

LA STRUCTURE, LE SIGNE ET LE JEU DANS LE DISCOURS DES SCIENCES HUMAINES

Jacques Derrida

Conférence prononcée au Colloque international de l'Université Johns Hopkins (Baltimore) sur *Les langages critiques et les sciences de l'homme*, le 21 octobre 1966.



Il y a plus affaire à interpréter les interprétations qu'à interpréter les choses. (MONTAIGNE.)

Peut-être s'est-il produit dans l'histoire du concept de-structure quelque chose qu'on pourrait appeler un «événement» si ce mot n'importait avec lui une charge de sens que l'exigence structurale — ou structuraliste — a justement pour fonction de réduire ou de suspecter. Disons néanmoins un «événement» et prenons ce mot avec précautions entre des guillemets. Quel serait donc cet événement? Il aurait la forme extérieure d'une *rupture* et d'un *redoublement*.

Il serait facile de montrer que le concept de structure et même le mot de structure ont l'âge de *l'epistémè*, c'est-à-dire à la fois de la science et de la philosophie occidentales, et qu'ils plongent leurs racines dans le sol du langage ordinaire, au fond duquel *l'epistémè* va les recueillir pour les amener à soi dans un déplacement métaphorique. Néanmoins, jusqu'à l'événement que je voudrais repérer, la structure, ou plutôt la structuralité de la structure, bien qu'elle ait toujours été à l'œuvre, s'est toujours trouvée neutralisée, réduite: par un geste qui consistait à lui donner un centre, à la rapporter à un point de présence, à une origine fixe. Ce centre avait pour fonction non seulement d'orienter et d'équilibrer, d'organiser la structure — on ne peut en effet penser une

structure inorganisée — mais de faire surtout que le principe d'organisation de la structure limite ce que nous pourrions appeler *le Jeu* de la structure. Sans doute le centre d'une structure, en orientant et en organisant la cohérence du système, permet-il le jeu des éléments à l'intérieur de la forme totale. Et aujourd'hui encore une structure privée de tout centre représente l'impensable lui-même.

Pourtant le centre ferme aussi le jeu qu'il ouvre et rend possible. En tant que centre, il est le point où la substitution des contenus, des éléments, des termes, n'est plus possible. Au centre, la permutation ou la transformation des éléments (qui peuvent d'ailleurs être des structures comprises dans une structure) est interdite. Du moins est-elle toujours restée *interdite* (et j'utilise ce mot à dessein). On a donc toujours pensé que le centre, qui par définition est unique, constituait, dans une structure, cela même qui, commandant la structure, échappe à la structuralité. C'est pourquoi, pour une pensée classique de la structure, le centre peut être dit, paradoxalement, *dans* la structure et *hors de* la structure. Il est au centre de la totalité et pourtant, puisque le centre ne lui appartient pas, la totalité *a son centre ailleurs*. Le centre n'est pas le centre. Le concept de structure centrée — bien qu'il représente la cohérence elle-même, la condition de *l'epistémè* comme philosophie ou comme science — est contradictoirement cohérent. Et comme toujours, la cohérence dans la contradiction exprime la force d'un désir. Le concept de structure centrée est en effet le concept d'un jeu *fondé*, constitué depuis une immobilité fondatrice et une certitude rassurante, elle-même soustraite au jeu. Depuis cette certitude, l'angoisse peut être maîtrisée, qui naît toujours d'une certaine manière d'être impliqué dans le jeu, d'être pris au jeu, d'être comme être d'entrée de jeu dans le jeu. A partir de ce que nous appelons donc le centre et qui, à pouvoir être aussi bien dehors que dedans, reçoit indifféremment les noms d'origine ou de fin, d'*archè* ou de *telos*, les répétitions, les substitutions, les -transformations, les permutations sont toujours *prises* dans une histoire du sens — c'est-à-dire une histoire tout court — dont on peut toujours réveiller l'origine ou anticiper la fin dans la forme de la présence. C'est pourquoi on pourrait peut-être dire que le mouvement de toute archéologie, comme celui de toute eschatologie, est complice de cette réduction de la structuralité de la structure et tente toujours de penser cette dernière depuis une présence pleine et hors jeu.

S'il en est bien ainsi, toute l'histoire du concept de structure, avant la rupture dont nous parlons, doit être pensée comme une Série de substitutions de centre à centre, un enchaînement de déterminations du centre. Le centre reçoit, successivement et de manière réglée, des formes ou des noms différents. L'histoire de la métaphysique, comme l'histoire de l'Occident, serait l'histoire de ces métaphores et de ces métonymies. La forme matricielle en serait — qu'on me pardonne d'être aussi peu démonstratif et aussi elliptique, c'est pour en venir plus vite à mon thème principal — la détermination de l'être comme *présence* à tous les sens de ce mot. On pourrait montrer que tous les noms du fondement, du principe ou du centre ont toujours désigné l'invariant d'une présence (*eidōs*, *archè*, *telos*, *energeia*, *ousia* (essence, existence, substance, sujet) *aletheia*, transcendantalité,

conscience, Dieu, homme, etc.).

L'événement de rupture, la disruption à laquelle je faisais allusion en commençant, se serait peut-être produite au moment où la structuralité de la structure a dû commencer à être pensée, c'est-à-dire répétée, et c'est pourquoi je disais que cette disruption était répétition, à tous les sens de ce mot. Dès lors a dû être pensée la loi qui commandait en quelque sorte le désir du centre dans la constitution de la «structure, et le procès de la signification ordonnant ses déplacements et ses substitutions à cette loi de la présence centrale; mais d'une présence centrale qui n'a jamais été elle-même, qui a toujours déjà été déportée hors de soi dans son substitut. Le substitut ne se substitue à rien qui lui ait en quelque sorte pré-existé. Dès lors on a dû sans doute commencer à penser qu'il n'y avait pas de centre, que le centre ne pouvait être pensé dans la forme d'un étant-présent, que le centre n'avait pas de lieu naturel, qu'il n'était pas un lieu fixe mais une fonction, une sorte de non-lieu dans lequel se jouaient à l'infini des substitutions de signes. C'est alors le moment où le langage envahit le champ problématique universel; c'est alors le moment où, en l'absence de centre ou d'origine, tout devient discours — à condition de s'entendre sur ce mot — c'est-à-dire système dans lequel le signifié central, originaire ou transcendantal, n'est jamais absolument présent hors d'un système de différences. L'absence de signifié transcendantal étend à l'infini le champ et le jeu de la signification.

Où et comment se produit ce décentrement comme pensée de la structuralité de la structure? Pour désigner cette production, il y aurait quelque naïveté à se référer à un événement, à une doctrine ou au nom d'un auteur. Cette production appartient sans doute à la totalité d'une époque, qui est la nôtre, mais elle a toujours déjà commencé à s'annoncer et à *travailler*. Si l'on voulait néanmoins, à titre indicatif, choisir quelques «noms propres» et évoquer les auteurs des discours dans lesquels cette production s'est tenue au plus près de sa formulation la plus radicale, il faudrait sans doute citer la critique nietzschéenne de la métaphysique, des concepts d'être et de vérité auxquels sont substitués les concepts de jeu, d'interprétation et de signe (de signe sans vérité présente); la critique freudienne de la présence à soi, c'est-à-dire de la conscience, du sujet, de l'identité à soi, de la proximité ou de la propriété à soi; et, plus radicalement, la destruction heideggerienne de la métaphysique, de l'onto-théologie, de la détermination de l'être comme présence. Or tous ces discours destructeurs et tous leurs analogues sont pris dans une sorte de cercle. Ce cercle est unique et il décrit la forme du rapport entre l'histoire de la métaphysique et la destruction de l'histoire de la métaphysique : *il n'y a aucun sens* à se passer des concepts de la métaphysique pour ébranler la métaphysique; nous ne disposons d'aucun langage — d'aucune syntaxe et d'aucun lexique — qui soit étranger à cette histoire; nous ne pouvons énoncer aucune proposition destructrice qui n'ait déjà dû se glisser dans la forme, dans la logique et les postulations implicites de cela même qu'elle voudrait contester. Pour prendre un exemple parmi tant d'autres: c'est à l'aide du concept de *signe* qu'on ébranle la métaphysique de la présence. Mais à partir du moment où l'on veut ainsi montrer, comme je l'ai suggéré tout à l'heure, qu'il n'y avait pas de signifié transcendantal ou privilégié et

que le champ ou le jeu de la signification n'avait, dès lors, plus de limite, on devrait — mais c'est ce qu'on ne peut pas faire — refuser jusqu'au concept et au mot de signe. Car la signification «signe» a toujours été comprise et déterminée, dans son sens, comme signe-de, signifiant renvoyant à un signifié, signifiant différent de son signifié. Si l'on efface la différence radicale entre signifiant et signifié, c'est le mot de signifiant lui-même qu'il faudrait abandonner comme concept métaphysique. Lorsque Lévi-Strauss dit dans la préface à *le Cru et le Cuit* qu'il a «cherché à transcender l'opposition du sensible et de l'intelligible en (se) plaçant d'emblée au niveau des signes», la nécessité, la force et la légitimité de son geste ne peuvent nous faire oublier que le concept de signe ne peut en lui-même dépasser cette opposition du sensible et de l'intelligible. Il est déterminé par cette opposition : de part en part et à travers la totalité de son histoire. Il n'a vécu que d'elle et de son système. Mais nous ne pouvons nous défaire du concept de signe, nous ne pouvons renoncer à cette complicité métaphysique sans renoncer du même coup au travail critique que nous dirigeons contre elle, sans risquer d'effacer la différence dans l'identité à soi d'un signifié réduisant en soi son signifiant, ou, ce qui revient au même, l'expulsant simplement hors de soi. Car il y a deux manières hétérogènes d'effacer la différence entre le signifiant et le signifié : l'une, la classique, consiste à réduire ou à dériver le signifiant, c'est-à-dire finalement à *soumettre* le signe à la pensée; l'autre, celle que nous dirigeons ici contre la précédente, consiste à mettre en question le système dans lequel fonctionnait la précédente réduction : et d'abord l'opposition du sensible et de l'intelligible. Car le *paradoxe*, c'est que la réduction métaphysique du signe avait besoin de l'opposition qu'elle réduisait. L'opposition fait système avec la réduction. Et ce que nous disons ici du signe peut s'étendre à tous les concepts et à toutes les phrases de la métaphysique, en particulier au discours sur la «structure». Mais il y a plusieurs manières d'être pris dans ce cercle. Elles sont toutes plus ou moins naïves, plus ou moins empiriques, plus ou moins systématiques, plus ou moins proches de la formulation voire de la formalisation de ce cercle. Ce sont ces différences qui expliquent la multiplicité des discours destructeurs et le désaccord entre ceux qui les tiennent. C'est dans les concepts hérités de la métaphysique que, par exemple, ont opéré Nietzsche, Freud et Heidegger. Or comme ces concepts ne sont pas des éléments, des atomes, comme ils sont pris dans une syntaxe et un système, chaque emprunt déterminé fait venir à lui toute la métaphysique. C'est ce qui permet alors à ces destructeurs de se détruire réciproquement, par exemple à Heidegger de considérer Nietzsche, avec autant de lucidité et de rigueur que de mauvaise foi et de méconnaissance, comme le dernier métaphysicien, le dernier «platonicien». On pourrait se livrer à cet exercice à propos de Heidegger lui-même, de Freud ou de quelques autres. Et aucun exercice n'est aujourd'hui plus répandu.

Qu'en est-il maintenant de ce schéma formel, lorsque nous nous tournons du côté de ce qu'on appelle les «sciences humaines»? L'une d'entre elles occupe peut-être ici une place privilégiée. C'est l'ethnologie. On peut en effet considérer que l'ethnologie n'a pu naître comme science qu'au moment où un décentrement a pu être opéré: au moment où la culture européenne — et par conséquent l'histoire de la

métaphysique et de ses concepts — a été *disloquée*, chassée de son lieu, devant alors cesser de se considérer comme culture de référence. Ce moment n'est pas d'abord un moment du discours philosophique ou scientifique, il est aussi un moment politique, économique, technique, etc. On peut dire en toute sécurité qu'il n'y a rien de fortuit à ce que la critique de l'ethnocentrisme, condition de l'ethnologie, soit systématiquement et historiquement contemporaine de la destruction de l'histoire de la métaphysique. Toutes deux appartiennent à une seule et même époque.

Or l'ethnologie — comme toute science — se produit dans l'élément du discours. Et elle est d'abord une science européenne, utilisant, fût-ce à son corps défendant, les concepts de la tradition. Par conséquent, qu'il le veuille ou non, et cela ne dépend pas d'une décision de l'ethnologue, celui-ci accueille dans son discours les prémisses de l'ethnocentrisme au moment même où il le dénonce. Cette nécessité est irréductible, elle n'est pas une contingence historique; il faudrait en méditer toutes les implications. Mais si personne ne peut y échapper, si personne n'est donc responsable d'y céder, si peu que ce soit, cela ne veut pas dire que toutes les manières d'y céder soient d'égale pertinence. La qualité et la fécondité d'un discours se mesurent peut-être à la rigueur critique avec laquelle est pensé ce rapport à l'histoire de la métaphysique et aux concepts hérités. Il s'agit là d'un rapport critique au langage des sciences humaines et d'une responsabilité critique du discours. Il s'agit de poser expressément et systématiquement le problème du statut d'un discours empruntant à un héritage les ressources nécessaires à la dé-construction de cet héritage lui-même. Problème d'*économie* et de *stratégie*.

Si nous considérons maintenant à titre d'exemple, les textes de Claude Lévi-Strauss, ce n'est pas seulement à cause du privilège qui s'attache aujourd'hui à l'ethnologie parmi les sciences humaines, ni même parce qu'il s'agit là d'une pensée qui pèse fortement sur la conjoncture théorique contemporaine. C'est surtout parce qu'un certain choix s'est déclaré dans le travail de Lévi-Strauss et qu'une certaine doctrine s'y est élaborée de manière, précisément, *plus ou moins explicite*, quant à cette critique du langage et quant à ce langage critique dans les sciences humaines.

Pour suivre ce mouvement dans le texte de Lévi-Strauss, choisissons, comme un fil conducteur parmi d'autres, l'opposition nature/culture. Malgré tous ses rajeunissements et ses fards, cette opposition est congénitale à la philosophie. Elle est même plus vieille que Platon. Elle a au moins l'âge de la sophistique. Depuis l'opposition *physis/nomos*, *physis/tecne*, elle est relayée jusqu'à nous par toute une chaîne historique opposant la «nature» à la loi, à l'institution, à l'art, à la technique, mais aussi à la liberté, à l'arbitraire, à l'histoire, à la société, à l'esprit, etc. Or dès l'ouverture de sa recherche et dès son premier livre (*les Structures élémentaires de la parenté*), Lévi-Strauss a éprouvé à la fois la nécessité d'utiliser cette opposition et l'impossibilité de lui faire crédit. Dans *les Structures*, il part de cet axiome ou de cette définition: appartient à la nature ce qui est *universel* et spontané, ne dépendant d'aucune culture particulière et d'aucune

norme déterminée. Appartient en revanche à la culture ce qui dépend d'un système de *normes* réglant la société et pouvant donc *varier* d'une structure sociale à l'autre. Ces deux définitions sont de type traditionnel. Or, dès les premières pages des *Structures*, Lévi-Strauss qui a commencé à accréditer ces concepts, rencontre ce qu'il appelle un *scandale*, c'est-à-dire quelque chose qui ne tolère plus l'opposition nature/culture ainsi reçue et semble requérir *à la fois* les prédicats de la nature et ceux de la culture. Ce scandale est la *prohibition de l'inceste*. La prohibition de l'inceste est universelle; en ce sens on pourrait la dire naturelle; — mais elle est aussi une prohibition, un système de normes et d'interdits — et en ce sens on devrait la dire culturelle. «Posons donc que tout ce qui est universel, chez l'homme, relève de l'ordre de la nature et se caractérise par la spontanéité, que tout ce qui est astreint à une norme appartient à la culture et présente les attributs du relatif et du particulier. Nous nous trouvons alors confrontés avec un fait ou plutôt avec un ensemble de faits qui n'est pas loin, à la lumière des définitions précédentes, d'apparaître comme un scandale : car la prohibition de l'inceste présente sans la moindre équivoque, et indissolublement réunis, les deux caractères où nous avons reconnu les attributs contradictoires de deux ordres exclusifs: elle constitue une règle, mais une règle qui, seule entre toutes les règles sociales, possède en même temps un caractère d'universalité» (p. 9).

Il n'y a évidemment de scandale qu'à *l'intérieur* d'un système de concepts accréditant la différence entre nature et culture. En ouvrant son œuvre sur le *factum* de la prohibition de l'inceste, Lévi-Strauss s'installe donc au point où cette différence qui a toujours passé pour aller de soi, se trouve effacée ou contestée. Car dès lors que la prohibition de l'inceste ne se laisse plus penser dans l'opposition nature/ culture, on ne peut plus dire qu'elle soit un fait scandaleux, un noyau d'opacité à l'intérieur d'un réseau de significations transparentes; elle n'est pas un scandale qu'on rencontre, sur lequel on tombe dans le champ des concepts traditionnels; elle est ce qui échappe à ces concepts et certainement les précède et probablement comme leur condition de possibilité. On pourrait peut-être dire que toute la conceptualité philosophique faisant système avec l'opposition nature/culture est faite pour laisser dans l'impensé ce qui la rend possible, à savoir l'origine de la prohibition de l'inceste.

Cet exemple est trop rapidement évoqué, ce n'est qu'un exemple parmi tant d'autres, mais il fait déjà apparaître que le langage porte en soi la nécessité de sa propre critique. Or cette critique peut s'opérer selon deux voies, et deux «manières». Au moment où se fait sentir la limite de l'opposition nature/culture, on peut vouloir questionner systématiquement et rigoureusement l'histoire de ces concepts. C'est un premier geste. Un tel questionnement systématique et historique ne serait ni un geste philologique ni un geste philosophique au sens classique de ces mots. S'inquiéter des concepts fondateurs de toute l'histoire de la philosophie, les dé-constituer, ce n'est pas faire œuvre de philologue ou d'historien classique de la philosophie. C'est sans doute, malgré l'apparence, la manière la plus audacieuse d'esquisser un pas hors de la philosophie. La sortie «hors de la philosophie» est beaucoup plus difficile à penser que ne l'imaginent généralement ceux qui croient

l'avoir opérée depuis longtemps avec une aisance cavalière, et qui en général sont enfoncés dans la métaphysique par tout le corps du discours qu'ils prétendent en avoir dégagé.

L'autre choix — et je crois qu'il correspond davantage à la manière de Lévi-Strauss — consisterait, pour éviter ce que le premier geste pourrait avoir de stérilisant, dans l'ordre de la découverte empirique, à conserver, en en dénonçant ici ou là les limites, tous ces vieux concepts: comme des outils qui peuvent encore servir. On ne leur prête plus aucune valeur de vérité, ni aucune signification rigoureuse, on serait prêt à les abandonner à l'occasion si d'autres instruments paraissaient plus commodes. En attendant, on en exploite l'efficacité relative et on les utilise pour détruire l'ancienne machine à laquelle ils appartiennent et dont ils sont eux-mêmes des pièces. C'est ainsi que *se* critique le langage des sciences humaines. Lévi-Strauss pense ainsi pouvoir séparer la *méthode* de la *vérité*, les instruments de la méthode et les significations objectives par elle visées. On pourrait presque dire que c'est la première affirmation de Lévi-Strauss; ce sont en tout cas les premiers mots des *Structures*: «On commence à comprendre que la distinction entre état de nature et état de société (nous dirions plus volontiers aujourd'hui: état de nature et état de culture), à défaut de signification historique acceptable, présente une valeur qui justifie pleinement son utilisation, par la sociologie moderne, comme un instrument de méthode.»

Lévi-Strauss sera toujours fidèle à cette double intention: conserver comme instrument ce dont il critique la valeur de vérité.

D'une part il continuera, en effet, à contester la valeur de l'opposition nature/culture. Plus de treize ans après *les Structures*, *la Pensée sauvage* fait fidèlement écho au texte que je viens de lire: «L'opposition entre nature et culture, sur laquelle nous avons jadis insisté, nous semble aujourd'hui offrir une valeur surtout méthodologique.» Et cette valeur méthodologique n'est pas affectée par la non-valeur «ontologique», pourrait-on dire si on ne se méfiait pas ici de cette notion: «Ce ne serait pas assez d'avoir résorbé des humanités particulières dans une humanité générale; cette première entreprise en amorce d'autres... qui incombent aux sciences exactes et naturelles: réintégrer la culture dans la nature, et finalement, la vie dans l'ensemble de ses conditions physicochimiques» (p. 327).

D'autre part, toujours dans *la Pensée sauvage*, il présente sous le nom de *bricolage* ce qu'on pourrait appeler le discours de cette méthode. Le bricoleur, dit Lévi-Strauss, est celui qui utilise «les moyens du bord», c'est-à-dire les instruments qu'il trouve à sa disposition autour de lui, qui sont déjà là, qui n'étaient pas spécialement conçus en vue de l'opération à laquelle on les fait servir et à laquelle on essaie par tâtonnements de les adapter, n'hésitant pas à en changer chaque fois que cela paraît nécessaire, à en essayer plusieurs à la fois, même si leur origine et leur forme sont hétérogènes, etc. Il y a donc une critique du langage dans la forme du bricolage et on a même pu dire que le bricolage était le langage critique lui-même, singulièrement celui de la critique littéraire: je pense ici au texte de G. Genette, *Structuralisme et Critique littéraire*, publié en hommage à Lévi-Strauss dans *l'Arc*, et où

il est dit que l'analyse du bricolage pouvait «être appliquée presque mot pour mot» à la critique et plus spécialement à «la critique littéraire». (Repris dans *Figures*, éd. du Seuil, p. 145.)

Si l'on appelle bricolage la nécessité d'emprunter ses concepts au texte d'un héritage plus ou moins cohérent ou ruiné, on doit dire que tout discours est bricoleur. L'ingénieur, que Lévi-Strauss oppose au bricoleur, devrait, lui, construire la totalité de son langage, syntaxe et lexique. En ce sens l'ingénieur est un mythe: un sujet qui serait l'origine absolue de son propre discours et le construirait «de toutes pièces» serait le créateur du verbe, le verbe luimême. L'idée de l'ingénieur qui aurait rompu avec tout bricolage est donc une idée théologique; et comme Lévi-Strauss nous dit ailleurs que le bricolage est mythopoétique, il y a tout à parier que l'ingénieur est un mythe produit par le bricoleur. Dès lors qu'on cesse de croire à un tel ingénieur et à un discours rompant avec la réception historique, dès lors qu'on admet que tout discours fini est astreint à un certain bricolage, que l'ingénieur ou le savant sont aussi des espèces de bricoleurs, alors l'idée même de bricolage est menacée, la différence dans laquelle elle prenait sens se décompose.

Cela fait apparaître le deuxième fil qui devrait nous guider dans ce qui se trame ici.

L'activité du bricolage, Lévi-Strauss la décrit non seulement comme activité intellectuelle mais comme activité mythopoétique. On lit dans la *Pensée sauvage* (p. 26): «Comme le bricolage sur le plan technique, la réflexion mythique peut atteindre, sur le plan intellectuel, des résultats brillants et imprévus. Réciproquement, on a souvent noté le caractère mythopoétique du bricolage.»

Or le remarquable effort de Lévi-Strauss n'est pas seulement de proposer, notamment dans la plus actuelle de ses recherches, une science structurale des mythes et de l'activité mythologique. Son effort apparaît aussi, et je dirais presque d'abord, dans le statut qu'il accorde alors à son propre discours sur les mythes, à ce qu'il appelle ses «mythologiques». C'est le moment où son discours sur le mythe se réfléchit et se critique lui-même. Et ce moment, cette période critique intéresse évidemment tous les langages se partageant le champ des sciences humaines. Que dit Lévi-Strauss de ses «mythologiques»? C'est ici qu'on retrouve la vertu mythopoétique du bricolage. En effet, ce qui paraît le plus séduisant dans cette recherche critique d'un nouveau statut du discours, c'est l'abandon déclaré de toute référence à un *centre*, à un *sujet*, à une *référence* privilégiée, à une origine ou à une archie absolue. On pourrait suivre le thème de ce décentrement à travers toute *l'Ouverture* de son dernier livre sur *le Cru et le Cuit*. J'y prends seulement quelques repères.

1. Tout d'abord, Lévi-Strauss reconnaît que le mythe bororo, qu'il utilise ici comme «mythe de référence», ne mérite pas ce nom et ce traitement, c'est là une appellation spécieuse et une pratique abusive. Ce mythe, pas plus qu'un autre, ne mérite son privilège référentiel: «En fait, le mythe bororo, qui sera désormais désigné par le nom de *mythe de référence*, n'est rien d'autre, comme nous essaierons de le montrer,

qu'une transformation plus ou moins poussée d'autres mythes provenant, soit de la même société, soit de sociétés proches ou éloignées. Il eût donc été légitime de choisir pour point de départ n'importe quel représentant du groupe. L'intérêt du mythe de référence ne tient pas, de ce point de vue, à son caractère typique, mais plutôt à sa position irrégulière au sein d'un groupe» (p. 10).

2. Il n'y a pas d'unité ou de source absolue du mythe. Le foyer ou la source sont toujours des ombres ou des virtualités insaisissables, inactualisables et d'abord inexistantes. Tout commence par la structure, la configuration ou la relation. Le discours sur cette structure a-centrique qu'est le mythe ne peut lui-même avoir de sujet et de centre absolus. Il doit, pour ne pas manquer la forme et le mouvement du mythe, éviter cette violence qui consisterait à centrer un langage décrivant une structure a-centrique. Il faut donc renoncer ici au discours scientifique ou philosophique, à l'*épistémè* qui a pour exigence absolue, qui est l'exigence absolue de remonter à la source, au centre, au fondement, au principe, etc. Par opposition au discours *épistémique*, le discours structurel sur les mythes, le discours *mytho-logique* doit être lui-même *mythomorphe*. Il doit avoir la forme de ce dont il parle. C'est ce que dit Lévi-Strauss dans *le Cru et le Cuit* dont je souhaiterais maintenant lire une longue et belle page:

«En effet, l'étude des mythes pose un problème méthodologique, du fait qu'elle ne peut se conformer au principe cartésien de diviser la difficulté en autant de parties qu'il est requis pour la résoudre. Il n'existe pas de terme véritable à l'analyse mythique, pas d'unité secrète qu'on puisse saisir au bout du travail de décomposition. Les thèmes se dédoublent à l'infini. Quand on croit les avoir démêlés les uns des autres et les tenir séparés, c'est seulement pour constater qu'ils se ressoudent, en réponse aux sollicitations d'affinités imprévues. Par conséquent, l'unité du mythe n'est que tendancielle et projective, elle ne reflète jamais un état ou un moment du mythe. Phénomène imaginaire impliqué par l'effort d'interprétation, son rôle est de donner une forme synthétique au mythe, et d'empêcher qu'il ne se dissolve dans la confusion des contraires. On pourrait donc dire que la science des mythes est une *anaclastique*, en prenant ce vieux terme au sens large autorisé par l'étymologie, et qui admet dans sa définition l'étude des rayons réfléchis avec celle des rayons rompus. Mais, à la différence de la réflexion philosophique, qui prétend remonter jusqu'à sa source, les réflexions dont il s'agit ici intéressent des rayons privés de tout autre foyer que virtuel... En voulant imiter le mouvement spontané de la pensée mythique, notre entreprise, elle aussi trop brève et trop longue, a dû se plier à ses exigences et respecter son rythme. Ainsi ce livre sur les mythes est-il, à sa façon, un mythe.» Affirmation reprise un peu plus loin (p. 20) : «Comme les mythes reposent eux-mêmes sur des codes de second ordre (les codes du premier ordre étant ceux en quoi consiste le langage), ce livre offrirait alors l'ébauche d'un code de troisième ordre, destiné à assurer la traductibilité réciproque de plusieurs mythes. C'est la raison pour laquelle on n'aura pas tort de le tenir pour un mythe: en quelque sorte, le mythe de la mythologie.» C'est par cette absence de tout centre réel et fixe du discours mythique ou mythologique que se justifierait le modèle musical que Lévi-Strauss a choisi pour la

composition de son livre. L'absence de centre est ici l'absence de sujet et l'absence d'auteur: «Le mythe et l'œuvre musicale apparaissent ainsi comme des chefs d'orchestre dont les auditeurs sont les silencieux exécutants. Si l'on demande où se trouve le foyer réel de l'œuvre, il faudra répondre que sa détermination est impossible. La musique et la mythologie confrontent l'homme à des objets virtuels dont l'ombre seule est actuelle... les mythes n'ont pas d'auteurs...» (p. 25).

C'est donc ici que le bricolage ethnographique assume délibérément sa fonction mythopoétique. Mais du même coup, elle fait apparaître comme mythologique, c'est-à-dire comme une illusion historique, l'exigence philosophique ou épistémologique du centre.

Néanmoins, si l'on se rend à la nécessité du geste de Lévi-Strauss, on ne peut en ignorer les risques. Si la mytho-logique est mytho-morphique, est-ce que tous les discours sur les mythes se valent? Devra-t-on abandonner toute exigence épistémologique permettant de distinguer entre plusieurs qualités de discours sur le mythe? Question classique mais inévitable. On ne peut y répondre — et je crois que Lévi-Strauss n'y répond pas — tant que le problème n'a pas été expressément posé, des rapports entre le philosophème ou le théorème d'une part, le mythème ou mythopoème d'autre part. Ce qui n'est pas une petite histoire. Faute de poser expressément ce problème, on se condamne à transformer la prétendue transgression de la philosophie en faute inaperçue à l'intérieur du champ philosophique. L'empirisme serait le genre dont ces fautes seraient toujours les espèces. Les concepts trans-philosophiques se transformeraient en naïvetés philosophiques. On pourrait montrer ce risque sur bien des exemples, sur les concepts de signe, d'histoire, de vérité, etc. Ce que je veux souligner, c'est seulement que, le passage au-delà de la philosophie ne consiste pas à tourner la page de la philosophie, (ce qui revient le plus souvent à mal philosopher) mais à continuer à lire d'*une certaine manière* les philosophes. Le risque dont je parle est toujours assumé par Lévi-Strauss et il est le prix même de son effort. J'ai dit que l'empirisme était la forme matricielle de toutes les fautes menaçant un discours qui continue, chez Lévi-Strauss en particulier, à se vouloir scientifique. Or si l'on voulait poser au fond le problème de l'empirisme et du bricolage, on en viendrait sans doute très vite à des propositions absolument contradictoires quant au statut du discours dans l'ethnologie structurale. D'une part le structuralisme se donne à juste titre comme la critique même de l'empirisme. Mais en même temps, il n'est pas un livre ou une étude de Lévi-Strauss qui ne se propose comme un essai empirique que d'autres informations pourront toujours venir compléter ou infirmer. Les schémas structuraux sont toujours proposés comme des hypothèses procédant d'une quantité finie d'information et qu'on soumet à l'épreuve de l'expérience. De nombreux textes pourraient démontrer cette double postulation. Tournons-nous encore vers *l'Ouverture à le Cru et le Cuit* où il apparaît bien que si cette postulation est double, c'est parce qu'il s'agit ici d'un langage sur le langage: «Les critiques qui nous reprocheraient de ne pas avoir procédé à un inventaire exhaustif des mythes sud-américains avant de les analyser, commettraient un grave contre-sens sur la nature et le rôle de ces documents. L'ensemble des

mythes d'une population est de l'ordre du discours. A moins que la population ne s'éteigne physiquement ou moralement, cet ensemble n'est jamais clos. Autant vaudrait donc reprocher à un linguiste d'écrire la grammaire d'une langue sans avoir enregistré la totalité des paroles qui ont été prononcées depuis que cette langue existe, et sans connaître les échanges verbaux qui auront lieu aussi longtemps qu'elle existera. L'expérience prouve qu'un nombre de phrases dérisoire... permet au linguiste d'élaborer une grammaire de la langue qu'il étudie. Et même une grammaire partielle, ou une ébauche de grammaire, représentent des acquisitions précieuses s'il s'agit de langues inconnues. La syntaxe n'attend pas pour se manifester qu'une série théoriquement illimitée d'événements aient pu être recensés, parce qu'elle consiste dans le corps de règles qui préside à leur engendrement. Or, c'est bien une syntaxe de la mythologie sud-américaine dont nous avons voulu faire l'ébauche. Que de nouveaux textes viennent enrichir le discours mythique, ce sera l'occasion de contrôler ou de modifier la manière dont certaines lois grammaticales ont été formulées, de renoncer à telles d'entre elles, et d'en découvrir de nouvelles. Mais en aucun cas l'exigence d'un discours mythique total ne saurait nous être opposée. Car on vient de voir que cette exigence n'a pas de sens» (p. 15-6). La totalisation est donc définie tantôt comme *inutile*, tantôt comme *impossible*.

Cela tient, sans doute, à ce qu'il y a deux manières de penser la limite de la totalisation. Et je dirais une fois de plus que ces deux déterminations coexistent de manière non-expressive dans le discours de Lévi-Strauss. La totalisation peut être jugée impossible dans le style classique: on évoque alors l'effort empirique d'un sujet ou d'un discours fini s'essoufflant en vain après une richesse infinie qu'il ne pourra jamais maîtriser. Il y a trop et plus qu'on ne peut dire. Mais on peut déterminer autrement la non-totalisation: non plus sous le concept de finitude comme assignation à l'empiricité mais sous le concept de *jeu*. Si la totalisation alors n'a plus de sens, ce n'est pas parce que l'infinité d'un champ ne peut être couverte par un regard ou un discours finis, mais parce que la nature du champ — à savoir le langage et un langage fini — exclut la totalisation: ce champ est en effet celui d'un *jeu*, c'est-à-dire de substitutions infinies dans la clôture d'un ensemble fini. Ce champ ne permet ces substitutions infinies que parce qu'il est fini, c'est-à-dire parce qu'au lieu d'être un champ inépuisable, comme dans l'hypothèse classique, au lieu d'être trop grand, il lui manque quelque chose, à savoir un centre qui arrête et fonde le jeu des substitutions. On pourrait dire, en se servant rigoureusement de ce mot dont on efface toujours en français la signification scandaleuse, que ce mouvement du jeu, permis par le manque, l'absence de centre ou d'origine, est le mouvement de la *supplémentarité*. On ne peut déterminer le centre et épuiser la totalisation parce que le signe qui remplace le centre, qui le *supplée*, qui en tient lieu en son absence, ce signe s'ajoute, vient en sus, en *supplément*. Le mouvement de la signification ajoute quelque chose, ce qui fait qu'il y a toujours plus, mais cette addition est flottante parce qu'elle vient vicarier, suppléer un manque du côté du signifié. Bien que Lévi-Strauss ne se serve pas du mot *supplémentaire* en soulignant comme je le fais ici les deux directions de sens qui y composent étrangement ensemble, ce n'est pas

un hasard s'il se sert par deux fois de ce mot dans son *Introduction à l'œuvre de Mauss*, au moment où il parle de la «surabondance de signifiant, par rapport aux signifiés sur lesquels elle peut se poser»: «Dans son effort pour comprendre le monde, l'homme dispose donc toujours d'un surplus de signification (qu'il répartit entre les choses selon des lois de la pensée symbolique qu'il appartient aux ethnologues et aux linguistes d'étudier). Cette distribution d'une ration supplémentaire — si l'on peut s'exprimer ainsi — est absolument nécessaire pour qu'au total, le signifiant disponible et le signifié repéré restent entre eux dans le rapport de complémentarité qui est la condition même de la pensée symbolique.» (On pourrait sans doute montrer que cette *ration supplémentaire* de signification est l'origine de la *ratio* elle-même.) Le mot réapparaît un peu plus loin après que Lévi-Strauss ait parlé de «ce signifiant flottant, qui est la servitude de toute pensée finie»: «En d'autres termes, et nous inspirant du précepte de Mauss que tous les phénomènes sociaux peuvent être assimilés au langage, nous voyons dans le *mana*, le *wakan*, l'*oranda* et autres notions du même type, l'expression consciente d'une *fonction sémantique*, dont le rôle est de permettre à la pensée symbolique de s'exercer malgré la contradiction qui lui est propre. Ainsi s'expliquent les antinomies en apparence insolubles, attachées à cette notion... Force et action, qualité et état, substantif et adjectif et verbe à la fois; abstraite et concrète, omniprésente et localisée. Et en effet le *mana* est tout cela à la fois; mais précisément, n'est-ce pas parce qu'il n'est rien de tout cela: simple forme ou plus exactement symbole à l'état pur, donc susceptible de se charger de n'importe quel contenu symbolique? Dans ce système de symboles que constitue toute cosmologie, ce serait simplement une *valeur symbolique zéro*, c'est-à-dire un signe marquant la nécessité d'un contenu symbolique *supplémentaire* [Je souligne] à celui qui charge déjà le signifié, mais pouvant être une valeur quelconque à condition qu'elle fasse encore partie de la réserve disponible et ne soit pas, comme disent les phonologues, un terme de groupe.» (note: «Les linguistes ont déjà été amenés à formuler des hypothèses de ce type. Ainsi: «Un phonème zéro s'oppose à tous les autres phonèmes du français en ce qu'il ne comporte aucun caractère différentiel et aucune valeur phonétique constante. Par contre le phonème zéro a pour fonction propre de s'opposer à l'absence de phonème» (Jakobson et Lotz). On pourrait presque dire pareillement en schématisant la conception qui a été proposée ici, que la fonction des notions de type *mana* est de s'opposer à l'absence de signification sans comporter par soi-même aucune signification particulière.»

La *surabondance* du signifiant, son caractère *supplémentaire*, tient donc à une finitude, c'est-à-dire à un manque qui doit être *suppléé*.

On comprend alors pourquoi le concept de jeu est important chez Lévi-Strauss. Les références à toutes sortes de jeux, notamment à la roulette, sont très fréquentes, en particulier dans ses *Entretiens, Race et Histoire, la Pensée sauvage*. Or cette référence au jeu est toujours prise dans une tension.

Tension avec l'histoire, d'abord. Problème classique et autour duquel on a usé les objections. J'indiquerai seulement ce qui me paraît

être la formalité du problème: en réduisant l'histoire, Lévi-Strauss a fait justice d'un concept qui a toujours été complice d'une métaphysique téléologique et eschatologique, c'est-à-dire, paradoxalement, de cette philosophie de la présence à laquelle on a cru pouvoir opposer l'histoire. La thématique de l'historicité, bien qu'elle semble s'introduire assez tard dans la philosophie, y a toujours été requise par la détermination de l'être comme présence. Avec ou sans étymologie et malgré l'antagonisme classique qui oppose ces significations dans toute la pensée classique on pourrait montrer que le concept *d'epistémè* a toujours appelé celui *d'istoria* si l'histoire est toujours l'unité d'un devenir, comme tradition de la vérité ou développement de la science orienté vers l'appropriation de la vérité dans la présence et la présence à soi, vers le savoir dans la conscience de soi. L'histoire a toujours été pensée comme le mouvement d'une résurrection de l'histoire, dérivation entre deux présences. Mais s'il est légitime de suspecter ce concept d'histoire, on risque, à le réduire sans poser expressément le problème que j'indique ici, de retomber dans un anhistoricisme de forme classique, c'est-à-dire dans un moment déterminé de l'histoire de la métaphysique. Telle me paraît être la formalité algébrique du problème. Plus concrètement, dans le travail de Lévi-Strauss, il faut reconnaître que le respect de la structuralité, de l'originalité interne de la structure, oblige à neutraliser le temps et l'histoire. Par exemple, l'apparition d'une nouvelle structure, d'un système original, se fait toujours — et c'est la condition même de sa spécificité structurale — par une rupture avec son passé, son origine et sa cause; On ne peut donc décrire la propriété de l'organisation structurale qu'en ne tenant pas compte, dans le moment même de cette description, de ses conditions passées: en omettant de poser le problème du passage d'une structure à une autre, en mettant l'histoire entre parenthèses. Dans ce moment «structuraliste», les concepts de hasard et de discontinuité sont indispensables. Et de fait Lévi-Strauss y fait souvent appel, comme par exemple pour cette structure des structures qu'est le langage, dont il dit dans *l'Introduction à l'oeuvre de Mauss* qu'il «n'a pu naître que tout d'un coup»: «Quels qu'aient été. le moment et les circonstances de son apparition dans l'échelle de la vie animale, le langage n'a pu naître que tout d'un coup. Les choses n'ont pas pu se mettre à signifier progressivement. A la suite d'une transformation dont l'étude ne relève pas des sciences sociales, mais de la biologie et de la psychologie, un passage s'est effectué, d'un stade où rien n'avait un sens, à un autre où tout en possédait.» Ce qui n'empêche pas Lévi-Strauss de reconnaître la lenteur, la maturation, le labeur continu des transformations factuelles, l'histoire (par exemple dans *Race et Histoire*). Mais il doit, selon un geste qui fut aussi celui de Rousseau ou de Husserl, «écarter tous les faits» au moment où il veut ressaisir la spécificité essentielle d'une structure. Comme Rousseau, il doit toujours penser l'origine d'une structure nouvelle sur le modèle de la catastrophe — bouleversement de la nature dans la nature, interruption naturelle de l'enchaînement naturel, écart *de* la nature.

Tension du jeu avec l'histoire, tension aussi du jeu avec la présence. Le jeu est la disruption de la présence. La présence d'un élément est toujours une référence signifiante et substitutive inscrite dans un système de différences et le mouvement d'une chaîne. Le jeu

est toujours jeu d'absence et de présence, mais si l'on veut le penser radicalement, il faut le penser avant l'alternative de la présence et de l'absence; il faut penser l'être comme présence ou absence à partir de la possibilité du jeu et non l'inverse. Or si Lévi-Strauss, mieux qu'un autre, a fait apparaître le jeu de la répétition et la répétition du jeu, on n'en perçoit pas moins chez lui une sorte d'éthique de la présence, de nostalgie de l'origine, de l'innocence archaïque et naturelle, d'une pureté de la présence et de la présence à soi dans la parole; éthique, nostalgie et même remords qu'il présente souvent comme la motivation du projet ethnologique lorsqu'il se porte vers des sociétés archaïques, c'est-à-dire à ses yeux exemplaires. Ces textes sont bien connus.

Tournée vers la présence, perdue ou impossible, de l'origine absente, cette thématique structuraliste de l'immédiateté rompue est donc la face triste, *négative*, nostalgique, coupable, rousseauiste, de la pensée du jeu dont l'*affirmation* nietzschéenne, l'affirmation joyeuse du jeu du monde et de l'innocence du devenir, l'affirmation d'un monde de signes sans faute, sans vérité, sans origine, offert à une interprétation active, serait l'autre face. *Cette affirmation détermine alors le non-centre autrement que comme perte du centre.* Et elle joue sans sécurité. Car il y a un jeu *sûr*: celui qui se limite à la *substitution* de pièces *données et existantes, présentes*. Dans le hasard absolu, l'affirmation se livre aussi à l'indétermination *génétique*, à l'aventure *séminale* de la trace.

Il y a donc deux interprétations de l'interprétation, de la structure, du signe et du jeu. L'une cherche à déchiffrer, rêve de déchiffrer une vérité ou une origine échappant au jeu et à l'ordre du signe, et vit comme un exil la nécessité de l'interprétation. L'autre, qui n'est plus tournée vers l'origine, affirme le jeu et tente de passer au-delà de l'homme et de l'humanisme, le nom de l'homme étant le nom de cet être qui, à travers l'histoire de la métaphysique ou de l'onto-théologie, c'est-à-dire du tout de son histoire, a rêvé la présence pleine, le fondement rassurant, l'origine et la fin du jeu. Cette deuxième interprétation de l'interprétation, dont Nietzsche nous a indiqué la voie, ne cherche pas dans l'ethnographie, comme le voulait Lévi-Strauss, dont je cite ici encore *l'Introduction à l'œuvre de Mauss*, l'«inspiratrice d'un nouvel humanisme».

On pourrait percevoir à plus d'un signe aujourd'hui que ces deux interprétations de l'interprétation — qui sont absolument inconciliables même si nous les vivons simultanément et les concilions dans une obscure économie — se partagent le champ de ce qu'on appelle, de manière si problématique, les sciences humaines.

Je ne crois pas pour ma part, bien que ces deux interprétations doivent accuser leur différence et aiguïser leur irréductibilité, qu'il y ait aujourd'hui à *choisir*. D'abord parce que nous sommes là dans une région — disons encore, provisoirement, de l'historicité — où la catégorie de choix paraît bien légère. Ensuite parce qu'il faut essayer d'abord de penser le sol commun, et la *différence* de cette différence irréductible. Et qu'il y a là un type de question, disons encore historique, dont nous ne faisons aujourd'hui qu'entrevoir la *conception, la formation, la gestation, le travail*. Et je dis ces mots les yeux

tournés, certes, vers les opérations de l'enfantement; mais aussi vers ceux qui, dans une société dont je ne m'exclus pas, les détournent devant l'encore innommable qui s'annonce et qui ne peut le faire, comme c'est nécessaire chaque fois qu'une naissance est à l'œuvre, que sous l'espèce de la non-espèce, sous la forme informe, muette, infante et terrifiante de la monstruosité.