où ils sont articulés, chacun d'une manière spécifique, sur le discours idéologique, soit en rapport avec la catégorie de sujet»<sup>43</sup>.

## 2. Coupure, blessure et pensée

En corrélation avec la question du *nom*, - en résonance avec l'idée de nomination ou d'interpellation - un autre vocable travaille la vie et la pensée des deux philosophes ; et ce, de façon récurrente : la *coupure*.

Ouvrons la question par deux scènes majeures touchant intimement, cette fois, l'auteur de *L'Écriture et la différence*. La première renvoie à une partie de Poker. Madame Derrida, enceinte, joue aux cartes<sup>44</sup>. Ce jeu constitue la passion de sa vie. Aussi, jusqu'au dernier moment, à savoir la venue au monde de Jackie, elle refuse d'interrompre le jeu. Pourtant, la naissance coupera la partie.

La seconde scène représente ce fils, devenu le philosophe que l'on connaît, au chevet de sa mère. Cette dernière déclare : «Je suis perdante». Mais là aussi la relation se coupe puisque la mère ne reconnaît plus son fils. Le fil de la vie se trouvera bientôt rompu. Entre ces deux scènes se tient un *nom* auquel le jeune Derrida ne peut répondre. Alors qu'il pratiquera le football avec passion, voilà qu'il joue, dès ce moment et selon son propre terme, le rôle du remplaçant. Le futur philosophe vit, en effet, avec deux morts à ses côtés (deux frères)<sup>45</sup>. L'un avant lui et l'autre après : autre double coupure que lui impose l'existence. Il tient, alors, pour sa mère, la place des fils perdus. Il est vivant pour trois<sup>46</sup>. Comme son ami Althusser, J. Derrida croit voir sa mère l'aimer pour l'autre.

La coupure toujours... Comme le dira l'écrivaine H. Cixous, Derrida saigna avant de signer. L'un des événements majeurs dans sa vie, événement autour duquel tourne toute son écriture, se nomme la circoncision : coupé, là aussi, le prépuce dont il n'aura jamais fait le deuil. C'est là l'origine des questions qui traversent son œuvre<sup>47</sup> comme la *signature*, l'*indécision*, le *secret*, l'*origine*, la *religion*, le *sacrifice*... «La circoncision, déclarait-il ainsi

---

<sup>43</sup> L. Althusser, «Trois notes sur la théorie des discours», 1966, *Écrits sur la psychanalyse*. Freud et Lacan, *textes réunis et présentés* par O. Corpet et F. Matheron (Paris: Stock/Imec, 1993), 117.

<sup>44</sup> J. Derrida, *Circonfession*, 44.

<sup>45</sup> Paul Moïse, âgé de trois mois, meurt en 1929, juste avant la naissance de Jacques (enfin, plus précisément, Jackie) en 1930 et Norbert Pinhas décède à l'âge de deux ans (1940).

<sup>46</sup> H. Cixous, *Portrait de Jacques Derrida en jeune Saint Juif*, 16.

<sup>47</sup> Cf. G. Bensussan, «De la circoncision comme philosophème», *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg* 39 (2016): 43-57.





à l'occasion d'un entretien, signifie, entre autres choses, une certaine marque, qui, venue des autres, et subie dans la passivité absolue, reste dans le corps, et visible, indissociable sans doute du nom propre également reçu de l'autre. C'est aussi le moment de la signature (de l'autre autant que de soi) par laquelle on se laisse inscrire dans une communauté ou dans une alliance ineffable...»<sup>48</sup>. Par la suite, le philosophe évoquera deux types de coupures qui marqueront en profondeur son existence et que le mot « *retranchement* » signifie clairement :

La blessure et le retranchement (...) dont j'ai situé le premier événement à l'expérience de la violence antisémite dans les années 1940 de l'Algérie française, quelque chose en moi les vivait déjà comme un traumatisme à la fois décisif, déterminant, inaugural et déjà secondaire, je veux dire déjà second, déjà constitutif et assigné par une loi, c'est-à-dire par une répétition mémorable ou immémorable. Je n'en dirai rien ici, en particulier faute de temps, mais si je le faisais, je parlerais de ce que ce retranchement aurait à voir ou à ne pas voir avec la mémoire sans mémoire de la circoncision<sup>49</sup>.

Jacques Derrida déclare, alors, n'avoir jamais parlé que de la circoncision. De façon explicite, il aborda la question dans *Glas, La carte postale, Schibboleth* et « *Circonfession* » ; texte dans lequel il dira : « Considérez le discours sur la limite, les marges, marques, marchés, etc., la clôture, l'anneau (alliance et don), le sacrifice, l'écriture du corps, le *pharmakos* exclu ou retranché, la coupure/couture de *Glas*, le coup et le recoudre, d'où l'hypothèse selon laquelle c'est de ça, la circoncision, que sans le savoir, en n'en parlant jamais ou en parlant au passage, comme d'un exemple, je parlais ou me laissais parler toujours, à moins que, autre hypothèse, la circoncision elle-même ne soit qu'un exemple de ça dont je parlais, oui mais j'ai été, je suis et je serai toujours, moi et non un autre, circoncis.... »<sup>50</sup>. Pour Derrida, l'écriture - le corps comme écriture - se généralise « à toutes les traces de différence, tous les rapports à l'autre »<sup>51</sup>.

Si, sur le plan psychanalytique, Freud<sup>52</sup> et Lacan<sup>53</sup> développaient des analyses très

---

<sup>48</sup> J. Derrida, « Une folie doit veiller sur la pensée » : 18.

<sup>49</sup> J. Derrida, « Abraham, l'autre », *Judéités. Questions pour Jacques Derrida*, 25.

<sup>50</sup> J. Derrida, *Circonfession*, 70.

<sup>51</sup> J. Derrida, *Points de suspension. Entretiens* (Paris: Galilée, 1992), 89. Dans une lettre à Franca, Althusser affirmera, pour sa part : « L'écriture rend présent d'une certaine manière, c'est une lutte contre l'absence ». L. Althusser, *lettres à Franca* (1961- 1973) (Paris: Stock/ IMEC, 1998), 14.

<sup>52</sup> Selon Freud « la circoncision est un substitut symbolique de la castration »<sup>52</sup>. Quiconque acceptait ce symbole montrait par là qu'il était prêt à se soumettre à la volonté paternelle, même si cela devait lui imposer le plus douloureux des sacrifices. S. Freud, *L'homme Moïse et la religion monothéiste*, traduit de l'allemand par Anne Berman (Paris: Gallimard, 1948), 163-164.

<sup>53</sup> Le psychanalyste français, pour sa part, mettra en relief « une positivité absolue de la circoncision qui va jusqu'à provoquer chez lui une sorte d'éloge esthétique. Il relève son « élégance esthétique » par opposition à ce qu'il appelle curieusement le « phimosis » (en fait le prépuce) et qui, selon lui, dans la statuaire grecque par exemple, est « accentué d'une façon particulièrement dégueulasse ». la positivité de la circoncision n'est pas seulement esthétique, elle engendre, selon lui, une répartition salubre quant à la division des rôles, celle entre le dard et le fourreau. Avec la circoncision, l'homme possède le dard débarrassé de son fourreau – le prépuce -, fourreau qui ne peut être, dès lors, que féminin. la division – division heureuse – des sexes, et des positions





différentes de la question, Derrida, quant à lui, parlera du « crime » de sa circoncision<sup>54</sup>. On comprend, alors, peut-être mieux, sa critique de la métaphysique occidentale et ses constructions philosophiques qui lui paraissent dépendre de façon inconsidérée d'oppositions *tranchées* et de *couples* conceptuels irréductibles comme le *spirituel* et le *matériel*, l'*universel* et le *particulier*, l'*éternel* et le *temporel*, le *masculin* et le *féminin*<sup>55</sup>. Ces couples, en effet, posent un double problème. D'abord, de part leur rigidité extrême, tout ce qui ne s'inscrit pas parfaitement dans le rapport d'opposition se trouve *marginalisé* voire *supprimé*. Ensuite ces oppositions imposent un *ordre hiérarchique*. Ainsi, le réel de la circoncision mais aussi tout tranchement et retranchement prennent-ils une place centrale dans la pensée du philosophe.

Une scène touchant directement la question de la coupure<sup>56</sup> occupe également la pensée d'Althusser<sup>57</sup>. Dans son autobiographie, le philosophe marxiste rappelle, en effet, avoir ressenti de profondes angoisses à cause d'un *phimosis* qui lui empoisonna la vie durant des années à Alger, mais aussi à Marseille. Le jeune Louis passait alors son temps à tirer sur la peau de mon sexe mais n'arrivait pas à en décalotter le gland. Il se pensait alors atteint d'une grave infection et ne parvenait pas à une érection complète et achevée dans l'éjaculation. Un jour sa mère alerta alors le père de Louis, et l'enferma littéralement avec l'enfant dans les toilettes. Durant plus d'une heure, dans le noir des toilettes, le père essaya alors de tirer sur la peau du prépuce de son fils.

Plus tard, à 30 ans, Louis n'aura encore jamais embrassé une femme. Lorsqu'un jour Hélène<sup>58</sup> - celle qui deviendra sa femme - prit l'initiative, un abîme d'angoisse s'ouvrit en lui «qui ne se referma plus»<sup>59</sup>. Au fond, pour Derrida, ce fut un «manque de peau» qui s'imposa

---

sexuelles, est alors refondée dans le symbolique». É. Marty, «Saint Paul et les Modernes. Universel symbolique, universel mimétique», *Cités* 1, Vol. 53 (2013): 179-180.

<sup>54</sup> «Chez les Juifs d'Algérie, on ne disait presque jamais la "circoncision" mais le "baptême", non la Bar Mitzwa mais "la communion", avec les conséquences de l'adoucissement, de l'affadissement, par acculturation apeurée, dont j'ai toujours souffert plus ou moins consciemment, d'événements innouvables, ressentis comme tels, pas "catholiques", violents, barbares, durs, "arabes", circoncision circoncise, accusation de meurtre rituel intériorisé, secrètement assumée». J. Derrida, *Circonfession*, 72.

<sup>55</sup> G. Borradori, «La déconstruction du concept de terrorisme chez Jacques Derrida», dans *Le «concept» du 11 septembre, dialogues à New York (octobre-décembre 2001) avec Giovanna Borradori* (Paris: Galilée, 2004), 198.

<sup>56</sup> En 1982, Althusser publiera un texte sur la «matérialisme de la rencontre». Or, selon Olivier Bloch, cet article «est peut-être à nouveau une façon de chercher une coupure. Cette obsession de la coupure caractérise la pensée d'Althusser. C'est pourquoi, dans son dernier texte, Althusser cherche une coupure avec son ou ses précédents matérialismes ». O. Bloch, « Face à Épicure et à la tradition matérialiste », A. W. Lasowski, *Althusser et nous* (Paris: Puf, 2016), 47.

<sup>57</sup> On pourrait d'ailleurs évoquer la difficulté du philosophe à couper avec le Parti comme le lui reprochera Jacques Rancière. Même lorsque sa compagne, Helène, s'en trouvera exclue, avec d'ailleurs son approbation officielle...

<sup>58</sup> Althusser aimera aussi d'autres femmes, comme la philosophe et traductrice Franca Madonia. Selon Élisabeth Roudinesco, «Louis Althusser tomba amoureux de Franca, découvrant à travers elle tout ce qui avait manqué dans son enfance et tout ce dont il était privé à Paris : une vraie famille, un art de vivre, une nouvelle façon de penser, de parler, de désirer». É. Roudinesco, *Philosophes dans la tourmente* (Paris: Fayard, 2005), 216.

<sup>59</sup> F. Gorog, «La mélancolie d'Althusser», 116.





comme une blessure. Alors que pour Althusser, ce sera cette peau envahissante qui l'«étouffera» une partie de sa vie. Car le phénomène durera des années. Au point que notre philosophe restera longtemps convaincu de son anormalité. Comme s'il manquait à son anatomie quelque chose pour être un sexe d'homme. Ou bien comme si, en réalité, il ne disposait pas vraiment d'un sexe d'homme, ou qu'on l'en avait privé. L'auteur, d'ailleurs, n'hésite pas à trancher - si l'on peut dire - en déclarant : «Ma mère sans doute (...) m'avait littéralement 'mis la main dessus'»<sup>60</sup>.

Le philosophe marxiste soulignera, par la suite, la nécessité, pour aimer, de ne pas être entamé dans l'intégrité de son corps et de son âme. Il déclarera même qu'il convient de ne pas être «châtré» - encore une fois, la coupure radiale - mais disposer de sa puissance d'être (Spinoza) sans en être «amputé d'une seule partie, sans être voué à le compenser sans l'illusoire ou le vide»<sup>61</sup>. Le phénomène se manifeste au niveau de la peur de la castration - la scène dans les toilettes - mais aussi de part la difficile *coupure* avec la mère. Notre auteur déclarera d'ailleurs avoir subi dans son corps<sup>62</sup> et sa liberté, la loi des phobies de sa mère<sup>63</sup>. Il déclarera même qu'il n'existait que dans le désir de sa mère, jamais dans le sien, considéré comme inaccessible<sup>64</sup>. À d'autres moments, l'auteur de *Lire le Capital*, précisera qu'il faisait ce que sa mère voulait ; d'où sa volonté d'en rajouter pour se prouver, sur le dos des autres hommes, qu'il était bien un homme, doté d'un sexe et non cet être asexué que voulait sa mère<sup>65</sup>.

La problématique de la *coupure*, sur le plan théorique cette fois, se retrouve donc aussi au sein de la philosophie d'Althusser mais à un autre niveau que dans la déconstruction. Rappelons, d'abord, à ce propos, que dans sa lecture de Marx, le philosophe reprit l'idée bachelardienne de «rupture épistémologique». Pour l'auteur de *La formation de l'esprit scientifique*, c'était en termes d'obstacle qu'il convenait de penser la connaissance

---

<sup>60</sup> L. Althusser, *L'avenir dure longtemps*, 128-129.

<sup>61</sup> L. Althusser, *L'avenir dure longtemps*, 129. «La conjonction entre l'identification avec le caractère martyrisant de la mère et l'identification à un père de la mort sous les espèces de l'oncle Louis, d'un côté, et la profondeur de la relation à la mort que l'amour pathologique de la mère établit, d'un autre côté, font qu'Althusser ressent toute initiative de la mère comme dangereuse et angoissante, dans le sens où elle est porteuse d'une tentative de castration dans le réel. Par ailleurs, on retrouve aussi des pensées, des craintes de celui-ci de lui couper le prépuce dans le noir des toilettes lorsque le petit Louis souffrait de phimosis». G. Arce Ross, «L'homicide altruiste de Louis Althusser», 231.

<sup>62</sup> Le philosophe dira de façon radicale: «Je ne me sentais aucun corps» L. Althusser, *L'avenir dure longtemps*, 206.

<sup>63</sup> L. Althusser, *L'avenir dure longtemps*, 46. «Je vois bien maintenant que ma mère était littéralement assaillie de phobies : elle avait peur de tout, d'être en retard, peur de n'avoir plus (assez) d'argent, peur des courants d'air (elle avait toujours mal à la gorge, moi aussi, jusqu'à mon service militaire où je la quittai), une peur intense des microbes et de leur contagion, peur de la foule et de son bruit, peur des voisins, peur des accidents dans la rue et ailleurs, et par-dessus tout peur des mauvaises rencontres et des fréquentations douteuses qui peuvent mal tourner : disons-le, par dessus tout peur du sexe, du vol et du viol, c'est-à-dire peu d'être agressé dans son intégrité corporelle et d'y perdre l'intégrité problématique d'un corps encore morcelé». L. Althusser, *L'avenir dure longtemps*, 45.

<sup>64</sup> L. Althusser, *L'avenir dure longtemps*, 53.

<sup>65</sup> L. Althusser, *L'avenir dure longtemps*, 355.





scientifique. «Quand il se présente à la culture scientifique, précisait-il, l'esprit n'est jamais jeune, il est même très vieux, car il a l'âge de ses préjugés. Accéder à la science, c'est, spirituellement, rajeunir, c'est accepter une mutation brusque qui doit contredire un passé»<sup>66</sup>. Le savoir du passé, le sens commun, devient alors un « obstacle épistémologique » en tant qu'il peut empêcher l'accès réel à la connaissance. Bien qu'il utilise peu l'expression, Gaston Bachelard parle donc de «rupture épistémologique» pour signifier le passage permettant de connaître réellement, en rejetant certaines connaissances antérieures.

S'inspirant de son professeur, l'ancien élève de Bachelard utilise pourtant une expression un peu différente pour parler de ce qui se produit au sein de l'œuvre de Marx : la « coupure épistémologique ». Il propose, en effet, de séparer le «jeune Marx», lu comme un philosophe, un idéologue, du «Marx de la maturité» considéré alors comme un «scientifique» ; et l'auteur de l'*Idéologie allemande* ainsi que des *Thèses sur Feuerbach*<sup>67</sup>.

Mais la question de la coupure ne s'arrête pas là. Rappelons que le père d'Althusser avait la réputation de toujours trancher avec décision<sup>68</sup>. Quelque chose se serait-il transmis à ce niveau de manière inconsciente dans la pensée du philosophe ? Pour Gérard Pommier, en faisant de l'œuvre de Marx une lecture symptomal, comme celle que fit le philosophe allemand avec les économistes classiques, Althusser visait à montrer ce que Marx n'avait pas vu, «mais qu'il aurait dû voir, s'il avait été cohérent avec sa propre théorie. Père du père grâce à ses propres armes, ce n'est pas sur des questions périphériques que le philosophe intervient, mais sur la construction du Capital lui-même»<sup>69</sup>. La thèse se tient. Pourtant, paradoxalement, dans *L'avenir dure longtemps*, le philosophe se demandera si, finalement, il eut vraiment un père. Certes, il portait son nom et manifestait sa présence. Mais en un autre sens : non. En effet, jamais son géniteur n'intervint dans son existence pour l'orienter d'une façon ou d'une autre<sup>70</sup>. Notre auteur semble alors fort éloigné de cette ligne tracée d'avance qu'évoque Sartre dans un autre contexte : «Quand l'enfant se conforme à la volonté présente du père, il commence à distinguer sa propre image future. Et c'est le père encore»<sup>71</sup>. Mais à propos d'Althusser ne s'agissait-il pas plutôt, toujours et encore, de la mère ?

### 3. De la coupure et du réel

Ce réel qui fait effraction dans la vie de nos deux auteurs comment, finalement, se trouve-t-il appréhendé par leurs philosophies ? Penser la question du réel chez Derrida nécessite, en premier lieu, un détour par Georges Bataille<sup>72</sup>. Notons d'emblée que dans

---

<sup>66</sup> G. Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective* (Paris: Vrin, 1989), 14.

<sup>67</sup> U. Lindner, «Repenser la "coupure épistémologique"». Lire Marx avec et contre Althusser», *Actuel Marx* 1, Vol. 49 (2011): 121.

<sup>68</sup> L. Althusser, *L'avenir dure longtemps*, 37.

<sup>69</sup> G. Pommier, *La mélancolie. Vie et œuvre d'Althusser* (Paris: Flammarion, 2009), 131.

<sup>70</sup> «Jamais il ne m'initia à la sienne qui eût pu me servir d'introduction soit à la défense physique, aux combats de gosses, puis, plus tard à la virilité». L. Althusser, *L'avenir dure longtemps*, 44.

<sup>71</sup> J.-P. Sartre, *L'idiot de la famille. Gustave Flaubert de 1821 à 1857* (Paris: Gallimard, 1988), 131.

<sup>72</sup> Pour ce qui suit, J. Derrida, E. Roudinesco, *De quoi demain... Dialogue*.





l'esprit de Marcel Mauss<sup>73</sup>, ce dernier opère une différence entre deux pôles structuraux dans sa réflexion sur les sociétés humaines et leurs institutions. D'un côté, il place l'homogène, ou domaine de la société humaine et productive, de l'autre, l'hétérogène (le sacré, la pulsion, la folie, le crime, l'improductif, les excréments, les ordures, etc.). Or, cette seconde dimension se révèle impossible à symboliser ou à normaliser dans l'ordre de la raison. Elle renvoie à une existence « autre », expulsée de toutes les normes. Il s'agit donc de définir une sorte de « part maudite »<sup>74</sup>, une différence au sens de l'absolu ou de la duplicité, quelque chose qui ne se laisse pas symboliser et qui excède la représentation<sup>75</sup>. L'hétérogène, ou plutôt l'hétérologie, renvoie ainsi, chez Bataille, à la science de l'inassimilable, de l'irrécupérable, des déchets ou des « restes ».

L'auteur de *La part maudite* voulait s'opposer à une philosophie qui réduit tout au pensable. L'hétérologie s'oppose donc à n'importe quelle représentation homogène du monde, à n'importe quel système philosophique<sup>76</sup>. Lacan, d'ailleurs, semble s'être inspiré de cette notion pour inventer le concept de réel<sup>77</sup>. On connaît la formule : le réel, c'est l'impossible<sup>78</sup>. En effet, il se révèle impossible à imaginer, à intégrer dans l'ordre du symbolique, à atteindre d'une manière ou d'une autre<sup>79</sup>. Or, Derrida<sup>80</sup>, cette fois - pour qui l'hétérogénéité joue un rôle important - comprend la déconstruction comme une certaine expérience de l'impossible<sup>81</sup>; autrement dit, une expérience de l'autre, de l'autre comme invention de l'impossible, ou si l'on veut, comme la seule invention possible<sup>82</sup>. La voici alors en train de relier ce qui se trouve conceptuellement *coupé*.

---

<sup>73</sup> M. Mauss, *Sociologie et anthropologie* (Paris: Puf, 1950).

<sup>74</sup> G. Bataille, *La part maudite, précédé de la notion de dépense, Introduction de Jean Piel* (Paris: Minuit, 1967).

<sup>75</sup> J. Derrida, «De l'économie restreinte à l'économie générale. Un hégélianisme sans réserve», *L'Arc*, mai 1967, repris dans *L'écriture et la différence*, 369-407.

<sup>76</sup> Cf. É. Roudinesco, Jacques Lacan. *Esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée* (Paris: Fayard, 1993), 186.

<sup>77</sup> «Dans le concept lacanien de réel intervenait cette définition freudienne de la réalité psychique, mais s'y ajoutait une idée de morbidité, de "reste" ou de "part maudite", empruntée sans le dire à la science hétérologique de Bataille. D'où une formidable tension. Là où Freud construisait une réalité subjective fondée sur le fantasme, Lacan pensait une réalité désaisante exclue de toute symbolisation et inaccessible) toute pensée subjective : ombre noire ou fantôme échappant à la raison». E. Roudinesco, Jacques Lacan. *Esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée*, 289.

<sup>78</sup> Plus tard Lacan dira: le réel en tant qu'il est l'impossible à supporter. « « L'acte (sexuel) est impossible. Quand je dis ça, je ne dis pas qu'il n'existe pas, ça ne suffit pas qu'on le dise, puisque l'impossible c'est le Réel, tout simplement, le Réel pur, la définition du possible exigeant toujours une première symbolisation : si vous excluez cette symbolisation, elle vous apparaîtra beaucoup plus naturelle, cette formule de l'impossible, c'est le Réel. Il est un fait qu'on n'a pas prouvé, de l'acte sexuel, la possibilité dans aucun système formel ». J. Lacan, *Séminaire XIV, La logique du fantasme*, séance du 10 mai 1967, 170, consulté le 11 avril 2021, <http://staferla.free.fr/S14/S14%20LOGIQUE.pdf>.

<sup>79</sup> A propos de cette notion d'impossible qu'il convient de prendre à différents degrés cf. F. Balmès, «Le réel, est-ce que ça marche ? Quelques réflexions préalables à l'usage de la catégorie», in *L'instance du réel* (C. Centner), Scripta (2006): 115-136.

<sup>80</sup> Rappelons, cependant, qu'à plusieurs reprises, Derrida remettra en cause la notion de réel chez Lacan.

<sup>81</sup> Il s'agit, ici, de faire résonner un même vocable («l'impossible») sans pour autant laisser croire que les référents soient les mêmes. En effet, pour nos deux auteurs, les contextes de discussion diffèrent considérablement.

<sup>82</sup> J. Derrida, *Psyché. Inventions de l'autre* (Paris: Galilée, 1987), 26-27.





Lorsque le philosophe dit «l'impossible», cependant, il ne pense pas à l'obstacle, mais cherche plutôt à désigner cet autre régime du «possible-impossible» qu'il convient de penser en questionnant de toutes les manières – comme au sujet du *don*, du *pardon*, ou de l'*hospitalité* - en essayant de « déconstruire » l'héritage des concepts de «possibilité», de «pouvoir», d'impossibilité, etc<sup>83</sup>. Cet im-possible ne relève donc pas du privatif. Il ne s'agit pas de l'inaccessible. S'il n'arrivait que ce qui était déjà possible, donc anticipable et attendu, cela ne constituerait pas à proprement parler un événement. L'événement n'est possible, selon notre philosophe, que venu de l'impossible. Il arrive comme la venue de l'impossible, là où un «peut-être» nous prive de toute assurance et laisse l'avenir à l'avenir. «Ce "peut-être" s'allie nécessairement à un "oui" : oui, oui à (ce) qui vient»<sup>84</sup>. La déconstruction, c'est l'impossible comme ce qui arrive.

Jacques Derrida<sup>85</sup> déclare également qu'«il n'y a pas de hors-texte». Une telle formule pourrait laisser croire que le philosophe se contente de déplier une position structuraliste. Il s'agirait, alors, simplement d'attester le principe d'immanence ou la clôture du signe. Or, pour notre auteur, cette expression signifie, au contraire qu'*il n'y a pas de hors contexte*<sup>86</sup>. Le vocable renvoie, alors, à toute l'histoire-réelle-du-monde dans laquelle la valeur d'objectivité et même, plus largement, celle de vérité ont pris un sens et se sont imposées. Ce qui, du reste, ne les discrédite en rien. Derrida comprend parfois la *déconstruction* comme la prise en compte de ce contexte sans bord, l'attention la plus vive et la plus large possible au contexte. Il s'agit, par conséquent, d'un mouvement incessant de recontextualisation. Le philosophe utilise l'expression «histoire-réelle-du-monde», pour souligner que le concept de texte ou de contexte qui le guide comprend le monde, la réalité et l'histoire. Le «texte», ici, ne renvoie pas au livre, à cet objet que l'on trouve dans une bibliothèque. Il ne suspend donc pas la référence à l'histoire, au monde, à la réalité, à l'être ou à l'autre<sup>87</sup>.

Plus fondamentalement, l'auteur de *Limited Inc* remet en cause l'idée d'une expérience pure. Pour lui, «la *res*, (...) n'est pas seulement l'objet, la chose mais tout ce que notre tradition a baptisé comme le réel : le réel historique, économique, politique, sexuel et ainsi de suite. (...) la réalité n'est pas plus dans le texte qu'elle n'est la référence rassurante du hors-texte. Troisième voie comme toujours : le lexique de la prétendue "réalité" et sa

---

<sup>83</sup> J. Derrida, «Auto-immunité, suicides réels et symboliques», *Le «concept»* du 11 septembre, 178.

<sup>84</sup> J. Derrida, «Comme si c'était possible, Within such limits», *Revue Internationale de Philosophie* 3, Vol. 205 (1998): 497-529.

<sup>85</sup> Dans les limites de cet article, nous ne pouvons développer la critique derridienne de la pensée lacanienne, disséminée dans un certain nombre d'écrits dont: *La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà* (Paris: Flammarion, 1980).

<sup>86</sup> J. Derrida, *Limited Inc.*, Présentation et traduction par Elisabeth Weber (Paris: Galilée, 1990), 252.

<sup>87</sup> Par ailleurs, selon Derrida, l'univers de la signification n'est pas autonome, indépendant, «il ne cesse de déborder sur le dehors de lui-même, non pas au titre de la référence, comme on l'admet volontiers dans la vision empiriste, mais au titre de l'événementialité de la parole», J.-M. Salanskis, «La philosophie de Jacques Derrida et la spécificité de la déconstruction au sein des philosophies du linguistic turn», Coordonné par C. Ramond, *Derrida : la déconstruction* (Paris: Puf, 2005), 31.







conceptualité sont bouleversés afin d'atteindre une logique d'empiétement qui n'obéit plus à la dialectique même/autre, dedans/dehors (dialectique en définitive cohérente avec l'option réaliste)<sup>88</sup>. Pour Derrida «l'ontologie est, de fait, une 'hantologie', une conjuration pour conjurer les revenants qui traversent la présence de la *res* en la constituant»<sup>89</sup>. L'hantologie renvoie à la formule du début du manifeste de Marx - «Un spectre hante l'Europe – le spectre du communisme»<sup>90</sup> - mais aussi au spectre d'un roi qui, dans une célèbre pièce de Shakespeare, apparaît et révèle à son fils, Hamlet, qu'il a été assassiné par l'oncle de ce dernier : Claudius. Cette hantologie<sup>91</sup> – logique de la hantise – se révèle indissociable de la déconstruction. Elle possède cette trace provenant du passé qui hante le présent.

Derrida conçoit la réalité comme essentiellement multiple, indéfinie, voire chaotique<sup>92</sup>. Mais contrairement à Lacan, il semble ne pas distinguer celle-ci du *réel*<sup>93</sup>. «Dès que le signe apparaît, souligne-t-il dans *De la grammatologie*, c'est-à-dire depuis toujours, il n'y a aucune chance de rencontrer quelque part la pureté de la "réalité", de l' "unicité", de la singularité»<sup>94</sup>. En revanche, cette notion lui semble rejoindre l'idée d'*épiphanie* du Visage si souvent évoquée par Levinas. Je pense, en l'occurrence, à son affirmation selon laquelle le mot de «réel» signifie «l'irréductible singularité de l'autre en tant qu'elle ouvre un monde, qu'il y aura toujours eu un monde pour elle»<sup>95</sup>.

---

<sup>88</sup> M. Vergani, «Les chances du réel: Derrida et Lucrèce», in A. Gigandet, *Lucrèce et la modernité : le vingtième siècle* (Paris: Armand Colin, 2013), 162-163.

<sup>89</sup> M. Vergani, «Les chances du réel: Derrida et Lucrèce», 169.

<sup>90</sup> K. Marx, F. Engels, *Manifeste du Parti communiste*, 1948, introduction, note et commentaire de F. Châtelet, traduction de C. Lyotard (Paris: Livre de poche, 1973), 49.

<sup>91</sup> J. Derrida, *Spectre de Marx* (Paris : Galilée, 1993), 31.

<sup>92</sup> C. Ramond, «Matérialisme et hantologie», *Cités* 30, (2007): 55. «Le français "drogue" signifiera à la fois "remède" et "poison", comme le grec pharmakon ; de même, l'adjectif "supplémentaire" désignera à la fois ce qui "s'ajoute" et ce qui "tient lieu de\_" (comme "suppléer") ; et la préposition "entre" séparera et rapprochera à la fois (par exemple, dans l'expression "il n'y a rien entre nous", qui peut signifier aussi bien : "Nous sommes seulement amis, rien de plus", que : "Nous sommes très proches, rien ne nous sépare"). On pourrait multiplier indéfiniment ces exemples indécidables ("donner", par exemple, peut valoir pour "prendre" lorsqu'il s'agit d'exemples : je "donne" ou "prends" indifféremment "un exemple", etc.). Or, selon Derrida, la philosophie dans son ensemble, de Platon à Marx, en passant par Rousseau, se caractérise essentiellement par un effort constant pour refuser, dénier, rejeter, dissimuler, se cacher à soi-même cette structure indéfinie et paradoxale de la réalité elle-même». C. Ramond, «Matérialisme et hantologie», 55.

<sup>93</sup> A propos du lien entre ces deux auteurs, cf. R. Major, *Lacan avec Derrida. Analyse désistantielle* (Paris: Flammarion, 2001). Cf également, J. Derrida, «Pour l'amour de Lacan», *Lacan avec les philosophes* (Paris: Albin Michel, 1991), 397-420. Au sujet du rapport de Derrida à la psychanalyse: J. Derrida, E. Roudinesco, *De quoi demain... Dialogue*, 269 et suivantes.

<sup>94</sup> J. Derrida, *De la grammatologie* (Paris: Minuit, 1967), 139. Du reste, l'impossibilité de rencontrer la singularité et l'unicité, telle qu'elle apparaît dans *De la grammatologie*, semble trouver une issue plusieurs décennies après dans la pensée de Derrida. «La messianité (que je tiens pour une structure universelle de l'expérience et qui ne se réduit à aucun messianisme religieux) est tout sauf utopique : elle est, dans tout ici et maintenant, la référence à la venue de l'événement le plus concret et le plus réel, c'est-à-dire à l'altérité la plus irréductiblement hétérogène. Rien n'est plus "réaliste" et plus "immédiat" que cette appréhension messianique tendue vers l'événement de (ce) qui vient». J. Derrida, *Marx & Sons* (Paris: Actuel Marx/ Puf/Galilée, 2002), 69.

<sup>95</sup> J. Derrida, B. Stiegler, *Échographie de la télévision, entretiens filmés* (Paris: Galilée, 1996), 139.





Comme son ami, Althusser manifeste des distances avec l'empirisme. Dans le tome I de *Lire le Capital*, il rappelle d'ailleurs que pour Spinoza, l'objet de la connaissance était en soi complètement différent de l'objet réel<sup>96</sup>. Il soulignait alors l'importance de ne pas confondre l'idée du cercle, comme objet de la connaissance et le cercle, entendu, ici, comme l'objet réel<sup>97</sup>. Quand l'empirisme désigne l'essence de l'objet de la connaissance, il avoue quelque chose d'important, qu'il dénie par la même occasion<sup>98</sup>. En effet, «il avoue que l'objet de la connaissance n'est pas identique à l'objet réel, puisqu'il le déclare seulement partie de l'objet réel. Mais il dénie ce qu'il avoue, précisément en réduisant cette différence entre deux objets, l'objet de la connaissance et l'objet réel, à une simple distinction des parties d'un seul objet : l'objet réel. Dans l'analyse avoué, il y a deux objets distincts, l'objet réel qui "existe en dehors du sujet, indépendamment du processus de connaissance" (Marx) et l'objet de la connaissance (l'essence de l'objet réel) qui est bel et bien distinct de l'objet réel. Dans l'analyse déniée, il n'y a plus qu'*un seul objet* : l'objet réel ? D'où nous sommes légitimés à conclure : le vrai jeu de mots nous a nous-même abusés sur son lieu, sur son support (Trager), sur le mot qui en est le siège équivoque. Le vrai jeu de mots ne se joue pas sur le mot *réel*, qui est son masque, mais sur le mot *objet*. Ce n'est pas le mot réel qu'il faut mettre à la question de son meurtre<sup>99</sup> : c'est le mot *objet* ; c'est le *concept* d'objet, dont il nous faut produire la *différence*, pour la délivrer de l'unité d'imposture du *mot objet*»<sup>100</sup>.

Selon Althusser, Marx rejette la confusion hégélienne de l'identification de l'objet réel et de l'objet de la connaissance, ou bien encore du processus réel et celui de connaissance. Le philosophe allemand semble alors distinguer comme Spinoza, «l'objet réel et l'objet de la connaissance»<sup>101</sup>. Pour le philosophe marxiste – contrairement à l'empirisme – jamais la connaissance ne se trouve devant un «objet pur» qui se révélerait alors identique à l'objet réel dont la connaissance vise justement à produire... la connaissance. Cette dernière travaillant sur son «objet», «ne travaille pas alors sur l'objet *réel*, mais sur sa propre matière

---

<sup>96</sup> Bien sûr, le réel de la science ne se confond pas avec le réel faisant effraction dans la vie d'un sujet.

<sup>97</sup> L. Althusser, É. Balibar, *Lire le capital* I, 40.

<sup>98</sup> Il s'agit ici d'un certain type d'empirisme qui rejoint ce que l'on nomme l'inductivisme naïf. Car de nombreux épistémologues se déclarant empiristes «nient catégoriquement la possibilité de découvrir un "donné" expérientiel pur qui soit neutre du point de vue théorique». D. Goldstick, «Lecture d'Althusser», *Philosophiques* 2, Vol 12 (1985): 372.

<sup>99</sup> Référence implicite, ici, à l'expression chère à Lacan dans sa lecture de Hegel, par dessus l'épaule de Kojève : le «meurtre de la chose» Cf. A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel* (Paris: Gallimard, 1947), 372 et suivantes.

<sup>100</sup> L. Althusser, Etienne Balibar, *Lire le capital* I, 45.

<sup>101</sup> L. Althusser, Etienne Balibar, *Lire le capital*, 46. «Marx va plus loin encore et montre que cette distinction concerne non seulement ces deux objets, mais aussi leurs propres processus de production », Ibid. Althusser précise que la position de Marx ne tombe pas dans un idéalisme de la conscience. La pensée n'est pas une essence opposée au monde matériel, la faculté d'un sujet transcendantal "pur", ou d'une "conscience absolue". Mais un système réel propre, « fondé et articulé sur le monde réel d'une société historique donnée, qui entretient des rapports déterminés avec la nature, un système spécifique, défini par les conditions de son existence et de sa pratique, c'est-à-dire par une structure propre, un type de combinaison' » L. Althusser, Etienne Balibar, *Lire le capital* I, 48.





première, qui constitue, au sens rigoureux du terme, son ‘‘objet’’ (de connaissance), qui est, dès les formes les plus rudimentaires de la connaissance, distinct de l’objet réel»<sup>102</sup>.

L’auteur de *Pour Marx* affirme que la distinction entre l’*objet réel* et l’*objet de la connaissance* entraîne la disparition du mythe (empiriste ou idéaliste absolu) de la correspondance biunivoque entre les termes des deux ordres. Autrement dit, «toute forme, même inversée, de correspondance biunivoque entre les termes des deux ordres : car une correspondance inversée est encore une correspondance terme à terme selon un ordre commun (dont seul change le signe)»<sup>103</sup>. Pour Althusser, le réel correspond à l’objet réel, existant indépendamment de sa connaissance mais ne pouvant être défini que par sa connaissance<sup>104</sup>.

\* \* \*

Tout au long de notre parcours, nous avons vu se dessiner l’intime corrélation entre la *corporéité* et le *trauma* au sein du processus de production de la pensée philosophique de nos deux auteurs. Dans son séminaire sur les concepts principaux de la psychanalyse, Lacan, déclarait : «N’est-il pas remarquable que, à l’origine de l’expérience analytique, le réel se soit présenté sous la forme de ce qu’il y a en lui d’*inassimilable*, sous la forme du *trauma*, déterminant toute sa suite, et lui imposant une origine en apparence accidentelle»<sup>105</sup>. Ne pourrait-on pas élargir la remarque à d’autres situations que celle offerte à l’analysant dans le cadre de la cure ?

Au terme de cette contribution, il semble possible d’affirmer qu’un *trauma singulier* travaille inconsciemment la pensée de tout sujet. Pour le philosophe, ses choix méthodologiques, ses adhésions parfois unilatérales à tel ou tel courant (*phénoménologie, marxisme, structuralisme, déconstruction...*) émane, sans doute, d’un étrange mélange entre des choix mûrement réfléchis et une effraction du réel dans son univers psychique. A ce niveau, l’on serait tenté de se demander si le ravissement qui accompagne l’acquisition de la connaissance, pour parler en termes nietzschéens, ne serait pas, au fond, la volupté de la sécurité retrouvée<sup>106</sup>. Cette dynamique d’appropriation du monde par la pensée constitue de toute manière l’une des plus fortes caractéristiques de la dignité humaine.

---

<sup>102</sup> «Puisque cette manière première est toujours-déjà, au sens fort que lui donne Marx dans le Capital, une matière première, c’est-à-dire une matière déjà élaborée, déjà transformée, précisément par l’imposition de la structure complexe (sensible-technique-idéologique) qui la constitue comme objet de connaissance, même la plus frustrée, - comme l’objet qu’elle va transformer, dont elle va modifier les formes, au cours de son processus de développement, pour produire des connaissances sans cesse transformées, mais qui ne cesseront jamais de porter sur son objet au sens d’objet de connaissance». L. Althusser, Etienne Balibar, *Lire le capital* I, 50.

<sup>103</sup> L. Althusser, Etienne Balibar, *Lire le capital* I, 55.

<sup>104</sup> L. Althusser, *Pour Marx, Avant-propos de Étienne Balibar* (Paris: La Découverte 2005), 257.

<sup>105</sup> J. Lacan, *Le séminaire*. Livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse. Texte établi par Jacques-Alain Millier (Paris : Seuil, 1973), 65.

<sup>106</sup> F. Nietzsche, *Le gai savoir*, traduit de l’allemand par Alexandre Vialatte, n°355 (Paris: Gallimard, 1950), 310.





## Bibliographie

- Althusser, Louis. *Pour Marx* (1965). Avant-propos de Étienne Balibar. Paris: La Découverte, 2005.
- Althusser, Louis. Étienne Balibar. *Lire le Capital I*. Paris: Maspero, 1968.
- Althusser, Louis. «Idéologie et appareils idéologiques d'État». *La Pensée* 151 (1970), repris dans *Positions*. Paris: Sociales, 1976: 79-137.
- Althusser, Louis. *L'avenir dure longtemps*. Paris: Stock/IMEC, 1992.
- Althusser, Louis. *Écrits sur la psychanalyse. Freud et Lacan*, textes réunis et présentés par O. Corpet. Paris: Stock/IMEC, 1993.
- Anzieu, Didier. *L'auto-analyse de Freud et la découverte de la psychanalyse*. Paris: Puf, 1998.
- Arce Ross, G. «L'homicide altruiste de Louis Althusser». *Cliniques méditerranéennes* 1, Vol. 67 (2003): 222-238.
- Bachelard, Gaston. *La formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*. Paris: Vrin, 1989.
- Balmès, François. «Le réel, est-ce que ça marche ? Quelques réflexions préalables à l'usage de la catégorie». En *L'instance du réel* (C. Centner). *Scripta* (2006): 115-136.
- Bataille, Georges. *La part maudite, précédé de la notion de dépense*. Introduction de Jean Piel. Paris: Minuit, 1967.
- Bensussan, Gérard. «De la circoncision comme philosophème». *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg* 39 (2016): 43-57.
- Bertrand, Michèle. *La pensée et le trauma. Entre psychanalyse et philosophie*. Paris: L'Harmattan, 1990.
- Bloch, Olivier. «Face à Épicure et à la tradition matérialiste». (A. W. Lasowski). *Althusser et nous*. Paris: Puf, 2016.
- Borradori, Giovanna. «La déconstruction du concept de terrorisme chez Jacques Derrida», dans *Le «concept» du 11 septembre, dialogues à New York (octobre-décembre 2001) avec Giovanna Borradori*. Paris: Galilée, 2004.
- Bruschi, Fabio. «Le sujet entre inconscient et idéologie. Althusser et la tentation du freudomarxisme». *META. Research in Hermeneutics, Phenomenology and Practical Philosophy* 1, Vol. VI (2014): 288-319.
- Cabestan, Philippe. «Spectres de Freud: Derrida et la psychanalyse». *Revue de Métaphysique et de Morale* 1, Vol. 53 (2007): 61-71.
- Cixous, Hélène. *Portrait de Jacques Derrida en jeune Saint Juif*. Paris: Galilée, 2001.
- Derrida, Jacques. *De la grammatologie*. Paris: Minuit, 1967.
- Derrida, Jacques. «De l'économie restreinte à l'économie générale. Un hégélianisme sans réserve». *L'Arc*, mai 1967, repris dans *L'écriture et la différence*. Paris: Seuil, 1979.
- Derrida, Jacques. *La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*. Paris: Flammarion, 1980.
- Derrida, Jacques. *Limited Inc*. Présentation et traduction par Elisabeth Weber. Paris: Galilée, 1990.
- Derrida, Jacques. «Une folie doit veiller sur la pensée». Entretien avec François Ewald, *Magazine Littéraire* 286 (1991): 20-21.
- Derrida, Jacques. *Spectre de Marx*. Paris: Galilée, 1993.
- Derrida, Jacques. «Pour l'amour de Lacan». *Lacan avec les philosophes*. Paris: Albin Michel, 1991.





- Derrida, Jacques. *Sauf le nom*. Paris: Galilée, 1993.
- Derrida, Jacques. Stiegler, Bernard. *Échographie de la télévision, entretiens filmés*. Paris: Galilée, 1996.
- Derrida, Jacques. «Comme si c'était possible, Within such limits». *Revue Internationale de Philosophie* 3, Vol. 205 (1998): 497-529.
- Derrida, Jacques. E. Roudinesco. *De quoi demain... Dialogue*. Paris: Fayard/Galilée, 2001.
- Derrida, Jacques. *Marx & Sons, Actuel Marx*. Paris: Puf/Galilée, 2002.
- Derrida, Jacques. «Louis Althusser». *Chaque fois unique la fin du monde*. Paris: Galilée, 2003.
- Derrida, Jacques. *Judéités. Questions pour Jacques Derrida*. Paris: Galilée, 2003.
- Derrida, Jacques. *Circonfession*. En *Jacques Derrida* par G. Bennington et J. Derrida. Paris: Seuil, 2008.
- Dosse, François. *Histoire du structuralisme. I. Le champ du signe, 1945-1966*. Paris: La Découverte, 1991.
- Freud, Sigmund. *L'homme Moïse et la religion monothéiste*. Traduit de l'allemand par Anne Berman. Paris: Gallimard, 1948.
- Freud, Sigmund. *Ma vie et la psychanalyse* (1925), suivi de *Psychanalyse et médecine*, traduit de l'allemand par Marie Bonaparte. Paris: Gallimard, 1950.
- Goldstick, Daniel. «Lecture d'Althusser». *Philosophiques* 2, Vol 12 (1985): 363-381.
- Gorog, François. «La mélancolie d'Althusser». *La clinique lacanienne* 1, Vol. 17 (2010): 109-126.
- Kojève, Alexandre. *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris: Gallimard, 1947.
- Lacan, Jacques. Séminaire XIV, *La logique du fantasme*, séance du 10 mai 1967, 170. Consulté le 11 avril 2021. <http://staferla.free.fr/S14/S14%20LOGIQUE.pdf>.
- Lacan, Jacques. Le séminaire. Livre XI. *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Texte établi par Jacques-Alain Millier. Paris: Seuil, 1973.
- Lindner, Urs. «Repenser la "coupure épistémologique". Lire Marx avec et contre Althusser». *Actuel Marx* 1, Vol. 49 (2011): 121-139.
- Macherey, Pierre. *Le sujet des normes*. Paris: Amsterdam, 2014.
- Marty, Éric. «Saint Paul et les Modernes. Universel symbolique, universel mimétique». *Cités* 1, Vol. 53 (2013): 167-186.
- Marx, Karl, Engels, Frédéric. *Manifeste du Parti communiste*, 1948. Introduction, note et commentaire de F. Châtelet, traduction de C. Lyotard. Paris: Livre de poche, 1973.
- Nietzsche, Frédéric. *Le gai savoir*. Traduit de l'allemand par Alexandre Vialatte. Paris: Gallimard, 1950.
- Major, René. *Lacan avec Derrida. Analyse désistantielle*. Paris: Flammarion, 2001.
- Major, René. «Derrida, lecteur de Freud et de lacan». *Études françaises* 1-2, Vol. 38 (2002): 165-178.
- Mauss, Marcel. *Sociologie et anthropologie*. Paris: Puf, 1950.
- Pommier, Gérard. *La mélancolie. Vie et œuvre d'Althusser*. Paris: Flammarion, 2009.
- Peeters, Benoît. *Derrida*. Paris: Flammarion, 2010.
- Peeters, Benoît. «Althusser et Derrida, politique et affection». Consulté le 11 avril 2021, <https://www.imec-archives.com/papiers/benoit-peeters/>.
- Poché, Fred. *Penser avec Jacques Derrida. Comprendre la déconstruction*. Lyon : Chronique sociale, 2007.





- Ramond, Charles. «Matérialisme et hantologie». *Cités* 30 (2007): 53-63.
- Rimbaud, Arthur. *Poésies*. Paris: Librairie Générale Française.
- Roudinesco, Élisabeth. *Histoire de la psychanalyse en France. 2, 1925-1985*. Paris: Seuil, 1986.
- Roudinesco, Élisabeth. *Philosophes dans la tourmente*. Paris: Fayard, 2005.
- Roudinesco, Élisabeth. *Jacques Lacan. Esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée*. Paris: Fayard, 1993.
- Salanskis, Jean-Michel. «La philosophie de Jacques Derrida et la spécificité de la déconstruction au sein des philosophies du *linguistic turn*». Coordonné par C. Ramond. *Derrida: la déconstruction*. Paris: Puf, 2005.
- Sartre, Jean-Paul. *L'idiote de la famille. Guastave Flaubert de 1821 à 1857*. Paris: Gallimard, 1988.
- Simon, Michel. *Comprendre les idéologies. Les croyances, - les idées – les valeurs*. Lyon: Chronique Sociale, 1978.
- Vergani, Mario. «Les chances du réel: Derrida et Lucrèce». En A. Gigandet, *Lucrèce et la modernité: le vingtième siècle*. Paris: Armand Colin, 2013.

Enviado: 11 de mayo de 2021  
Aceptado: 19 de julio de 2021

