

Jacques Derrida
L'écriture et la différence
Editions du Seuil 1967

409 **La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines**

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

Michel de 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'épistémè**, 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'épistémè 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'oeuvre, c'est toujours trouvée neutralisée, réduite: par un geste qui consistait à *lui donner un centre, à la rapporter à un point de présence, à un 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**.

410 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 structurabilité**. 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'épistémè 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 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 subsistutions 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 ses métaphores et de ses métonymies.

411 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** (eidos, 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 subsistutions 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 est 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 jouait à l'infini des subsistutions de signes.**

C'est alors le moment où **le langage envahit le champs 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 naïvité à se référer à un événement, à une doctrine ou au nom d'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 de discours dans lesquels cette production s'est tenue au plus près de sa formulation 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 désignification 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-Stauss 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.**

412 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'oppositon 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 formulation 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 cette 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"? 414

416 **Le langage porte en soi la nécessité de sa propre critique.** Et 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 philosophique ni un geste philosophique au sens classique de ces mots.

S'inquiéter des concepts fondateurs de toute l'histoire de la philosophie, les décontituer, ce n'est pas faire oeuvre 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 d'avoir opérer 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.

417 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 dénonçant ici où 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 paraissent 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 tous cas les premiers mots des *Structures*: **"On commence à comprendre que la distinction entre état de nature et état de société(nous dirons 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 instrument de méthode".**

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

“L’opposition entre nature et culture , sur laquelle nous avons jadis insisté, nous semble aujourd’hui offrir une valeur surtout méthodologique”.

418 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. ...**

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....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.

421 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**.

422 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’informations et qu’on soumet à l’épreuve de l’expérience. De nombreux textes pourraient démontrer cette double postulation. Il apparaît bien que si cette postulation est double, c’est parce qu’il s’agit ici d’un langage sur le langage.

423 ...La totalisation

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 ne peut être couverte par un regard ou un discours fini, mais parce que la nature du champs – **à savoir que le langage est un langage fini – exclut la totalisation: ce champs est en effet celui d’un jeu**, c’est à dire de subsistutions infinies dans la clôture d’un ensemble fini.

Ce champs ne permet ces subsistutions infinies que parce que il est fini, c’est à dire parce qu’au lieu d’être un champs 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 subsistutions.

On pourrait dire...que **ce mouvement du jeu, permis par la manque, l’absence de centre ou de l’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 es suppléé, 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 composent étrangement ensemble, ce n'est pas un hasard s'il se sert par deux fois de ce mot dans son *Introduction à l'oeuvre de Mauss*, au moment où il parle de la **“surabondance de signifiant, par rapport au signifié sur lesquelles elle peut se poser”** :

“Dans son effort pour comprendre le monde, l'homme dispose donc toujours d'un surplus de significations (qu'il répartit entre les choses selon les 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 à 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 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'*orenda* 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'explique **les antinomies en apparence insoluble attachée 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 parcequ'il n'est rien de tout cela: simple forme ou plus exactement **symbole à l'état pure, 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 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 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)

425 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.

Boe: einseitig verwendbare Zweiseitenform

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. 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 à 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.**

Boe: historicité - temporalité

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 les 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 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.** Tel me paraît être la formalité algébrique du problème. Plus concrètement, dans le travail de Lévi-Stauss, il faut reconnaître que **le respect de la structuralité, de l'originalité interne de la structure, oblige à neutraliser le temps et l'histoire.**

426 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":

Mauss: "*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 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 ou 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. 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.**

Boe: le jeu – la chaîne; vgl: autopoiesis – Anschluss - différance

Le jeu est la disruption de la présence. La présence d'un élément est toujours une référence signifiante et substitutive 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, et l'innocence archaïque et naturelle, d'une pureté de la présence et de la présence à soi dans la parole; éthique, nostalgie et même remord 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 de 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'oeuvre de Mauss, "l'inspiratrice d'un nouvel humanisme".

Boe: "l'inspiratrice d'un nouvel humanisme" - vgl. Meillassoux

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 détournements devant l'encore innomable qui s'annonce** et qui ne peut le faire, comme c'est nécessaire chaque fois qu'une naissance est à l'oeuvre, que sous l'espèce de la non-espèce, sous la forme informe, muette, infante et terrifiante de la monstruosité.

Boe: l'encore innomable

DerridaVoix

Jacques Derrida La voix et le phénomène, PUF 1967

19 Le signe et les signes

Husserl commence par dénoncer une confusion: le mot “**signe**” (**Zeichen**) recouvre, toujours dans le langage ordinaire et parfois dans le langage philosophique, deux concepts hétérogènes: celui d’**expression (Ausdruck)**, qu’on tient souvent à tort pour synonyme de signe en général, et celui d’**indice (Anzeichen)**.

Or, selon Husserl, il y a des signes qui n’expriment rien parce qu’ils ne transportent – nous le devons encore le dire en allemand – rien qu’on puisse appeler *Bedeutung* ou *Sinn*. Tel est l’indice. Certes, l’indice est un signe, comme l’expression. Mais à la différence de cette dernière, il est, en tant qu’indice, privé de *Bedeutung* ou de *Sinn*: *bedeutungslos*, *sinnlos*. Ce n’est pas pour autant un signe sans signification. Il ne peut par essence y avoir de signes sans signification, de signifiant sans signifié. C’est pourquoi la traduction traditionnelle de *Bedeutung* par signification, bien qu’elle soit consacrée et presque inévitable, risque de brouiller tout le texte de Husserl et de le rendre inintelligible en son intention axiale, de rendre par suite inintelligible tout ce qui dépendra de ces „premières distinctions essentielles“.

On peut avec Husserl dire en allemand, sans absurdité, qu’un signe (*Zeichen*) est privé de *Bedeutung* (est *bedeutungslos*, n’est pas *bedeutsam*), on ne peut dire en français, sans contradiction, qu’un signe est privé de signification. On peut en allemand parler de l’expression (*Ausdruck*) comme *bedeutsame Zeichen*, ce que fait Husserl; on ne peut sans redondance traduire *bedeutsame Zeichen* par *signe signifiant*, ce qui laisse imaginer, contre l’évidence et contre l’intention de Husserl, qu’il pourrait y avoir des signes non signifiant,

20 Il se confirmera ainsi très vite que, pour Husserl, l’expressivité de l’expression – qui suppose toujours l’idéauté de *Bedeutung* – a un lien irréductible à la possibilité du discours parlé (*Rede*). L’expression est un signe purement linguistique et c’est précisément ce qui la distingue en première analyse de l’indice.

Bien que le discours parlé soit une structure fort complexe, comportant toujours, *en fait*, une couche indicative qu’on aura, nous le verrons, la plus grande peine à contenir dans ses limites, Husserl lui réserve, l’exclusivité du droit à l’expression. Et donc à la logicité pure. On pourrait donc peut-être, sans forcer l’intention de Husserl, définir, sinon traduire, *bedeuten* par *vouloir-dire* à la fois au sens où un sujet parlant, “s’exprimant”, comme dit Husserl, “sur quelque chose”, *veut dire*, et où une expression *veut dire*; et être assuré que la *Bedeutung* est toujours ce que quelqu’un ou un discours *veulent dire*: toujours un sens de discours, un contenu discursif.

On sait que, à la différence de Frege, Husserl ne distingue pas, dans les *Recherches*, entre *Sinn* et *Bedeutung*:

„En outre, pour nous, *Bedeutung* veut dire la même chose que *Sinn*“ (gilt als gleichbedeutend mit *Sinn*). D’une part, il est très commode, précisément dans le cas de ce concept, de disposer de termes parallèles, utilisable en alternance; et surtout dans des recherches de ce type où l’on doit justement pénétrer dans le sens du terme *Bedeutung*. Mais il est autre chose qu’on doit prendre encore davantage en considération: l’habitude solidement enracinée d’utiliser les deux mots comme voulant dire la même chose. Dans ces conditions, il ne paraît pas qu’il soit sans risque de distinguer entre leur deux *Bedeutungen*, et (comme l’a proposé Frege), d’utiliser l’une pour la *Bedeutung* en notre sens et l’autre pour les objets exprimés” (*Idées I*, § 15).

Dans *Idées I*, la dissociation qui intervient entre les deux notions n’a pas du tout la même fonction que chez Frege, et elle confirme notre lecture: *Bedeutung* est réservé au contenu de sens idéal de l’expression verbale, du discours parlé, alors que le sens (*Sinn*) couvre toute la sphère noématique jusque dans sa couche non expressive.