



HAL
open science

DERRIDA ET LEVI-STRAUSS 1 La dette ethno-anthropologique de la déconstruction

Joseph-Igor Moulenda

► **To cite this version:**

Joseph-Igor Moulenda. DERRIDA ET LEVI-STRAUSS 1 La dette ethno-anthropologique de la déconstruction. L'Envol. Revue Africaine de Philosophie, Lettres et Pédagogie, ENS de Libreville , 2016. hal-01545687

HAL Id: hal-01545687

<https://hal.science/hal-01545687>

Submitted on 23 Jun 2017

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

DERRIDA ET LEVI-STRAUSS¹

La dette ethno-anthropologique de la déconstruction

Par Joseph-Igor MOULENDA²

Résumé

Comment la déconstruction derridienne se faisant, joue-t-elle le structuralisme de Lévi-Strauss contre lui-même et, ce, en partant de son concept majeur, à savoir la structure ? De manière plus radicale encore, comment en vient-elle par son étonnante puissance de subversion, à jouer la structure contre elle-même, contre ce qui lui est propre, à savoir sa structuralité, autrement dit sa complexité intérieure ? Enfin, comment hérite-t-elle du structuralisme son anti-ethnocentrisme et, donc, son inclinaison généreuse en faveur de l'altérité et de la différence ? C'est cela qu'il nous faudra comprendre ici comme le génie de la déconstruction : une pensée troublante, renversante, toujours en dette, certes, mais d'une dette sans espoir d'être soldée en totalité.

Mots-clés : *Déconstruction, structuralisme, structure, relation, écriture, parenté.*

Abstract:

How Derrida's deconstruction is doing, it plays the structuralism of Levi-Strauss against itself, in other words against what it has as its major concept, namely the structure? More radically still, how it comes by her amazing power of subversion, to play against the structure itself against what is proper to it, namely its structurality, in other words its internal complexity? Finally, how it inherits structuralism its anti-ethnocentrism and, therefore, its generous tilt in favor of otherness and difference? That is what we must understand here as

¹ Cet article, sans modifications conséquentes, a été publié dans *L'Envol*, Revue africaine de Philosophie, Lettres et Pédagogie, Numéro 8, Libreville, les Editions du GRESHS à l'ENS, 2016.

² Docteur de l'Université de Caen Basse-Normandie. Enseignant au département de philosophie et membre du Groupe de Recherche en Sciences Humaines et Sociales (GRESHS), à l'École Normale Supérieure de Libreville. Courriel : mjigor@yahoo.fr

the genius of deconstruction: a disturbing thought, stunning, still in debt, certainly, but a hopeless debt to be ended completely.

Keywords: *deconstruction, structuralism, structure, relationship, writing, relatives*

Introduction

*C'est au moment où le structuralisme était dominant que je me suis engagé dans mes tâches, et avec ce mot là. (...) C'est là, je parle des années 1960, que la déconstruction a commencé à se constituer comme, je ne dirais pas anti-structuraliste, mais, en tout cas, démarquée à l'égard du structuralisme. Jacques Derrida, *Le Monde*, 2004.*

En sa question directrice comme en sa question fondamentale, cet article entend faire cohabiter un double héritage contemporain dans une sorte de rivalité respectueuse : l'héritage de Derrida croisant celui de Lévi-Strauss dans une proximité qui ne va pas sans distance, une proximité pour ainsi dire, à la limite.

En effet qu'est-ce que « La déconstruction » ? Ainsi posée comme pouvant immédiatement s'adresser à chacun d'entre nous, nous interpellant comme pour en réclamer une définition qui en fixerait définitivement l'identité, l'essence ou la vérité, cette question pourrait sembler dérisoire, sinon sans équivoque, vu la facilité avec laquelle le terme ici mis en index est venu à habiter le langage ordinaire et même scientifique qui est le nôtre. Un terme désormais bien familier, mais dont la complexité n'en sort pas moins renforcée au moment d'en rendre compte du sens. Un peu à la manière dont Saint Augustin exprimait l'aporie révélatrice de l'énigme du temps. Tant qu'on ne s'attend pas à ce qu'on nous demande ce qu'il en est de son être, nous pouvons toujours en parler au quotidien avec assurance. Mais à la demande, la

surprise est immense : l'explication se montre mystérieusement déroutante³. Il en va de même de la déconstruction : vocable en vogue, mais dans sa pratique à la fois stratégique et économique, le "concept" peut se montrer rebelle à la compréhension. Seulement, bien plus qu'un simple mot désormais à la mode, ce qu'il faut d'abord retenir, c'est que la déconstruction est ce dont la seule évocation donne à penser et à connaître ce qui, pour l'essentiel, a contribué à construire la réputation philosophique de Jacques Derrida.

L'objectif ici n'est pas uniquement de comprendre *ce qu'est* la déconstruction en la rapportant étroitement à Derrida, mais d'en faire un lieu structurant, l'angle d'attaque d'une discussion avec un protagoniste venu d'un horizon différent, à savoir Claude Lévi-Strauss⁴. Au premier regard, un tel rapprochement pourrait paraître inattendu. Surtout lorsqu'on a en vue ce qui est ici en jeu : la « déconstruction », un terme absent chez ce dernier. Aussi peut-on continuer — comme pour en accentuer la difficulté — en disant qu'il s'agit d'un rapprochement entre un philosophe pluridisciplinaire, très doué à manœuvrer à coups de concepts spéculatifs indécidables (Derrida) et, un scientifique de la réalité sociale, l'anthropologue aux méthodes empiriques, l'homme de terrain, l'ethnologue dont la pensée ne pouvait pleinement se satisfaire que de « l'affrontement avec le réel »⁵ (Lévi-Strauss) Le décor ainsi planté met en dialogue, d'un côté la philosophie, discipline destinée à penser l'homme dans son rapport à l'être et au monde, et de l'autre, l'ethnologie, discipline dont la vocation est de penser le social des peuples à partir d'un ensemble de systèmes symboliques, tels le langage, les règles matrimoniales, les rapports économiques, les mythes, l'art, la religion, la musique, etc.

Pourtant, croyons-nous, on ne peut s'exonérer de s'instruire de la richesse théorique qu'apporterait un tel rapprochement, surtout si on veut cerner *ce qu'est* la déconstruction à

³ « *Qu'est-ce en effet que le temps ? Qui serait capable de l'expliquer facilement et brièvement ? Qui peut le concevoir, même en pensée, assez nettement pour exprimer par des mots l'idée qu'il s'en fait ? Est-il cependant notion plus familière et plus connue dont nous usions en parlant ? Quand nous en parlons, nous comprenons sans doute ce que nous disons ; nous comprenons aussi, si nous entendons un autre en parler. Qu'est-ce donc que le temps ? Si personne ne me le demande, je le sais ; mais si on me le demande et que je veuille l'expliquer, je ne le sais plus* ». Cf. Saint Augustin, *Confessions*, Livre XI, tr. fr. J. Trabucco, Paris, GF-Flammarion, 1964, p. 264.

⁴ Si on s'accorde à dire que Jacques Derrida est resté un philosophe rompu à la tâche, interprétant aisément aussi bien Platon, Descartes, Hegel, que Marx et Nietzsche, et de surcroît bien connu pour son appartenance au courant phénoménologique, et pour cela héritier de Husserl et de Heidegger, il en va tout autrement de Claude Lévi-Strauss. Bien qu'agrégé de philosophie, son rapport à cette dernière n'a été que de courte durée, le temps d'une brève carrière d'enseignement, la distance se creusant presque naturellement au profit d'une vocation moins spéculative, mais plus participative. Il aura alors gagné l'admiration de tous par la richesse et l'intensité de son activité scientifique entièrement dévouée à appréhender la réalité sociale des peuples à partir des mécanismes souvent insoupçonnés, parce que, inconscients. Il restera pour l'ethno-anthropologie française, à côté de Marcel Mauss, la figure dominante.

⁵ CLÉMENT C., *Claude Lévi-Strauss*, Paris, PUF « Que sais-je ? » 5^e éd., 2002, p. 8.

partir des thèmes majeurs qu'elle mobilise, notamment le langage, l'écriture, la structure, la relation, le jeu, la trace, la différence, etc. Alors si notre question de départ — qu'est-ce que la déconstruction ? — est directrice de notre réflexion, elle n'est pas toutefois la fondamentale. La question fondamentale s'exprime en des termes différents. En effet, en quoi la référence à Lévi-Strauss peut-elle s'avérer éclairante quant à la compréhension de ce que pourrait être « la déconstruction » ? D'où vient-il que la déconstruction derridienne puisse être, le temps d'un détour, redevable aux intuitions ethno-anthropologiques de Lévi-Strauss ? En des termes proprement philosophiques, qu'est-ce qui ferait de Derrida un lévi-straussien sans l'être, un lévi-straussien pour ainsi dire, à la limite ? La question ainsi triplement posée, exige d'examiner les acquis de cette dette, mais non sans les mettre en jeu, sinon en question. Car on sait, à chaque fois chez Derrida, que la dette aussi avérée soit-elle, n'est jamais soldée en totalité, parce que toujours déjà différée le temps ou l'espace d'une critique. Dans l'immédiat, tentons de définir ce qu'est la déconstruction.

1. La déconstruction et l'unité improbable de sa définition

Qu'en est-il de « la déconstruction » suivant le sens que lui confère Derrida, loin de toute appropriation désordonnée, abusive et naïve, dont elle peut faire l'objet ici et là ? Tient-elle dans une définition susceptible d'en délimiter les contours ou se montre-t-elle rebelle à toute tentative d'assignation à l'unité d'un sens ? Peut-on dire exactement *ce qu'est* la déconstruction ou devrait-on plutôt se contenter de la penser à partir de ce qu'elle donne à voir et à savoir ?

1.1. La déconstruction ou la résistance à la question « Qu'est-ce que... ? »

La « déconstruction », ce mot devenu très familier bien que parfois mésinterprété, participe de cet héritage conceptuel assez abondant légué à la postérité par Jacques Derrida. En termes derridiens, il faut lui reconnaître — comme à tous les *graphèmes* d'ailleurs — une valeur « testamentaire ». Vecteur principal de son engagement philosophique, les références, les renvois célébrant son génie, sont légion à travers le monde. Comme le rappelle René Major⁶, la déconstruction derridienne a été pour beaucoup de chercheurs actuels, une source d'inspiration profonde, revendiquée par-delà les cloisonnements des systèmes et des espaces académiques. En effet, si la déconstruction fut évoquée à l'origine pour s'appliquer au

⁶ MAJOR R. (dir.), *Derrida pour les temps à venir*, Paris, Stock, 2007, p. 14.

traitement des questions philosophiques, son application s'est progressivement démocratisée, disséminée, au point que la philosophie ne soit plus totalement sûre d'en détenir le monopole. Car les tenants de la littérature, de l'art, de la psychanalyse, de l'histoire, de la sociologie et même du droit et de la politique, s'en réclament aussi. Réclamations tout à fait légitimes, d'autant plus que l'esprit critique en constitue la sève nourricière.

On résume très souvent, plus qu'on ne définit véritablement, la déconstruction par sa stratégie opératoire, laquelle consiste à déjouer, à réduire voire à complexifier les oppositions binaires de sens ou de valeurs porteuses de notre tradition logocentrique. A ce titre, déconstruire c'est voir se démonter, sinon rendues moins rigides, les oppositions conceptuelles hiérarchisantes forme/matière, théorie/pratique, essence/accident, esprit/corps, remède/poison, vivant/mort, original/image, universel/particulier, pensée/langage, masculin/féminin, intelligible/sensible, culture/nature, dedans/dehors, autochtone/étranger, parole/écriture, etc. Notre tradition de pensée a toujours tenu à maintenir ces dualismes, faisant de l'un des termes un élément second, dérivé, supplémentaire ; préservant ainsi le mythe de l'origine à travers le dualisme de l'absolu et du relatif. Pour Derrida, la déconstruction consiste à rompre avec cette logique de l'originaire et du supplément qui, elle-même opère partout où règne le besoin d'exclure ou de réduire l'altérité et la différence. En régime de déconstruction, ces oppositions se trouvent fragilisées de l'intérieur, leurs polarités inversées et leurs hiérarchies bouleversées. Déconstruire, c'est donc faire trembler leurs lignes de démarcation au point de les rendre imperceptibles, sinon interchangeables. A défaut de dissoudre complètement ce dualisme fort résistant, la déconstruction va consister à se mettre dans l'entre-deux de ces catégories dites « métaphysiques ». Mais, est-ce cela définir la déconstruction ?

D'après Derrida, définir ce qu'est la déconstruction ne revient pas à définir un terme ordinaire ou un quelconque concept philosophique. La déconstruction a quelque chose de spécial qui ferait que « *Toute phrase du type 'la déconstruction est x' ou 'la déconstruction n'est pas x' manque a priori de pertinence* »⁷. Ce qui laisse penser à une quasi impossibilité de trouver une définition qui convienne le mieux à ce mot. Situation très ambiguë. Car la déconstruction semble ne pas trouver de définition adéquate, ni dans l'affirmation de ce qu'elle est supposée être, ni dans la négation de cet être supposé. Ainsi la déconstruction apparaîtrait alors comme un défi à toute forme de définition.

⁷DERRIDA J., *Psyché. I. Invention de l'autre*, nouvelle édition augmentée, Paris, Galilée, 1998, p. 392.

En fait, pense Derrida, si la déconstruction a tant de mal à s'insérer dans les limites d'une définition, c'est parce qu'en son esprit même, elle exige une certaine méfiance à l'égard des mots, des concepts, des traductions, des définitions. En clair, en régime de déconstruction, il doit se manifester une certaine méfiance à l'égard du langage en général. Car le langage, comme les mots qui le composent, qu'il soit écrit ou parlé, ne saurait se laisser enfermer dans une structure sémantique univoque, parce que toujours déjà multisémique. Le langage, soutient-il, dit toujours un peu plus que ce que d'ordinaire on voudrait lui faire dire. Il en est de même pour chaque mot employé, il est toujours porteur d'un surcroît de sens. Jamais le sens d'un mot, voire le sens en général, ne se donne en une structure invariable, mais toujours déjà plurielle et parfois même contradictoire. Pour Derrida, le propre du sens c'est d'être toujours déjà divisé, dupliqué, disséminé. D'où l'*indécidabilité* structurelle, sinon l'*aporie* partout soulignée par lui. Déconstruire, selon lui, c'est se rendre attentif à ces subtilités qui divisent, dupliquent ou disséminent la structure du sens, des mots et du langage en général. A ce titre, le propos de Christian Descamps est assez juste : philosopher en régime de déconstruction, dit-il, « *c'est vivre dans l'éparpillement de sens jamais univoque* »⁸. On comprendra alors que la déconstruction, à défaut de renoncer au sens ou d'en appeler à sa destruction pure et simple par un retour au non-sens, manifeste plutôt l'urgente volonté de le déterminer à partir de ce qui le rend possible tout en l'excédant.

Par ailleurs, il va sans dire que se laisser contenir dans les limites d'une définition, c'est s'exposer soi-même à l'épreuve de la déconstruction. Car toute définition, y compris celle qui voudrait s'imposer à la déconstruction elle-même, n'échappe pas à la possibilité d'être déconstruite ; l'activité de la déconstruction se voulant sans limite. Mais, faut-il pour autant dire de la déconstruction qu'elle n'incarne rien qui soit identifiable ? Disons qu'il n'en est rien. C'est pourquoi Derrida se risquera à lui donner une définition. Mais on ne manquera pas de constater que cette définition, qui ne sera jamais totale, mais toujours imprécise, loin de fixer une essence ou une identité de la déconstruction, contribuera à la rendre plus impénétrable, plus énigmatique encore. Voici ce que dit Derrida : « *Si je voulais donner une description économique, elliptique de la déconstruction, je dirais que c'est une pensée de l'origine et des limites de la question "qu'est-ce que... ?", la question qui domine toute l'histoire de la philosophie* »⁹. Avant d'ajouter : « *qu'elle porte sur tout ce que la question « qu'est-ce que ? » a commandé dans l'histoire de l'Occident et de la philosophie*

⁸ DESCAMPS C., *Quarante ans de philosophie en France*, Paris, Bordas, 2003, p. 157.

⁹ DERRIDA J., « Qu'est-ce que la déconstruction ? », Entretien inédit, propos recueillis par Roger-Pol Droit, *Le Monde*, 12 octobre 2004, p. 3.

occidentale, c'est-à-dire pratiquement tout, de Platon à Heidegger »¹⁰. Alors, conclut Derrida au sujet de la déconstruction, « *on n'a plus tout à fait le droit de lui demander de répondre à la question « qu'est-ce que tu es ? », « qu'est-ce que c'est ? » sous une forme courante* »¹¹. Ce propos de Derrida, ainsi progressivement compris, radicalise l'idée d'une introuvable définition de la déconstruction, en ce sens que parlant justement de ce que pourrait être la déconstruction, il précise qu'il s'agit de cela même qui met en question ce qui constitue la condition de possibilité de toute définition, à savoir le questionnement lui-même sous sa forme aussi bien ordinaire que philosophique. Le questionnement ainsi formulé, sous sa forme première, appelant à suggérer une définition, sinon toutes définitions possibles, est justement le « *Qu'est-ce que... ?* », sinon le « *qu'est-ce que c'est que... ?* ». Questionnement d'origine métaphysique et éminemment logocentrique qui, en appelant à l'essence, à la nature, à l'identité, à l'être d'une chose, aurait donné naissance à toute la conceptualité philosophique, de Platon à Heidegger.

Or, à suivre Derrida, on apprend que la déconstruction ne va pas sans la remise en question de tout ce qui en appelle à l'essence, à l'être, à la nature, à l'identité. L'esprit de la déconstruction exprime fondamentalement son refus partout où tendrait à s'opérer une fixation identitaire. Il en est ainsi de cette question fondatrice de la métaphysique qui ne va pas sans susciter l'annonce d'une définition tendant à fixer une identité. Selon Derrida, s'attaquer à cette question primordiale et fondatrice, reviendrait à mettre en question toutes les définitions, toutes les significations, tous les concepts que la rationalité humaine a pu produire. Que ce questionnement initial, à savoir le « *Qu'est-ce que... ?* », soit lui-même soumis à la déconstruction rend problématique toute tentative de l'appliquer à cela même qu'on appelle « La déconstruction ». En s'attaquant ainsi d'avance à cette question, la déconstruction échappe à la possibilité qu'elle lui soit adressée à son tour afin que soit cerné ce qu'elle est en vérité. Cette résistance de la déconstruction à la question « *Qu'est-ce que... ?* » montre qu'il n'y a pas de définition simple et formalisable à son endroit. En gros, il n'y a pas de vérité ou d'identité de la déconstruction, car on ne saurait poser avec pertinence la question « *Qu'est-ce que la déconstruction ?* », sans en assumer l'étrange situation d'une question qui s'évanouirait dès l'annonce de l'objet auquel elle est censée s'appliquer. Ici se découvre la possibilité d'une définition rendue improbable, voire impossible, du fait de son inadéquation à la question qui invite à sa recherche. Autrement dit, dans le projet visant à comprendre *ce qu'est* la déconstruction, la question « *Qu'est-ce que... ?* » se trouve

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*

irréremédiablement compromise, disqualifiée, inappropriée, parce que déconstructible à son tour. Ce qui renforce davantage l'idée que nous ne saurions avoir un savoir précis, stable et maîtrisable de ce qu'*est* la déconstruction, quand bien même le mot nous est, en apparence, très familier. Car la déconstruction, elle-même guidée par une forme de scepticisme rebelle à toute épreuve, refuse de s'entendre comme l'objectivation d'un savoir, ni dans les textes ni dans un quelconque système de pensée.

Toutefois, on constatera que devant l'impossibilité de trouver une définition positive à la déconstruction, Derrida se contentera de la caractériser et, cela, en procédant soit négativement soit en ayant recours à une formule encore plus énigmatique. Autrement dit, devant l'impasse de dire ce qu'*est* la déconstruction, il choisira plutôt de la comprendre à partir de ce qu'elle n'*est* pas ou à partir de ce qu'elle peine à donner à comprendre.

1.2. La déconstruction : ce qu'elle n'est pas ou comment entendre l'expression « Plus d'une langue »

Derrida affirmait ne jamais avoir de « projet fondamental », avant d'ajouter : « 'Déconstructions', que je préfère dire au pluriel, n'a sans doute jamais nommé un projet, une méthode ou un système. Surtout pas un système philosophique »¹². La mise au point aura le mérite d'être claire : le mot « déconstruction » se dit de multiples façons, parce qu'exerçant son action sur des singularités. Comme pour dire qu'elle est chaque fois particulière, en s'interdisant tout enfermement dans l'unité et la fixité d'un *telos*, d'une méthode ou d'un système.

A suivre Derrida, on croirait que la déconstruction n'admettrait pour être décrite et comprise, que des définitions négatives, à défaut de demeurer en son obscurité tenace. Privée d'être ou d'essence, d'une certaine manière *elle n'est pas*. Du moins, elle n'est jamais ce qu'elle semble être. Insaisissable en soi, elle est toujours au-delà de ce qu'elle donne à voir. En fait, pour Derrida, malgré sa grande popularité et son usage pluridisciplinaire, la vérité de la déconstruction reste toutefois méconnue. Surtout qu'il faut s'assurer que la déconstruction n'est ni une thèse ni un ensemble de thèses, qu'elles soient philosophiques, linguistiques, littéraires, etc., même si ses efforts disséminés ont lieu dans ces différents niveaux de rationalité. Elle ne doit donc pas être comprise comme une prise de position dogmatique ou systématique s'affirmant comme un savoir maîtrisé ou à maîtriser. Elle n'est pas non plus une

¹² DERRIDA J., *Points de suspension. Entretiens*, Paris, Galilée, 1992, p. 367.

analyse, encore moins une critique. Aussi affirme-t-il : « *Ce n'est pas une analyse, en particulier parce que le démontage d'une structure n'est pas une régression vers l'élément simple, vers une origine indécomposable. Ce n'est pas non plus une critique, en un sens général ou en sens kantien* »¹³. Qu'est-ce à dire ?

En effet, déconstruire ne signifie pas partir structurellement du plus complexe au plus simple : il ne s'agit pas de réduire la multiplicité à son unité fondatrice. C'est plutôt l'inverse : c'est montrer que toute chose étant structurellement composée, toute tentative visant sa simplification témoigne de l'arbitraire d'une violence qui tendrait vainement à éradiquer la situation inextricable de sa composition. Il ne s'agit pas non plus d'une critique, comme c'est le cas chez Kant, qui examinerait les pouvoirs et les limites de la raison théorique, ou rechercherait les principes *a priori* sur lesquels repose l'édifice de la connaissance. A l'opposé de l'image qu'elle pourrait donner à voir, « *la déconstruction n'est pas une méthode et ne peut être transformée en méthode* »¹⁴. Elle n'est donc pas un ensemble ordonné de normes précises à respecter et susceptibles d'être transmises par un enseignement. En elle, il ne faut pas s'attendre à voir un mécanisme d'organisation interne susceptible d'être suivi. Ce qui laisse entendre qu'il n'y a pas de plan ou de méthodologie de la déconstruction. Elle n'est donc pas une construction, une architecture dont l'agencement serait clairement perceptible.

Bien au contraire, la déconstruction se présente elle-même comme le lieu où se produit le démantèlement de toute planification ou de toute méthodologie voulant s'imposer comme un ensemble normatif ; elle est le démontage minutieux de toute architecture bien organisée. Retenons plutôt l'idée que la déconstruction est un geste entièrement libre, toujours à même d'investir des corpus à chaque fois variés. Elle n'est pas une méthode dont on pourrait s'appropriier le modèle type ou revendiquer le monopole. Elle est plurielle et souvent multiforme. N'étant pas un ensemble de procédures à respecter ; réfractaire à tout conformisme et à toute contextualisation ; pleine de ses possibilités inépuisables, elle ne saurait se prêter au jeu d'une simplification schématique. En cela réside une impossibilité à la tenir fixée dans l'unité d'une définition. Et pourtant !

Dans un texte de 1988 on peut voir Derrida se risquer à produire une définition de la déconstruction : « *Si j'avais à risquer, Dieu m'en garde, une seule définition de la déconstruction, brève, elliptique, économique, comme un mot d'ordre, je dirais sans phrase, plus d'une langue* »¹⁵. Il ne manquera pas d'esquisser à nouveau cette définition une

¹³DERRIDA J., *Psyché. I, Invention de l'autre, op. cit.*, p. 390.

¹⁴*Ibid.*

¹⁵DERRIDA J., *Mémoires - pour Paul de Man*, Paris, Galilée, 1988, p. 38. C'est nous qui soulignons.

décennie plus tard, comme s'il voulait qu'on ne retienne que cela, à savoir que la « *seule définition jamais risquée, la seule formulation explicite fut un jour, il vaut mieux le rappeler ici, plus d'une langue* »¹⁶ Mais comment comprendre ce qui se donne en cette formule, à savoir « *plus d'une langue* » ? Car il faut bien l'avouer, tout dans cette formulation reste ambigu.

Pour Derrida, l'énigme de cette formule soucieuse de percer le secret de la déconstruction, réside dans le langage qui, selon lui, se compose de décisions, d'exclusions et de structures à peine perceptibles à première vue. Dire « *plus d'une langue* », cela peut se comprendre de plusieurs manières, parfois contradictoires, sans que l'on ne parvienne à faire le tri qualitatif. Mais ce qui, précisément, doit s'entendre de plusieurs façons, c'est le « *plus de...* ». Il peut vouloir signifier un pluralisme sinon un surcroît du point de vue de la langue. Comme s'il y avait une impossibilité à dire la déconstruction à partir des possibilités qu'offre une seule langue, fût-elle une langue particulière ou la langue en général. Ce qui implique que la déconstruction n'est possible qu'en multipliant les ressources d'une langue, voire en multipliant les langues. Ce qui donne à « *plus d'une langue* » l'image d'une surabondance, d'un pouvoir (dé)multiplicateur dans la structure du sens. Mais, il peut aussi vouloir traduire une certaine lassitude - comme pour dire « *plus du tout de langue* » - face aux limites qu'éprouve la langue à dire ce qu'est la déconstruction. Comme si la langue était dans l'incapacité de dire, dans une parfaite complicité, le *vouloir-dire* qui est propre à l'esprit de la déconstruction. Derrida est pour nous le témoin de cette carence du langage et de la souffrance que cela nous inflige. Pour lui, la déconstruction s'exprime le mieux là où se donne un manque, une finitude, un non-dit, un silence. Par conséquent, être attentif à l'esprit de la déconstruction, c'est s'ouvrir à tout ce que la langue n'arrive pas à dire, s'ouvrir à ce qui, dans la langue, se donne dans le silence ; c'est savoir entendre plus que ce qui est dit, entendre ce qui ne fait que s'annoncer dans ce qui est dit. Car, pense Derrida, « la parole dit toujours autre chose encore que ce qu'elle dit »¹⁷. La déconstruction a donc partie liée avec le langage. Pour être plus précis, elle a partie liée avec le non-dit qui empêche chaque langue de remplir la promesse du dire qui émane de l'esprit. Il y a donc projet de déconstruction là où il y a absence de sens, non-maîtrise du sens, mouvement ou instabilité du sens dans le langage. Finalement, quel rapport à l'anthropologie structuraliste de Claude Lévi-Strauss ?

¹⁶ DERRIDA J., *Le monolinguisme de l'autre ou la prothèse de l'origine*, Paris, Galilée, 1997, p. 2. C'est nous qui soulignons.

¹⁷ DERRIDA J., *Mémoires - pour Paul de Man*, op. cit., p. 56.

2. Le structuralisme et ce que nous devons à Claude Lévi-Strauss

Dans sa proximité distante à l'égard de l'anthropologie structurale, rappelons qu'il existe particulièrement deux textes dans lesquels Derrida traite ouvertement du structuralisme de Lévi-Strauss¹⁸. Mais qu'est-ce que le structuralisme et, à ce titre, que devons-nous à Lévi-Strauss ?

2.1. Claude Lévi-Strauss : une pensée de l'altérité et de la différence.

Vincent Descombes rappelle que lorsqu'on parle du « structuralisme », gardons toujours à l'esprit qu'on ne fait nullement référence à une philosophie : « *Il n'y a pas, à proprement parler, de philosophie structuraliste que l'on pourrait définir et opposer, par exemple, à l'école phénoménologique* »¹⁹. Disons que le structuralisme est un courant de pensée ; pour être plus précis avec Vincent Descombes, il s'agit plus particulièrement « d'une méthode scientifique »²⁰ qui a vu le jour en France dans l'ivresse intellectuelle des années 1960 à 1966, en suivant le prolongement des acquis de la linguistique générale de Saussure. Mais si le structuralisme prend son point de départ dans la linguistique, il va toutefois étendre son influence aux sciences humaines, notamment à l'ethnologie, à la sociologie, à l'histoire, etc. En lui, va se dégager non seulement une approche originale de la langue (Benveniste), mais aussi un examen très critique du sujet, de la liberté, de l'histoire, des pratiques sociales et culturelles.

L'une des nouveautés du structuralisme sera de rendre possible l'accès à l'*inconscient* des pratiques sociales, grâce à la connaissance des règles de fonctionnement du langage. Dans l'approche qui est la sienne, le structuralisme va élargir le champ de la pensée, afin de rendre celle-ci capable de comprendre ce qui, en elle et hors d'elle, la précède et l'excède. L'avènement du structuralisme dans les années 1960, va permettre à la pensée scientifique de s'avancer sur le terrain de l'irrationnel, un irrationnel compris tantôt sous la forme de la folie (Foucault), tantôt sous la forme du sauvage (Lévi-Strauss). Comme la psychanalyse (Lacan), le structuralisme privilégie ce qui échappe à la conscience, et permet de jeter un regard nouveau sur l'homme et le monde. Résolument adversaire de l'existentialisme et de toute philosophie du sujet, y compris la phénoménologie, le structuralisme marque la fin d'une époque : celle du sujet comme origine absolue du sens et du monde. En cela, le structuralisme

¹⁸ Il s'agit de « La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines » et « Nature, culture, écriture ». Cf. *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil 1967 et *De la grammatologie*, Paris, Minuit 1967.

¹⁹ DESCOMBES V., *Le même et l'autre*, op. cit., p. 96.

²⁰ *Ibid.*

se posera comme une pensée de l'altérité et de la différence, différence de la raison avec sa part d'ombre qu'elle méconnaît ou ne maîtrise pas et qui, pourtant, l'excède. Il s'agit là d'une thèse que Derrida reprendra. Par ailleurs proche du marxisme (Althusser), le structuralisme pense que l'existence pratique des hommes a de l'influence sur leur manière de penser. On peut entendre Lévi-Strauss dire : « *on ne peut comprendre ce qui se passe dans la tête des hommes sans le rapporter aux conditions de leur existence pratique* »²¹. A ce propos, on ne saurait parler du structuralisme sans évoquer la figure de Claude Lévi-Strauss et de l'orientation décisive qu'il donnera à l'anthropologie en tant que science humaine. Car son nom se confond presque avec l'anthropologie structurale.

Lévi-Strauss pensait - et cela est un principe du structuralisme - que toutes les formes d'expériences de la pensée, même les plus absurdes, peuvent être déchiffrées dans leur singularité et en toute intelligibilité. C'est d'ailleurs dans ce déchiffrement de toutes les formes d'expériences humaines, théoriques et pratiques, naturelles et culturelles, que va s'illustrer la méthode d'analyse dite « structurale ». Sous l'action de Lévi-Strauss, la méthode structurale sera l'occasion trouvée d'établir scientifiquement une rencontre des cultures, des langues, des croyances, des peuples, des civilisations. Avec Lévi-Strauss, le structuralisme s'imposera comme la méthode de l'anthropologie, la constituant ainsi en science humaine à part entière ; une science dont la vocation est la « *connaissance globale de l'homme, embrassant le sujet dans toute son extension historique et géographique* »²². S'occupant du développement humain en général, les résultats apportés par l'anthropologie structuraliste auront vocation à s'appliquer, selon lui, à « toutes les sociétés humaines », des « hominidés jusqu'aux races modernes », depuis la grande ville moderne jusqu'à la plus petite tribu mélanésienne²³.

Héritier du relativisme culturel des anglo-saxons, Lévi-Strauss sera aussi le pourfendeur des théories évolutionniste et diffusionniste. Reconnaisant la diversité irréductible des cultures et des peuples à l'échelle planétaire, avec elle, la relativité des valeurs et des contextes, Lévi-Strauss se disait partisan d'un relativisme modéré. Autrement dit, enclin à témoigner de la spécificité de chaque culture, de ses valeurs particulières, tout en n'excluant ni la possibilité d'une existence des valeurs universelles, ni la possibilité d'un commerce

²¹ Entretien avec Didier Eribon repris dans *Nouvel Observateur*, « Lévi-Strauss par Lévi-Strauss », Hors-série n°47, janvier-février 2010, p. 65.

²² LEVI-STRAUSS C., *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1974, p. 388.

²³ *Ibid.*

interculturel entre les peuples²⁴. En cela il se montre très tôt favorable à l'idée que les cultures sont partout égales, « *en ce sens qu'elles exercent toutes, chacune avec ses ressources propres, la fonction de protéger l'homme contre l'hostilité de la nature et les turbulences de l'histoire* »²⁵, s'opposant ainsi à l'ethnocentrisme, à l'eurocentrisme, au colonialisme, au racisme pseudo-scientifique, issus des théories évolutionnistes, primitivistes, dont Lévy-Bruhl était l'un des maîtres à penser. De ces théories, il ressortait constamment l'idée que « *l'histoire des cultures est celle d'un progrès continu allant de la sauvagerie à la civilisation, en passant par la barbarie* »²⁶. Ce qui implique que la civilisation occidentale, placée au sommet de la hiérarchie des êtres et des sociétés, apparaîtrait « *comme le destin obligé de toutes les cultures et les étapes qui y conduisent comme des relais qu'elles sont nécessairement appelées à franchir* »²⁷. Le théorème évolutionniste était fort simple : les sociétés non-occidentales d'Afrique, d'Amérique latine, de l'Océan indien et de l'Australie, étaient décrites en termes de sociétés « primitives », « naturelles », à la mentalité « prélogique », aux pratiques irrationnelles, aux réactions *simplement* émotionnelles, plus ouvertes à la superstition qu'à la transcendance véritable ; donc incapables de s'élever à la dimension du concept, insensibles à l'art et à la science, étrangères à l'écriture et à la politique, etc.

A entendre ce constat ahurissant que rapporte fort bien René Girard au sujet de Lévy-Bruhl, on comprend le poids des préjugés pseudo-scientifiques de l'ethnologie traditionnelle, et le rôle joué par Lévi-Strauss en vue de sa déconstruction. Selon René Girard, l'ethnologie raciste de Lucien Lévy-Bruhl croyant découvrir la « mentalité primitive » dans certains aspects des mythes et des religions des aborigènes australiens, postulait chez ces derniers, par exemple, une impuissance à différencier des éléments dans un ensemble. Le plus grave, dit Girard, c'est que Lévy-Bruhl imaginait ces aborigènes « *à peine capable de distinguer les hommes des kangourous* »²⁸. Ce qui rendait légitime la colonisation comme mission civilisatrice.

C'est à Lévi-Strauss qu'il reviendra en premier, en France, de *déconstruire* cette idée eurocentriste de progrès ou d'évolution, responsable à ses yeux de toutes les dérives

²⁴Cf. LEVI-STRAUSS C., *Race et Histoire*, Paris, Danoël, 2011 ; ou encore la communication de Claude Lévi-Strauss à l'occasion du 60^e anniversaire de l'UNESCO, le 16 novembre 2005.

²⁵ ABOU Sélim, « L'anthropologie structurale de Claude Lévi-Strauss », Conférence du 10 décembre 2009 au Grand Lycée franco-libanais de Beyrouth, Liban. [En ligne], mis en ligne 12 Avril 2011 : « Les chroniques des sciences sociales », URL : <http://classiques.uqac.ca/>, p. 21. Consulté le 07 Novembre 2014.

²⁶*Ibid.*, p. 20.

²⁷*Ibid.*

²⁸ GIRARD R., « Lévi-Strauss, le structuralisme et les règles du mariage » in *La violence et le sacré*, Paris, A. Michel, 1990, p. 358.

colonialistes, pseudo-civilisatrices, fondées sur la domination et l'exploitation politiques, économiques et sociales des peuples dits « indigènes ». Le structuralisme de Lévi-Strauss est une passerelle entre les cultures, favorisant ainsi le rapprochement des peuples : en cette nouvelle approche dite « structurale » ou « structuraliste » vont s'établir d'autres configurations, d'autres relations, moins ethnocentristes, moins racistes, bref moins empreintes de préjugés. D'où l'importance d'étudier Lévi-Strauss. Comme pour signifier qu'avec le structuralisme de Lévi-Strauss se dessine la possibilité d'une ouverture réelle à l'autre, à d'autres sociétés, à d'autres croyances ; ouverture respectueuse ou généreuse à l'altérité ; ouverture sans préjugés à la possibilité de comprendre l'autre en lui-même dans sa différence irréductible. Derrida fera sienne cette conception de l'ouverture dans le rapport à l'altérité.

2.2. Au cœur du structuralisme : la notion de « structure » chez Claude Lévi-Strauss

Comme l'indique son nom, le structuralisme analyse les phénomènes en termes de « structure ». Mais, qu'est-ce qu'une structure ? Lévi-Strauss définissait ainsi la structure : « Une structure offre un caractère de système. Elle consiste en éléments tels qu'une modification quelconque de l'un d'eux entraîne une modification de tous les autres »²⁹. Cette définition est assez succincte, mais elle a le mérite d'être précise. Pour la méthode structurale, appréhender un phénomène - qui peut être une langue, une culture, un mythe, une société, une institution, un corps, un organisme, un système philosophique, etc. - en termes de « structure », c'est voir en lui un ensemble dont la disposition interne de toutes ses parties font apparaître un lien de dépendance réciproque. Plus précisément, c'est s'apercevoir qu'au sein d'une structure, chaque élément est lié à tous les autres, de telle sorte qu'aucun ne peut être pris isolément. Pour Catherine Malabou, la structure est « l'unité articulée d'un tout »³⁰. Autrement dit, en elle tout est lié à tout. Merleau-Ponty, à son tour, précise que les rapports au sein de la structure sont variables, même si des invariants peuvent être à rechercher. La structure n'a rien de monolithique : rayonnant dans tous les sens, elle organise selon un principe intérieur les éléments qui convergent en elle³¹. Le structuraliste s'attache donc aux *relations* et aux *interactions* entre les éléments d'une même structure, en prenant soin du fait que chaque modification d'un élément entraîne la modification de toute la structure.

²⁹ LÉVI-STRAUSS C., *Anthropologie structurale, Op., cit.* p. 306.

³⁰ MALABOU, C., « Une différence d'écart. Heidegger et Lévi-Strauss », in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2002 / 4, Tome 127-n°4, p. 409.

³¹ M. Merleau-Ponty, « De Mauss à Claude Lévi-Strauss », in *Eloge de la philosophie*, Paris, Gallimard, 1960, p. 128.

Lévi-Strauss n'est pas le fondateur de l'analyse structurale, encore moins celui du terme « structure ». Le terme « structure » existait déjà chez les anthropologues anglo-saxons - chez Radcliffe-Brown par exemple - où l'on parlait de « structure sociale » comme on parle d'« institutions » pour désigner une organisation familiale ou politique. Mais s'agissant de l'analyse structurale, il est clair qu'il en a systématisé les grands traits en l'appliquant à l'étude des faits sociaux. En clair, pour Lévi-Strauss, le structuraliste « *prélève les faits sociaux dans l'expérience et les transporte au laboratoire. Là, il s'efforce de les représenter sous forme de modèles, prenant toujours en considération, non les termes, mais les relations entre les termes* »³². L'analyse structurale est donc un travail de laboratoire, qui se veut scientifique, modélisant les phénomènes sociaux pour en tirer des lois aussi bien variables qu'invariables. Mais en ce propos de Lévi-Strauss se précise surtout l'idée que le structuralisme est une théorie des relations, ses objets n'étant pas des phénomènes de la nature, encore moins leur assemblage par comparaison d'éléments communs³³. En ce sens, la science structuraliste n'est pas un pur naturalisme au même titre que la physique, même si le concept de « structure » ne manque pas d'être suspecté en raison de l'objectivisme qu'il donne à penser. Cependant il faut retenir que la structure n'a rien d'un objet massif objectivable, elle n'est pas une réalité au sens d'un étant intra-mondain. Aussi, dit-il, elle ne saurait « *être directement appréhendée dans la "réalité" concrète* »³⁴. Toujours modulable, malléable, de nature instable, elle est à la fois la totalité, la solidarité et l'écart différentiel de ses éléments constitutifs. En une structure s'organise un *jeu* rendant possible la circulation entre les éléments de la structure, un *jeu* rendant possible le sens toujours variable de la structure. Il est évident que la connaissance du structuralisme ne va pas sans la compréhension adéquate de ce qu'est la structure. Cette compréhension en est le fondement et Lévi-Strauss reste la figure majeure de sa théorisation scientifique.

Mais quelle dette Derrida a-t-il pu contracter à l'égard du structuralisme et sa notion de structure ? Et surtout comment en assume-t-il l'héritage, lui qui avait une vision si particulière de l'héritage ?

³² *Le Nouvel Observateur*, op. cit., p. 20.

³³ LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*, op. cit., p. 305.

³⁴ *Ibid.*, p. 335.

3. Derrida et l'héritage de Lévi-Strauss

Du structuralisme, et cela va de soi, Derrida retiendra fondamentalement l'attention aux *structures* et, plus précisément encore, l'attention au jeu, aux relations entre les éléments qui composent la totalité de la structure. Cependant, pour Derrida, il est très important de redéfinir la notion de « structure », afin de mieux voir apparaître l'originalité que lui apporte l'analyse structurale, de même que les limites susceptibles d'être assignées à une telle analyse. Car, s'agissant des limites, Derrida ne manque pas de critiquer le rapprochement qui semble s'opérer entre structuralisme et métaphysique, avec en arrière-plan, la question relative au mythe de la présence.

3.1. Jacques Derrida : Le jeu comme élément du décentrement de la structure.

Peut-on parler d'un Derrida structuraliste ou faudrait-il plutôt parler d'un structuralisme derridien ? La seconde formulation devrait, à notre avis, l'emporter sur la première, si l'on considère la récupération particulière que Derrida fait de la notion de « structure », sur fond de critique adressée à Lévi-Strauss au nom de la présence.

La notion de « structure », consacrée par Emile Durkheim dès la publication, en 1895, de *Les Règles de la méthode sociologique*, jouera, chez Lévi-Strauss, un rôle central. Il s'agit donc d'une notion déjà mise en usage bien avant Lévi-Strauss, car de nombreuses contributions lui étaient consacrées depuis 1959³⁵. Généralisée dans les sciences humaines, irradiant ainsi plusieurs disciplines, la notion de *structure* fait partie de l'histoire contemporaine des sciences. Sa connotation architecturale va traverser la littérature, la biologie, les mathématiques, jusqu'à son entrée en philosophie. Mais, quel que soit le champ d'application de cette notion, prise à un très haut niveau de généralité, la structure désigne un mode d'organisation de l'objet tel que les relations y prédominent sur la substance. Autrement dit, une structure en tant que construction n'est jamais la somme de ses parties en équilibre parfait. C'est pourquoi Derrida en fera un concept clé de la déconstruction. Selon lui, le geste déconstructeur est un « geste qui assumait une certaine nécessité de la problématique structuraliste »³⁶, même si son rapport au structuralisme ne manquera pas de virer en un anti-

³⁵ Voir BASTIDE Roger, *Sens et usages du terme structure*, Mouton, 1962 ; *Entretiens sur les notions de genèse et de structure*, Colloque de Cérisy, Mouton, 1965.

³⁶ DERRIDA J., *L'écriture et la différence*, op. cit., p. 423.

structuralisme³⁷. Mais il retiendra de Lévi-Strauss l'idée que tout commence par la structure et par la relation. Pour Derrida, tout type de discours est avant tout « structurel » avant d'être « épistémique »³⁸.

Mais Derrida rappelle que ce concept de structure, bien plus qu'un concept linguistique ou ethno-anthropologique, trouve en réalité sa provenance dans le corpus théorique de la métaphysique occidentale, lequel est entendu comme domination du règne de la présence. Aussi précise-t-il qu' « *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 occidentale* »³⁹. Par conséquent, si la déconstruction prête attention aux structures, et plus précisément à la *structuralité* des structures, donc à la manière dont sont montées, construites ou composées les structures, c'est dans le but de les défaire, de les décomposer, de les démonter, suivant que leur disposition interne est déterminée par le mythe de la présence. A cet effet, s'il y a lieu de parler d'un structuralisme derridien, celui-ci tient dans la place qu'il accorde à la notion de structure et aux relations différentielles qui s'organisent en elle.

Penser avec Derrida et Lévi-Strauss qu'à chaque instant, nous n'avons affaire qu'à des phénomènes *structurellement* organisés, c'est dire que rien n'échappe aux lois de la relation, de l'écart et de la différence. La généralisation ininterrompue de la relation, de l'écart et de la différence, c'est cela la loi partagée par la déconstruction et le structuralisme, mieux c'est la loi empruntée au structuralisme par la déconstruction. C'est cela une part importante de sa dette. Mais aussitôt la dette contractée, on s'apercevra qu'un tel structuralisme n'est qu'occasionnel, et évoluera rapidement en un anti-structuralisme. Autrement dit la reconnaissance de dette par Derrida verra aussitôt sa résiliation intervenir au moment où apparaîtra un soupçon de rapprochement entre le structuralisme et la métaphysique.

En fait, c'est le concept de *structure*, soupçonné de référer son mode d'être à celui de la présence, qui va susciter l'avènement de cet anti-structuralisme derridien. Car la déconstruction est d'abord déconstruction de la métaphysique qui pense l'être des phénomènes sous la forme de la présence. A ce propos, faut-il y voir un rapprochement possible entre la notion de *structure* et celle de la *présence* ? Car si rapprochement il y a, le divorce entre Derrida et Lévi-Strauss est inévitable et, la dette ethno-anthropologique de la déconstruction restera, par conséquent, impayée. D'où l'examen, chez Derrida, des notions de *centre*, de *jeu* et d'*écriture*, toutes rapportées à la description de la structure.

³⁷ DERRIDA J., *Psyché. I, Invention de l'autre*, op. cit., p. 389.

³⁸ DERRIDA J., *L'écriture et la différence*, op. cit., p. 420.

³⁹ *Ibid.*, p. 409.

Pour Derrida, en effet, en son acception traditionnelle, la structure se définit comme quelque chose de fondé à partir d'un centre. Or, il est bien connu, chez Derrida, que la notion de *centre* a même valeur que les notions métaphysiques d'origine, de fondement ; notions entièrement impliquées dans le registre de la présence. Alors, penser ce qu'est la structure à partir de la présence, en l'occurrence celle d'un centre compris comme un point fixe organisant sa totalité, c'est, selon lui, vouloir réduire le dynamisme du *jeu* qui anime la structuralité de la structure. Derrida constate, pour le déplorer : « *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 sens, à la rapporter à un point de présence, à une origine fixe* »⁴⁰. Puis d'ajouter :

« *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* »⁴¹.

Derrida fait remarquer que le structuralisme, en sa perspective lévi-straussienne, s'en tient à la *structuration* de la structure à partir de son centre, car dans la structure, il est dit que toutes les composantes malgré leurs différences, se tiennent et, toutes ces composantes qui se tiennent ainsi, tiennent ensemble dans le tout *central* de la structure.

Mais, la déconstruction, pour sa part, reste sensible au *jeu* irréductible des différences. Ce jeu illimité des éléments ou des composantes de la structure est la marque d'une *déstructuration* elle aussi, illimitée, de la structure comme totalité. Pour Derrida, la structure a certes un centre. Car, il est difficile d'envisager une structure privée de centre. Seulement, pense-t-il, l'idée d'un centre a souvent tendance à fermer le jeu qu'il ouvre et rend possible. Il faut croire qu'on a toujours eu tort de penser le centre de la structure comme « *cela même, qui commandant la structure, échappe à la structuralité* »⁴². L'erreur serait donc de penser qu'« *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 (...) est interdite* »⁴³. Déconstruire l'idée du *centre* à partir de celle du *jeu*, déconstruire l'idée de *structure* à partir de celle de *structuralité*, de la *relation* à partir de la *différence*, voici ce qui oppose Derrida à Lévi-Strauss dans le mouvement même de leur rapprochement, différenciant

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Ibid.*, p. 410.

⁴³ *Ibid.*

ainsi de plus en plus le paiement de la dette. En réalité, cet écart qui se creuse au plus près de leur rapprochement est dû au fait que la déconstruction joue le structuralisme contre lui-même, contre ce qu'il possède en propre, à savoir la structure ; de même, elle joue la structure contre elle-même, contre ce qui lui est propre, à savoir sa structuralité, son organisation interne. C'est cela qu'il faut comprendre comme le génie de la déconstruction : l'art de *désorganiser* ou de *déstabiliser* une architecture à partir de ses propres éléments constitutifs.

Il faut toutefois noter que, pour Derrida, il ne s'agit pas de mettre un terme à l'idée d'un centre dans la structure. Il s'agit plutôt de voir où et comment se produit le *décentrement* de la structuralité de la structure⁴⁴. Pour la déconstruction derridienne, la structure, par définition, est un jeu infini de différences qui ne peut s'accommoder de la fixité d'un centre ou de l'autorité d'une quelconque présence organisatrice. C'est pourquoi Derrida commence par définir la déconstruction, au sens fort de son étymologie, comme l'acte de désassembler les éléments d'un ensemble, de démembrer les parties d'un corps, afin d'éviter tout rassemblement des éléments autour d'un élément central. C'est donc pour faire obstacle à l'illusion de la présence pleine que s'opère la déconstruction du structuralisme. Déconstruire consiste finalement à faire perdre à une totalité, celle de la structure notamment, sa construction ou sa constitution par le dérangement de ses éléments constitutifs, afin que se maintienne le *jeu* des différences dans leurs interactions réciproques. La structure n'est donc jamais une totalité définitivement structurée, mais une entité en quête perpétuelle de structuration ; une structuration toujours retardée parce que instable et sans cesse déstabilisée par le jeu des éléments qui se produit en elle. C'est en s'appuyant sur les travaux de Lévi-Strauss consacrés au discours mythique, que Derrida entendra montrer qu'il n'y a pas de centre, mais que tout est structurel. Il n'y a pas de centre réel du mythe, mais seulement un centre virtuel.

En réalité, selon Lévi-Strauss, le mythe comme récit oral mettant en scène ou en communication l'homme et l'univers naturel, appartient au domaine du langage. Mais le mythe ne se limite pas à celui qui l'énonce, car une fois énoncé la première fois, il appartient au groupe tout en se transformant sans cesse. Pour Lévi-Strauss, la vérité du mythe n'est pas dans un contenu privilégié, mais dans les rapports comparables qu'on peut établir entre les éléments d'un grand nombre de mythes différents. Plus précisément, le mythe, lui aussi, en tant que langage structurellement constitué, est régi par ce qu'on pourrait appeler, en langage derridien, « l'itération », « la dissémination », donc par la prolifération et par l'absence

⁴⁴*Ibid.*, p. 411.

d'auteur et de contexte principaux. Or, l'itération, la dissémination, l'absence de sujet, sont exactement l'expression de la déconstruction, les catégories par lesquelles elle se met en œuvre. On peut s'apercevoir, au vu de ce qui précède, que l'influence de Lévi-Strauss sur Derrida est donc bien réelle. Cette influence se prolonge jusqu'au point d'inclure la question porteuse de la déconstruction, à savoir celle de l'écriture.

3.2. Le problème de l'écriture. Derrida lecteur de Lévi-Strauss

Si la dette à l'endroit de Lévi-Strauss est reconnue, elle n'est jamais totalement assumée. Ce qui laisse entendre que Derrida reste un critique de Lévi-Strauss et non un structuraliste de stricte observance. C'est dans *De la grammatologie*, et plus précisément au Chapitre I de sa Deuxième partie, que Derrida range Lévi-Strauss aux côtés de Rousseau, comme faisant partie de cette tradition favorable au règne de *la présence*, celle qui pose l'écriture à l'intérieur d'un vaste système de défense logocentrique, système à l'intérieur duquel l'écriture est perçue sous le signe d'une menace. Une tradition qui s'annonce avec Platon et Aristote et qui traversera Saussure et les sciences du langage.

Pour Derrida, sans aucun doute, le structuralisme de Lévi-Strauss en tant que science humaine, est un phonologisme : il partage avec la métaphysique et la linguistique cette volonté d'exclusion ou d'abaissement de l'écriture au profit de la parole⁴⁵. Aussi, dit-il : « *Uni au mépris de l'écriture, l'éloge de la portée de la voix est donc commun à Rousseau et à Lévi-Strauss* »⁴⁶, même si selon lui, Rousseau « *se méfie aussi de l'illusion de la parole pleine et présente, de l'illusion de la présence dans une parole qu'on croit transparente et innocente* »⁴⁷. Par ailleurs, faisant référence à la « Leçon d'écriture », titre donné au chapitre XXVIII de *Tristes tropiques*, Derrida s'attaque à ce qu'il considère comme un ethnocentrisme chez Lévi-Strauss.

En effet, Derrida voit se maintenir, chez Lévi-Strauss, la différence entre une société sans écriture et une société pourvue d'écriture, thèse éminemment ethnocentrique, à considérer que l'ethnocentrisme fait souvent système avec le logocentrisme et la « métaphysique de la présence ». Les sociétés sans écriture seraient les sociétés dites « indigènes », « sauvages », « primitives », « archaïques », tandis que les sociétés pourvues d'une écriture seraient les seules sociétés occidentales. Ainsi dit-il par exemple au sujet des indigènes d'Amérique latine, dans *Tristes tropiques* : « *On se doute que les Nambikwara ne savent pas écrire, mais*

⁴⁵DERRIDA J., *De la grammatologie*, op. cit., p. 151.

⁴⁶*Ibid.*, p. 202.

⁴⁷*Ibid.*

ils ne dessinent pas davantage »⁴⁸, avant de se raviser aussitôt : « *à l'exception de quelques pointillés ou zigzags sur leurs calebasses* »⁴⁹ ; ou encore ce propos fort édifiant : « *Comme chez Caduveo (= une tribu indienne), je distribuai pourtant des feuilles de papier et des crayons dont ils ne firent rien au début ; puis un jour je les vis tous occupés à tracer sur le papier des lignes horizontales ondulées* »⁵⁰. Et Lévi-Strauss de conclure par ce propos absolument correctif : « *Que voulaient-ils donc faire ? Je dus me rendre à l'évidence : ils écrivaient* »⁵¹. Ici se réaffirme, chez Lévi-Strauss, malgré ce revirement tardif et spectaculaire, cette différence entre sociétés parlantes et sociétés écrivantes, avec en-dessous la différence phonologico-logocentrique entre parole et écriture.

En fait Derrida remarque surtout que Lévi-Strauss, dans un premier temps, dénie aux indigènes la possession de l'écriture parce qu'il semble réduire l'écriture à son acception courante comme technique d'expression phonétique, avant de reconnaître, dans un second temps, que dans sa généralité *grammatologique*, l'écriture est tracement de lignes, position de points ou de pointillés, gravure, dessin sur feuilles de papier ou sur calebasses, etc. Exactement ce qu'il constatera par la suite en observant les indigènes Nambikwara. Le constat de Derrida est simple : face à cet ethnocentrisme en gestation se donne à voir, même chez Lévi-Strauss, la possibilité de sa mise en question radicale. D'où l'originalité de Lévi-Strauss et le legs de l'ethnologie structuraliste à l'esprit de la déconstruction. Autrement dit, deux idées se croisent chez Lévi-Strauss, faisant ainsi virer son ethnocentrisme en anti-ethnocentrisme. Derrida en sera extrêmement sensible. Aussi déclare-t-il à cet effet :

*« Le partage entre peuple à écriture et peuple sans écriture, si Lévi-Strauss en reconnaît sans cesse la pertinence, est aussitôt effacé par lui dès lors qu'on voudrait par ethnocentrisme lui faire jouer un rôle dans la réflexion sur l'histoire et sur la valeur respective des cultures »*⁵².

En d'autres termes, Lévi-Strauss s'opposerait à l'ethnocentrisme sur le plan historique et culturel après l'avoir affirmé sur le plan linguistique. Derrida de dire à son sujet : « *On accepte la différence entre peuple à écriture et peuple sans écriture, mais on ne tient pas*

⁴⁸ LÉVI-STRAUSS C., *Tristes tropiques*, Paris, Plon, 1993, p. 339.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ *Ibid.*, p. 339-340.

⁵¹ *Ibid.*, 340.

⁵² DERRIDA J., *De la grammatologie, op. cit.*, p. 177.

compte de l'écriture en tant que critère de l'historicité et de la valeur culturelle »⁵³. Conclusion de Derrida, Lévi-Strauss croit éviter l'ethnocentrisme « *au moment même où il aura opéré en profondeur imposant silencieusement ses concepts courants de la parole et de l'écriture* »⁵⁴. Situation inconfortable, sinon assez ambiguë. Lévi-Strauss conteste la hiérarchisation des cultures en refusant de reconnaître en l'écriture le fondement de l'histoire ou de l'évolution. Ce qui laisse entrevoir un double mouvement dans la pensée de Lévi-Strauss, une attitude qui habitera, certes, la déconstruction derridienne. Seulement, à l'inverse, cette dernière en plus de contester la hiérarchie des cultures, aura fait de l'écriture le fondement de l'histoire et de la culture.

Allant toujours plus loin dans sa lecture de Lévi-Strauss, Derrida voit par ailleurs apparaître d'autres présupposés portant sur l'absence ou non de l'écriture, et dont il ne manquera pas de suspecter le rapport à la valeur métaphysique de « la présence ». Selon lui, Lévi-Strauss verrait en l'absence d'écriture phonétique chez les indigènes Nambikwara le signe d'une absence de noms propres. Une absence de *noms propres*, voici une thèse que Derrida conteste du fait que, selon lui, il y a écriture dès lors que le nom propre est raturé dans un système⁵⁵. Par ailleurs, du fait de cette absence supposée d'écriture, Derrida remarque que Lévi-Strauss semble préjuger du comportement des indigènes, en estimant que ces derniers vivraient dans une sorte d'innocence ou d'absence de méchanceté originelle. S'exprimant à propos de ce qu'il percevait comme une nostalgie des origines, (une certaine forme d'innocence naturelle dans les sociétés dites primitives, archaïques, sans écriture, sociétés dans lesquelles d'autres anthropologues ne voyaient que barbarie), Derrida énonce ce qui suit :

*« Or si Lévi-Strauss, mieux qu'aucun autre, a fait apparaître le jeu de la répétition et la répétition du jeu, on 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 »*⁵⁶.

Ce qui est pour justifier, selon Derrida, l'idée que l'intrusion de l'écriture dans la culture d'une société est source de violence. Mais si Derrida reconnaît la violence inhérente à l'écriture, il rejette cependant l'idée d'une violence graphique qui s'opposerait à une innocence originelle dans la parole. Tout comme il s'oppose à la haine gratuite attribuée à un

⁵³*Ibid.*

⁵⁴*Ibid.*, 178.

⁵⁵*Ibid.*, p. 159.

⁵⁶ DERRIDA J., *L'écriture et la différence*, op. cit., p. 426-427.

peuple supposé privé d'écriture. Derrida retrouve là, chez Lévi-Strauss, une thèse bien connue du logocentrisme traditionnel, objet de la déconstruction, à savoir que l'écriture est une « mémoire artificielle »⁵⁷ dont l'apparition aurait fait d'elle, non seulement une prodigieuse « aptitude à préserver les connaissances », mais aussi et surtout un instrument de domination et de pouvoir, d'exploitation de l'homme par l'homme. On retrouve chez Lévi-Strauss cette définition de l'écriture en termes d'instrument d'oppression ou d'asservissement⁵⁸. Ce que refuse Derrida. Pour Lévi-Strauss, écriture et perfidie pénétrèrent chez les Indiens Nambikwara de concert, car autrefois absents, comme dans tous les cas des « sociétés dites sans écriture »⁵⁹. Or pour Derrida, la violence n'a pas attendu l'apparition de l'écriture au sens étroit, phonétique ou logocentrique, car l'écriture aurait toujours déjà commencé dans le langage. D'où la conclusion qu'il partagera en partie avec Lévi-Strauss, à savoir que « la violence est écriture »⁶⁰. Et par conséquent, la violence est aussi originaire que l'est l'écriture dans la parole. Le legs structuraliste et sa critique par la déconstruction peut se poursuivre encore plus avant, intégrant notamment le célèbre thème de la prohibition de l'inceste.

3.3. La prohibition de l'inceste : de Lévi-Strauss à Derrida

Lévi-Strauss pensait la société, selon les termes de Merleau-Ponty, comme un système de parenté, d'alliance et de filiation, d'échanges linguistiques, économiques, artistiques, mythiques, etc. Même si le sujet vivant en société n'a pas toujours conscience du principe des échanges qui régit son fonctionnement, il reste que la société est la totalité de ces systèmes en interaction⁶¹. L'interdiction de l'inceste ou de la consanguinité est pour Lévi-Strauss l'exemple marquant de la structure de la parenté. A travers elle, moyennant une contrepartie similaire, l'homme renonce à prendre épouse dans sa famille biologique. Ainsi s'opère un échange réglé de femmes. Lévi-Strauss parle de principe de réciprocité : un groupe A donne une épouse à un groupe B qui, en retour, donne en échange une épouse au groupe A ou à un groupe C ou D. Traduction dans les termes de René Girard : « *Si les systèmes de parenté sont variables et imprévisibles du côté de leurs limites extérieures, il n'en va pas de même dans*

⁵⁷ LÉVI-STRAUSS C., *Tristes tropiques*, op. cit., p. 342.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 344.

⁵⁹ DERRIDA J., *De la grammatologie*, op. cit., p. 195.

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ MERLEAU-PONTY M., « De Mauss à Lévi-Strauss », *Op. cit.*, p. 128.

leur portion centrale : le mariage est toujours interdit entre parents et enfants d'une part, entre frères et sœurs de l'autre »⁶². En d'autres termes, précise-t-il :

« Le langage de la parenté au sens de Lévi-Strauss c'est le système de règles qui détermine un circuit d'échange entre groupes exogamiques. Chaque fois qu'un groupe remet une femme à un autre groupe le groupe bénéficiaire répondra en remettant lui-même une femme soit au premier groupe, soit à un troisième, selon ce que réclame le système. La réponse constitue un nouvel appel auquel il sera répondu de façon équivalente et ainsi de suite »⁶³.

Il va sans dire que de ces échanges de femmes vont naître des relations entre les clans ou les individus, des relations qui ont un caractère universel, car pouvant unir un nombre infini de sociétés sans jamais se refermer sur leur particularité. Lévi-Strauss parle ainsi d'un échange généralisé⁶⁴, permettant ainsi de penser la structure de la parenté, non pas comme une totalité fermée sur elle-même, mais comme une totalité ouverte sur un nombre indéterminé d'éléments. L'échange généralisé des femmes unissant un nombre illimité de sociétés est, selon Lévi-Strauss, le principe régulateur de tous les systèmes de parenté⁶⁵. De cet échange découle la définition de la *structure* comme rapport infini à l'altérité, ouverture totale au-dehors, transcendance illimitée. Ce rapport infini, donc jamais clos à l'altérité, c'est cela même que réclame la déconstruction derridienne. La déconstruction est tout entière une pratique de l'ouverture, un accès illimité au-dehors. En cela, elle brise toute fermeture identitaire, toute tentative de rassemblement autour d'un élément supposé homogène.

Pour Lévi-Strauss, la loi universelle de la prohibition de l'inceste est justement le fait que « dans la société humaine, un homme ne peut obtenir une femme que d'un autre homme, qui la lui cède sous forme de fille ou de sœur »⁶⁶. Mais, il reste à préciser que cette prohibition universelle de l'inceste fondant l'exogamie n'a rien de négatif ou de privatif en soi. Bien au contraire : elle comporte un caractère social très positif. On peut même parler d'une générosité habitant cet interdit. Ce qui laisse penser que le structuralisme est porteur d'une éthique organisant la vie en société autour des règles du mariage. Et par conséquent, ce que Lévi-Strauss appelle l'« Anthropologie structurale » est pour ainsi dire une véritable

⁶² GIRARD R., « Lévi-Strauss, le structuralisme et les règles du mariage » in *La violence et le sacré*, *Op. cit.*, p. 331.

⁶³*Ibid.*, p. 338-339.

⁶⁴ LÉVI-STRAUSS C., *Anthropologie structurale*, *op. cit.*, p. 175.

⁶⁵LÉVI-STRAUSS C., *Les structures élémentaires de la parenté*, *op. cit.*, p. 509.

⁶⁶LÉVI-STRAUSS C., *Anthropologie structurale*, *op. cit.*, p. 56.

anthropologie « sociale », une anthropologie soucieuse de l'équilibre de la société. Au fond, l'originalité de Lévi-Strauss, c'est d'avoir su transformer l'interdit en prescription, la privation en don, le négatif en positif. Pour René Girard :

« L'exogamie a une valeur moins négative que positive, ... elle affirme l'existence sociale d'autrui, et... elle n'interdit le mariage endogame que pour introduire, et prescrire, le mariage avec un autre groupe que la famille biologique : non certes, parce qu'un péril biologique est attaché au mariage consanguin, mais parce qu'un bénéfice social résulte du mariage »⁶⁷.

Ou encore :

« Les prohibitions du mariage ne sont des prohibitions qu'à titre secondaire et dérivé. Avant d'être un interdit portant sur une catégorie de personnes, elles sont un prescrit qui en vise une autre (...) Il n'y a rien dans la sœur, ni dans la mère, ni dans la fille, qui les disqualifie en tant que telles. L'inceste est socialement absurde avant d'être moralement coupable... »⁶⁸.

En somme, nous dit Girard, « *L'inceste est moins une règle qui interdit d'épouser père, sœur ou fille, qu'une règle qui oblige à donner mère, sœur ou fille à autrui* »⁶⁹. Vu sous cet angle, disons alors que s'il y a interdit de l'acte incestueux, c'est pour que se libère la possibilité positive de l'échange de la communication matrimoniale. Comme pour dire que derrière ce refus de prendre pour épouse un élément de sa propre famille, se cache en réalité une volonté généreuse d'approcher autrui, de commercer avec autrui, de l'intégrer à soi dans un tissu ininterrompu de relations sociales. Contrairement aux apparences, l'interdiction n'est pas essentiellement liée à la nature biologique des individus concernés, à savoir les femmes ; car d'un point de vue strictement physiologique, rien ne disqualifie *a priori* une femme au profit d'une autre : dans le fond, elles sont toutes interchangeable, parce que toutes destinées à remplir le même rôle, celui d'assurer la reproduction.

En clair, la consanguinité ou la filiation ne saurait empêcher par exemple qu'il puisse y avoir reproduction. Seulement, elle met en péril le fondement de la société. Ici s'opère un renversement de perspective et de priorité : l'interdit n'est plus premier mais second. La

⁶⁷ GIRARD R., « Lévi-Strauss, le structuralisme et les règles du mariage » in *La violence et le sacré*, Op. cit., p. 350-351.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 351.

⁶⁹ *Ibid.*

primauté revient désormais au don qui le sous-tend. Autrement dit, l'interdit se fait moins radical et cesse même de l'être au moment où il prescrit généreusement un don, celui de sa mère, de sa fille, de sa sœur à autrui. Prévu pour être une privation, l'interdit se voit contraint de muter en obligation, l'obligation de donner femmes comme condition d'en recevoir en retour. C'est en cette prescription contraignante et en ce qu'elle permet de recevoir en retour, que réside l'harmonie sociale.

Sur un tout autre plan, disons qu'en organisant la structure élémentaire de la parenté en quatre termes (le père-mari, la mère-femme, l'enfant-frère et l'enfant-sœur) regroupant trois types de relations familiales (la consanguinité, l'alliance, la filiation), la phobie de l'inceste excluant le mariage endogamique, est une forme de langage. Une thèse révolutionnaire en son temps. En effet, pour Lévi-Strauss, au même titre que le mythe, la gastronomie, la langue, l'économie, l'art, la science ou la religion, le mariage du point de vue symbolique est un système établissant la communication entre les hommes. Le mariage fait partie de cet « ...ensemble d'opérations destinées à assurer, entre les individus et les groupes, un certain type de communication »⁷⁰, sachant bien entendu que « le message est ici constitué par les femmes du groupe qui circulent entre les clans, lignées ou familles »⁷¹. Analogue à la langue ou au langage, le mariage exogamique donne accès à la possibilité d'une « analyse structurale » des phénomènes propres à une société donnée. Et du point de vue « structural », si le mariage comme système de parenté est analogue à la langue, c'est qu'il est aussi organisé selon un système d'oppositions et de corrélations différentielles. Et, à ce titre, ce ne sont pas les termes père, mère, fils, fille, qui sont en soi significatifs, mais plutôt les relations entre eux, c'est-à-dire les oppositions différentielles mari/femme, frère/sœur, fils/mère, fille/père, etc. L'originalité de Lévi-Strauss, doit-on s'en convaincre, c'est d'avoir su présenter le tabou de l'inceste comme quelque chose d'*indécidablement* universel et particulier. L'interdiction de l'inceste, au sens strict, est propre à toutes les sociétés, quel que soit leur degré d'évolution. Mais en tant qu'elle est un interdit, on peut aussi en conclure qu'elle est culturelle d'une certaine manière. En cet interdit, nous dit Jean Pouillon, s'articulent la nature et la culture, mieux la prise de la culture sur la nature⁷². Il y a là une indécidabilité structurelle habitant ce tabou incestueux que Derrida appréciera particulièrement, expression d'un dualisme d'un genre particulier, impossible à réduire ou à départager de manière définitive. L'indécidabilité, c'est-à-dire l'impossibilité de trancher entre deux termes qui semblent

⁷⁰LÉVI-STRAUSS C., *Anthropologie structurale, op. cit.*, p. 69.

⁷¹*Ibid.*

⁷²POUILLON J., « L'œuvre de Claude Lévi-Strauss » in C. Lévi-Strauss, *Race et Histoire, op. cit.*, p. 99.

résolument s'opposer, ici le naturel et le culturel, l'universel et le particulier, est, comme on le sait, un mécanisme porteur de la déconstruction derridienne.

D'autres éléments peuvent être évoqués comme constitutifs de ce rapport contrasté entre l'ethno-anthropologie de Lévi-Strauss et la déconstruction derridienne. On pense notamment à la critique du langage chez Lévi-Strauss à travers l'opposition qu'il établit, dans la *Pensée sauvage*, entre le bricoleur et l'ingénieur, de même que la différence indécidable entre nature et culture, puis la critique du sujet telle que Derrida verra se prolonger les effets dans l'analyse structurale du mythe et de la musique par Lévi-Strauss.

Conclusion

Derrida avait une vision toute particulière de ce qu'on peut appeler l'héritage. Pour lui, l'héritage n'est jamais un simple donné, mais une tâche, quelque chose à réinventer, au risque même de trahir en retour cet héritage. Il a toujours pensé que la fidélité n'allait pas sans assumer le risque de l'infidélité⁷³. Chez Derrida, l'héritage est toujours sans cesse remis en jeu et sans cesse transgressé, dans un type de transgression qui n'a rien de négatif. La déconstruction est le propre de cette transgression positive de l'héritage. Aussi déclarait-il : « *Il faut entendre ce terme de « déconstruction » non pas au sens de dissoudre ou de détruire* »⁷⁴. En régime de déconstruction, il s'agit plutôt d'analyser les éléments constitutifs du discours à travers lequel nous pensons. A ce titre, on retiendra que la déconstruction ne sollicite pas les éléments du dehors. Elle n'est efficace que lorsqu'elle porte des coups à une pensée qu'elle ne cesse jamais d'habiter. Ce qui est logique venant de celui qui disait ne pas croire « *...à la rupture radicale, à l'unicité d'une 'coupure épistémologique' (...)* »⁷⁵. Selon lui, si coupures il y a, elles « *se réinscrivent toujours, fatalement, dans un tissu ancien qu'il faut continuer à défaire, interminablement* »⁷⁶

En conséquence, si la déconstruction peut s'entendre comme l'effort d'une pensée en dialogue, pensée généreuse de l'altérité et de la différence, déstabilisatrice de tous les préjugés à caractère ethnocentriste, l'anthropologie structurale de Lévi-Strauss n'en vaut pas moins. Défenseur du droit de chaque culture et de chaque peuple à la différence ainsi que de la participation nécessaire de chacun aux valeurs universelles, Lévi-Strauss est de ceux qui, depuis longtemps, en appelle, comme Derrida, à la communication interculturelle, au

⁷³ DERRIDA J., *Sur paroles : instantanés philosophiques*, Paris, Les Editions de l'Aube, 2005, p. 60.

⁷⁴ « Qu'est-ce que la déconstruction ? », Entretien inédit, *Le Monde*, 12 Octobre, 2004, p. 3.

⁷⁵ DERRIDA J., *Positions*, Paris, Seuil, 1967, p. 35.

⁷⁶ *Ibid.*

croisement des civilisations dans l'égalité de tous les peuples. Si le structuralisme, pendant de l'anthropologie lévi-straussienne, peut apparaître comme un humanisme tout en développant une forte critique du sujet en sa version moderne, la déconstruction, elle, n'en exige pas moins. Sans être un néo-structuralisme, la déconstruction n'en n'est pas moins redevable au structuralisme dans certaines de ses intuitions majeures. Tous deux s'accordent à penser qu'il n'y a de réalité que structurelle ou structurellement organisée. Une organisation gouvernée entièrement par les concepts de jeu, de relation, de différence et d'écriture, même si pour Derrida, après avoir dévoilé le jeu comme valeur structurante de la structure, on trouverait encore cependant, chez Lévi-Strauss, une sorte de *métaphysique* de la structure aimantée par le mythe de la *présence*.

Bibliographie

I- Jacques Derrida

DERRIDA Jacques, *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967.

DERRIDA Jacques, *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967.

DERRIDA Jacques, *Psyché. Invention de l'autre*, tome I, Paris, Galilée, 1998.

DERRIDA Jacques, « Qu'est-ce que la déconstruction ? », Entretien inédit, propos recueillis par Roger-Pol Droit, *Le Monde*, 12 Octobre 2004.

DERRIDA Jacques, *Apprendre à vivre enfin*, Paris, Galilée, 2005.

DERRIDA Jacques *Points de suspension. Entretiens*, Paris, Galilée, 1992.

DERRIDA Jacques, *Mémoires — pour Paul de Man*, Paris, Galilée, 1988.

DERRIDA Jacques, *Le monolinguisme de l'autre*, Paris, Galilée, 1997.

DERRIDA Jacques, *Positions*, Paris, Seuil, 1967.

DERRIDA Jacques, *Sur paroles : instantanés philosophiques*, Paris, Les Editions de l'Aube, 2005.

II- Claude Lévi-Strauss

LEVI-STRAUSS Claude, *Tristes tropiques*, Paris, Plon, 1993.

LEVI-STRAUSS Claude, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, Mouton & Co and Maison des Sciences de l'Homme, 1967.

LEVI-STRAUSS Claude, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1974.

III- Autres textes

ABOU Sélim, « L'anthropologie structurale de Claude Lévi-Strauss », Conférence du 10 décembre 2009 au Grand Lycée franco-libanais de Beyrouth, Liban. [En ligne], mis en ligne 12 Avril 2011 : « Les chroniques des sciences sociales », URL : <http://classiques.uqac.ca/>, p. 21. Consulté le 07 novembre 2014.

CLEMENT Catherine, *Claude Lévi-Strauss*, Paris, PUF « Que sais-je ? », 2002.

DESCAMPS Christian, *Quarante ans de philosophie en France*, Paris, Bordas, 2003.

DESCOMBES Vincent, *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Paris, Minuit, 1979.

GIRARD René, *La violence et le sacré*, Paris, Albin Michel / Hachette Littérature, 1990.

JOURNET Nicolas, « La vague structuraliste. Le flux et le reflux » ; « Claude Lévi-Strauss. Le plus philosophe des ethnologues » in *Sciences Humaines*, Hors-Série Spécial n° 6, Octobre-Novembre 2007.

Magazine, *Nouvel Observateur*, « Lévi-Strauss par Lévi-Strauss », Hors-série n°47, janvier-février 2010.

MAJOR René (dir.), *Derrida pour les temps à venir*, Paris, Stock, 2007.

MALABOU Catherine, « Une différence d'écart. Heidegger et Lévi-Strauss » in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2002 / 4, Tome 127-n°4, p. 403-416.

MERLEAU-PONTY Maurice, « De Mauss à Claude Lévi-Strauss » in *Eloge de la philosophie*, Paris, Gallimard, 1960.

POUILLON Jean, « L'œuvre de Claude Lévi-Strauss » in Lévi-Strauss, Claude, *Race et histoire*, Paris, Danoël, 2011.