

UNE DIFFÉRENCE D'ÉCART Heidegger et Lévi-Strauss

Il est impossible de fixer le statut ontologique de la structure et c'est cela qui, dans la structure, est à proprement parler fascinant. Son regard en effet – car une structure est toujours, en quelque manière, un regard – alors même qu'il est saisie critique par excellence, révélation et production de différences, son regard, donc, immobilise, captive et paralyse la plus fondamentale des différences, la différence ontologique.

Soient l'étant, l'être et leur différence. La structure n'est aucun des trois : elle n'est pas un étant, impossible de rencontrer dans le monde quelque chose comme une structure ; en même temps, elle n'est pas l'être, l'être n'est pas une structure. Sans doute et paradoxalement la non-étantité de la structure est-elle encore trop choquante pour pouvoir, comme l'être et avec lui, se tenir en retrait. Ni dans le monde, donc, ni hors du monde, la structure n'est pas non plus, en elle-même, une différence, elle est bien plutôt un hybride, une sorte de monstre ontico-ontologique. Et ce d'autant plus que ce que je viens d'énoncer peut parfaitement s'inverser. Soient l'étant, l'être et leur différence : la structure dit les trois à la fois. Aucune difficulté à décrire un étant en termes de structure. N'importe lequel même, « qu'il soit Dieu, table ou cuvette », selon la célèbre affirmation de Michel Serres¹. Aucune difficulté non plus à décrire la structure elle-même comme un étant, Dieu, table ou cuvette. La structure, à l'image de ce qu'elle structure, est elle-même structurée. C'est ainsi que Lévi-Strauss la présente, par analogie, comme

1. Lequel cite La Fontaine (*Fables*, IX, 6, 4) qui s'inspire lui-même d'Horace (*Satires*, I, 8, 1). Cf. Michel Serres : « Sur un contenu culturel donné, qu'il soit Dieu, table ou cuvette, une analyse est *structurale* (et *n'est structurale que*) lorsqu'elle fait apparaître ce contenu comme un modèle » (*La Communication*, Éd. de Minuit, 1968, p. 32).

une nomenclature ou comme un jeu. Il prend pour exemple, dans *La Pensée sauvage*, le jeu de football, donnant ainsi à la structure, le temps d'une comparaison, le visage d'un étant intra-mondain.

Est-il d'autre part tellement illégitime de penser l'être lui-même sinon véritablement comme structure, du moins comme origine même de toute structure, comme unité originairement synthétique ? Qu'est-ce que la synthèse *a priori* – cet « ajointement » que Heidegger nomme, dans *Kant et le problème de la métaphysique*, « synthèse ontologique » – sinon une structure ? Quant à la différence enfin – qu'on la pense, comme Heidegger, comme un « entre-deux » plus originaire que ce qu'il différencie ou, comme Lévi-Strauss, comme un « écart significatif » – quant à la différence, donc, n'exige-t-elle pas le recours à la structure comme à son essentielle condition d'intelligibilité, c'est-à-dire en fait comme au révélateur de son mode d'être ?

Je voudrais interroger ici l'irréductible métissage ontologique du concept de structure en montrant que ce concept n'a peut-être au fond jamais rien désigné d'autre que l'impossibilité de partager *simplement* entre l'être et l'étant, de partager *simplement* du même coup entre l'analytique existentielle et les sciences humaines. Je tenterai de mettre en lumière le caractère ontologiquement hybride du concept de structure en créant un autre croisement, en produisant une autre hybridation sous la forme d'une confrontation entre Heidegger et Lévi-Strauss. Il s'agit bien en effet d'un étrange couplage, et je ne sais s'il faut ou non le reconnaître lui-même comme monstrueux, ou contre-nature. Toujours est-il que je m'autorise, pour lui donner lieu, d'une certaine tradition philosophique française qui a découvert les deux auteurs ensemble.

Dans *Être et temps*, on le sait, Heidegger fait un usage constant du concept de structure. D'où vient-il ? Heidegger ne l'emprunte certes pas à la psychologie, ni à la sociologie (le terme, rappelons-le, est consacré par Durkheim dans *Les Règles de la méthode sociologique* en 1895) encore moins à la linguistique. Le terme *Struktur* apparaît dès ses premiers écrits consacrés à la logique, notamment déjà, en 1912, dans les *Neuere Forschungen über Logik*¹. La logique est définie comme la science des structures ou des formes valides de signification. Et la première de ces formes, ou structures, est la structure du jugement. Heidegger montre, dans son cours de 1925-1926 intitulé *Logik, Die Frage nach der Wahrheit*, que la tâche de la logique traditionnelle, c'est-à-dire aristotélicienne, consiste à dégager la

1. *Gesamtausgabe*, Francfort, Klostermann, 1975 sq, t. 1.

structure fondamentale du logos (*Grundstruktur des Logos*), qui est celle de la prédication. Heidegger la caractérise encore comme « *Als-Struktur* », structure du « en tant que »¹. Certes, la « structure », dans *Être et temps*, est coupée de cette acception logique, mais elle en provient néanmoins. Sans doute Heidegger n'a-t-il pas été indifférent à la fortune que le concept de structure commençait à connaître dans les sciences humaines. Il n'a pu ignorer non plus l'avènement puis le triomphe du structuralisme, ne serait-ce que du fait de son amitié avec Lacan. Toujours est-il qu'il n'en a jamais parlé et n'a du même coup jamais pris la peine de préciser sa propre compréhension de la structure par rapport à celle des « structuralistes ». Une vingtaine d'années seulement séparent la publication de *Être et temps* de celle des premiers ouvrages de Lévi-Strauss. 1948 pour *La Vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara*, 1949 pour *Les Structures élémentaires de la parenté*. Quant à l'*Anthropologie structurale*, on sait qu'elle regroupe des textes qui s'échelonnent de 1945 à 1954. Aucune fréquentation cependant, entre les deux auteurs, aucun échange. Il est passionnant de mettre en lumière après coup ce qui, étrangement, ne peut apparaître que comme des points de passage – même si ceux-ci sont en même temps des points de rupture – entre le concept heideggerien et le concept structuraliste de structure. C'est à une telle mise en lumière que j'aimerais ici me consacrer. Mon discours tentera de respecter, à mesure qu'il le situe, son propre impératif méthodologique : se tenir dans l'entre-deux du « cercle herméneutique » et du « bricolage ».

La présence de la « structure » dans le lexique de *Être et temps* n'est évidemment ni marginale, ni adventice. La structure touche bien à l'essentiel, c'est-à-dire à l'être. Plus exactement à cet étant qui a une compréhension de son être, le Dasein. Le Dasein, d'ailleurs, n'est rien d'autre qu'une structure. Le § 39 s'intitule : « La question de l'entièreté originale du Dasein comme tout structuré (*die Ganzheit des Strukturanzes des Daseins*). »² Ce qui se comprend à deux niveaux qui se recoupent et s'interpénètrent. Premièrement, lorsqu'il présente, au § 9, la tâche et la visée de l'analytique existentielle, Heidegger montre que celle-ci n'a pas pour but d'étudier ontiquement le comportement individuel mais d'expliquer thématiquement la « structure ontologique du Dasein ». Deuxièmement, en déterminant cette dernière comme

1. *GA* 21, § 12.

2. *Sein und Zeit*, *GA* 2. La traduction française utilisée ici est celle de François Vezin, Paris, Gallimard, 1986.

« structure d'existence (*Existenzstruktur*) », Heidegger en vient à mettre au jour, dans le même paragraphe, ces « catégories » d'existence que sont les « existentiels ». Or les existentiels sont eux-mêmes des structures ; ces structures, dit Heidegger, sont « fortement accusées » dans la mesure où elles sont précisément des « déterminations ontologiques »¹. Les existentiels, entendus, donc, comme structures ou « moments structurels », caractéristiques ontologiques fondamentales du Dasein, sont l'existentialité, la facticité et le dévalement (déchéance).

Quel rapport entre la compréhension existentielle et la compréhension logique de la structure ? Dans son cours de 1925-1926, Heidegger avait montré que la structure du « en tant que », la structure de la prédication, qu'Aristote tient pour fondamentale, n'est en réalité pas originaire. Elle renvoie à un « socle signifiant (...) antérieur à la discursivité langagière. [Elle] appartient à la sphère, en deçà de la logique, du *Verhalten* – “comportement” (...) »². Ce comportement – c'est-à-dire en fait l'ensemble de tous les comportements de la vie humaine – est rendu possible par le caractère « ouvrant », prélogique, qui caractérise la structure ontologique du Dasein.

Les § 39-41 de *Être et temps* vont préciser cette signification ontologique en mettant au jour, en trois temps, l'unité des existentiels. Premier nom donné à cette unité, l'être-au-monde. Deuxième nom, le souci, « phénomène unitaire », rendu en quelque sorte visible par le premier³. Enfin, le souci se voit lui-même conduit vers une ultime unité, la temporalité. « Quand cette structure articulée (*gegliederte Struktur*), [le souci], a été fixée la première fois, il a été indiqué que, compte tenu de cette articulation, la question ontologique devait pénétrer encore plus loin pour arriver à dégager enfin l'unité de cette multiplicité structurale (*Strukturmannigfaltigkeit*) prise en entier. L'unité originale de la structure du souci réside dans la temporalité. »⁴

Soit, donc, la structure ontologique du Dasein comme structure d'existence, soit la structure d'existence comme unité ou articula-

1. § 9, p. 76 [59].

2. Jean-François Courtine, « Les “Recherches logiques” de Martin Heidegger, de la théorie du jugement à la vérité de l'être », in *Heidegger, 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Paris, Vrin, 1996, p. 7-31, p. 25. Le cours de 1925-1926, publié sous le titre *Logik, die Frage nach der Wahrheit*, constitue le t. 21 de la *GA*.

3. *Être et temps*, § 12.

4. § 65, p. 387 [433].

tion de structures, c'est-à-dire d'existenciaux ou modes d'être fondamentaux. Pourquoi toute la démarche de *Être et temps* est-elle ordonnée à la mise au jour d'une unité structurelle toujours plus haute, véritablement originaire ? Ce mouvement obéit, entre autres motifs, à la nécessité de détourner la structure de cette signification que Heidegger dit être sa signification *ontique*. Cette signification ontique est celle d'*assemblage*, d'*agencement*, de *charpente*, de *composition*, voire de *machine*.

Le Dasein est un tout, non un agrégat ni un assemblage : « L'être-au-monde, affirme Heidegger, est une structure à l'origine et en permanence entière. » Certes, il faut insister sur le caractère relationnel et non substantiel des moments cooriginaires constitutifs de l'entièreté : chacun ne prend sens que dans et par son rapport aux autres. Il n'empêche que cette relation se déploie sans jamais se briser, se disjoindre ni s'espacer, au contraire de ce qui peut avoir lieu, selon Heidegger, dans un assemblage¹.

« Est-il possible, demande-t-il, d'arriver à saisir ce tout structuré [...] du Dasein dans son entièreté ? » La réponse est claire : « Procédant par élimination, il y a une chose qui peut déjà être exclue de la question : l'entièreté du tout structuré ne saurait être atteinte phénoménalement par une construction assemblant des éléments (*durch ein Zusammenbauen der Elemente*). Celle-ci aurait besoin d'un plan de construction (*Bauplan*). »² De la même manière qu'il distinguera, dans son *Schelling* (1936), deux significations du concept de *système*, l'une, « authentique » – « l'ajointement interne qui donne à la chose [...] son fondement et sa tenue » –, l'autre, « inauthentique » – « l'entassement (*Geschiebe*) simplement extérieur »³ –, le philosophe distingue dans *Être et temps* deux significations de la structure qui recourent d'ailleurs quasiment terme à terme celles du système. D'un côté, la structure comme « regard *transperçant* (*Durchblick*) complètement [le] *tout pour n'y voir qu'un* phénomène originairement unitaire que le tout recèle déjà de manière que tout moment structural en dépende ontologiquement dans sa possibilité structurelle »⁴. De l'autre la

1. Dans les séminaires de Zollikon, Heidegger rappelle que l'analytique existentielle, tout comme l'analytique transcendantale kantienne, ne consistent pas en une dissolution ou décomposition d'un tout en ses éléments. Elles entreprennent au contraire de découvrir une unité originaire, justement nommée unité *structurelle*.

2. *Être et temps*, § 39, p. 230 [241].

3. *Schelling*, tr. fr. Jean-François Courtine, Paris, Gallimard, 1977, p. 54 ; *GA* 42 [45].

4. *Être et temps*, p. 230 [241].

structure comme simple plan, cadre, dispositif destiné à être concrétisé ou rempli par assemblage ou amas de pièces détachables.

On remarque que Heidegger fait implicitement référence aux sciences humaines – en particulier à l’anthropologie et à l’ethnologie – lorsqu’il énonce cette seconde signification. « L’être du Dasein, prend-il soin de préciser, ne saurait se déduire d’une idée de l’homme » et la structure ici recherchée ne peut en aucun cas résulter d’une enquête « axée sur l’étant intérieur au monde »¹. Faut-il rappeler que, pour Heidegger, « l’analytique existentielle précède toute psychologie, toute anthropologie, *a fortiori* toute biologie ? »²

Cependant, c’est là ce qui est troublant, Heidegger affirme très clairement par ailleurs qu’aucune de ces sciences, pas plus, d’ailleurs, que la logique, ne mobilise directement la signification ontique de la structure, simple assemblage ou accumulation de pièces et de morceaux. Au § 10 intitulé : « Délimitation des frontières séparant l’analytique du Dasein de l’anthropologie, de la psychologie et la biologie », Heidegger fait état des travaux de Dilthey et de Scheler. De Dilthey, il mentionne la « psychologie comme science de l’esprit », de Scheler, son « interprétation phénoménologique de la personnalité ». Il dit : « Les investigations de Wilhelm Dilthey ont été constamment tenues en haleine par la question de la “vie”. Les “vécus” de cette “vie”, il tente de les comprendre en suivant la connexion intime entre leur structure et le développement sur la base de cette vie prise elle-même en entier. » Heidegger ajoute que la « psychologie comme science de l’esprit [de Dilthey] » renonce à s’orienter sur des éléments, des atomes psychiques et se refuse à faire de la vie de l’âme un agrégat de morceaux, préférant se donner pour but « “la vie comme un tout” et les “figures” qu’elle prend ». On voit clairement que c’est bien la structure au sens d’entièreté, de tout articulé, qui est ici requise, non la juxtaposition. Même chose pour Scheler : la personne se présente chez lui comme « articulation d’actes intentionnels » qui « se relie entre eux par l’unité d’un sens »³. Donc pas d’assemblage non plus. Quant à la biologie, ne donne-t-elle pas elle aussi aux concepts de « forme » ou de « structure » du vivant le sens de « totalité organisée », irréductible à une somme ou une compilation ? Heidegger le reconnaît évidemment lorsqu’il cite von Uexküll dans *Les Concepts fondamen-*

1. *Ibid.*, p. 230.

2. *Ibid.*, p. 77.

3. P. 79.

taux de la métaphysique : « L'organisme [comme "forme" animale permanente ou structure] non seulement préserve son unité spécifique, mais se la donne primordialement. »¹

Dès lors, pourquoi Heidegger congédie-t-il le sens ontique de la structure et le renvoie-t-il à des domaines de recherche ou de questionnement dont il reconnaît par ailleurs qu'il est absent ?

Je proposerai cette réponse : *le sens ontique de la structure n'a aucun sens*. Il ne vient à l'idée de personne. Ni des philosophes, ni des biologistes, ni des psychologues, anthropologues ou ethnologues. De personne. Même pas de l'homme de la rue. Certes, il existe un sens vague, courant, du mot « structure ». Mais tout le monde entend dans la structure, même vaguement, l'entièreté ou l'unité articulées d'un tout. Quelqu'un qui achète une voiture dont on lui vante, par un abus conceptuel peut-être, la « structure » – qu'il s'agisse du châssis ou du type de matériau du véhicule –, n'entend jamais, dans ce mot de « structure », un simple agrégat d'atomes. Tout de suite lui vient à l'esprit l'idée approximative d'une organisation, d'un rythme, d'une *synthèse*.

Quel rôle joue alors, dans la pensée de Heidegger, ce sens ontique ou dérivé qui, d'une certaine manière, n'existe pas ? Et qui ne sert à rien ?

Car il ne sert à rien. Heidegger montre bien que si les sciences énumérées plus haut ne peuvent donner lieu à une saisie authentique du Dasein, si leur insuffisance justifie l'élaboration d'une analytique existentielle, c'est parce qu'elles n'aperçoivent pas les sous-bassements ontologiques qui sont pourtant les leurs, autrement dit parce qu'elles requièrent sans le savoir la signification ontologique de la structure. Ce n'est pas parce qu'elles font un mauvais usage du terme. C'est ainsi par exemple que si l'« appareil conceptuel grossier et rudimentaire » de l'ethnologie peut « se révéler positif par son efficacité pour dégager dans tout leur relief les structures ontologiques des phénomènes », c'est bien parce que l'ethnologie « se meut déjà [...] dans des concepts et des explicitations du Dasein prédéterminés »². Donc si l'ethnologie est incapable, comme les autres sciences ou savoirs régionaux, de mettre au jour de manière satisfaisante l'entièreté du Dasein, sa constitution d'être comme tout structuré, ce n'est pas, encore une fois, parce qu'elle ferait usage, implicitement ou explicitement, sous ce nom ou sous un

1. *Les concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde-finitude-solitude*, tr. fr. Daniel Panis, Paris, Gallimard, 1992, p. 343. Voir aussi p. 328, GA 29-30.

2. *Être et temps*, § 11, p. 83.

autre, d'un concept de structure dérivé, d'une compréhension de la structure comme assemblage, mais parce qu'elle demeurerait aveugle au socle ontologique de la notion.

Dès lors, si toute structure, même « étante », renvoie toujours à une unité originellement synthétique, si la structure n'a pas de sens ontique, pourquoi vouloir différencier son sens ? Pourquoi faire fonctionner une différence factice, plus factice que le fait d'être-là, puisque même pour le Dasein le plus préoccupé, le plus déchéant, le moins résolu, jamais rien n'est un simple assemblage, rien, sinon justement ce qui n'est rien ? Pourquoi vouloir tenter de désolidariser la signification authentique de la structure d'un faux ami, ou plutôt d'un faux ennemi, qui ne lui oppose – rien ?

Encore une fois, à quoi sert, dans *Être et temps*, cette feinte-fausse-factice structure de l'assemblage ? Perdue dans le texte à la manière d'un signifiant flottant ? Disons ceci provisoirement : elle attend.

Vient, à ce point de mon analyse, le moment de me tourner vers Lévi-Strauss. Au moment de la rédaction de son travail sur la parenté, Lévi-Strauss a affaire à deux conceptions très précises de la notion de structure : l'une qui fait déjà autorité dans sa discipline, c'est celle de structure sociale développée par les anthropologues anglo-saxons, et notamment par Radcliffe-Brown ; l'autre, dont la découverte est récente pour lui, qui vient de la linguistique, et qu'il découvre à travers l'enseignement de Jakobson et la lecture de Saussure et Troubetzkoi. L'originalité de la démarche de Lévi-Strauss consiste dans le lien qu'il établit entre les deux, ce qui lui permet du même coup d'élaborer une approche totalement neuve du concept.

Faut-il rappeler que chez Lévi-Strauss, plus clairement peut-être que chez tout autre, la structure ne désigne *jamais* un simple assemblage d'éléments ? D'abord parce que, comme le dit *L'Anthropologie structurale*, « d'un point de vue structuraliste [...], la notion de structure ne relève pas d'une définition inductive, fondée sur l'abstraction et la comparaison des éléments communs. [...] Ou le terme de structure sociale n'a pas de sens, ou ce sens même a déjà une structure »¹. Le terme de structure est lui-même une unité ou une totalité articulées. Deuxièmement, parce que la structure « ne peut être directement appréhendée dans la "réalité" »

1. *Anthropologie structurale (AS)*, Paris, Plon, 1958, chap. XV : « La notion de structure en ethnologie », p. 305.

concrète »¹. N'étant pas intra-mondaine, la structure ne peut donc être assimilée à un plan de montage. Troisièmement, parce que les relations qui existent entre les différents termes d'une structure ne sont pas des « frontières rigides » mais des « seuils », qui interdisent tout morcellement ou dislocation². Dans un texte consacré à la pensée de Lévi-Strauss, Jean Pouillon caractérise la structure en ces termes : un « système de différences qui ne conduit ni à leur simple juxtaposition, ni à leur effacement artificiel »³. Enfin, parce qu'elle demeure un point d'équilibre, comme l'affirme Lévi-Strauss au début de *La Pensée sauvage*, entre nécessité et événement, recherche du point d'impact entre la forme et le phénomène⁴.

Il est inutile d'insister plus longtemps sur l'évidente solidarité des éléments formant structure. Je m'attacherai plutôt à dégager la manière dont Lévi-Strauss pense l'articulation qui préside à cette solidarité. C'est au fond en confrontant la compréhension heideggerienne de la *Gliederung* à celle de l'articulation structurale que je pourrai tenter de faire un sort à la signification ontique factice de la structure qui dort, suspendue, dans *Être et temps*. Chez Heidegger, il s'agit de penser à la fois la *différence* – différence entre les existentiels – et l'*unité*, c'est-à-dire le phénomène originaire qui permet aux différents moments de se déployer. La *Gliederung* est ainsi inséparable de la *Struktur*, elle apparaît en un certain sens comme son synonyme. On entend, dans *Gliederung*, à la fois le tout et la différence des membres. De ce fait, et quoi qu'Heidegger en dise, l'articulation est à entendre ici en un sens quasi physiologique. La détermination proprement structuraliste de l'articulation quant à elle – si elle engage bien elle aussi une relation nécessairement complémentaire entre unité et différence – ne doit rien, on le sait, à la métaphore des membres ou de la membrure. L'articulation est un concept offert au structuralisme par la linguistique. S'il s'agit ici aussi de désigner un type de relation entre les termes qui prime l'existence même des termes, cette relation, pour être systématique, ne repose sur aucun phénomène unitaire. L'élémentaire en linguistique, l'élémentaire de la structure sociale ou des structures de parenté, c'est l'*écart*. La langue est un système, c'est-à-dire une totalité articulée, mais cette articulation n'est rien d'autre que la

1. *Ibid.*, p. 335.

2. *Ibid.*, p. 326.

3. Le texte de Jean Pouillon : « L'Œuvre de Claude Lévi-Strauss », paru dans *Les Temps modernes*, juillet 1956, est cité p. 365 de l'AS.

4. *La Pensée sauvage*, Paris, Plon, coll. « Agora », p. 39 sq.

détermination réglée d'espacements entre des unités distinctives ou signifiantes¹.

Lévi-Strauss fait de l'*écart* un concept fondamental de la méthode structuraliste. Citons deux occurrences de ce terme dans *L'Anthropologie structurale* : premièrement, « nous appelons culture tout ensemble ethnographique qui, du point de vue de l'enquête, présente, par rapport à d'autres, des écarts significatifs [...]. L'objet dernier des recherches structurales [est l'ensemble des] *constantes* liées à de tels écarts... »². Deuxièmement : « Comme en linguistique, ces *écarts différentiels* constituent l'objet propre de l'ethnologie. »³

Toute la question est alors de savoir si différence et écart ont même signification, si Heidegger aurait pu parler d'écart ontologique aussi bien que de différence ontologique. Il s'agit bien de mesurer la différence ou l'écart entre la différence et l'écart. Jamais, me semble-t-il, Heidegger n'aurait pu employer le terme d'« écart » pour dire la différence des existentiels. Certes, dans *Das Wesen der Sprache* (1957-1958), il emploie bien, au moment de caractériser le « trait ouvrant » qui signe le « voisinage » entre poésie et philosophie, le terme d'« écart » (*Auseinander*). Poésie et philosophie, déclare-t-il, « s'écartent l'une de l'autre en toute largeur »⁴. Mais cet écart n'est pas de même nature que celui ou ceux qui forment et règlent les intervalles entre les éléments de la langue ou les relations des parents à l'intérieur du cercle social. De tels éléments, pour le linguiste comme pour l'ethnologue, ne sont pas à proprement parler des « voisins » ; le jeu ontologique de leur proximité et de leur éloignement ne fait pas question. Tout simplement parce qu'un écart n'est qu'un écart. Il y a l'écart, c'est tout, « cet écart, comme le dit Foucault dans *Les Mots et les choses*, infime mais invincible, qui réside dans le "et" »⁵. On peut aussi citer, sur ce point, la *Logique du sens* de Deleuze : « Le sens est effectivement *produit* par [la] circulation [circulation entre les écarts, rendue possible par les écarts eux-

1. Comme le déclare Saussure : « En latin *articulus* signifie "membre, partie, subdivision dans une suite de choses" ; en matière de langage, l'articulation peut désigner ou bien la subdivision de la chaîne parlée en syllabes, ou bien la subdivision de la chaîne des significations en unités significatives ; c'est dans ce sens qu'on dit en allemand *gegliederte Sprache* » (*Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1972, pour la nouvelle édition).

2. *AS*, p. 325.

3. *Ibid.*, p. 358.

4. Traduit par *Le déploiement de la parole* dans *Acheminement vers la parole*, tr. fr. François Fédier, Paris, Gallimard, 1976, p. 180 ; *GA* 12.

5. *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 351.

mêmes] (...). Bref, le sens est toujours un *effet*. Non pas seulement un effet au sens causal ; mais un effet au sens de "effet optique", "effet sonore", ou mieux effet de surface, effet de position, effet de langage. »¹ Ce que Heidegger ne dirait précisément jamais du sens de l'être...

Ainsi, en substituant l'écart à la différence, le structuralisme tend-il à invalider en quelque sorte la différence ontologique censée être son soubassement inaperçu. L'écart différentiel n'a pas de demeure ontologique, c'est lui qui est ontologiquement hybride, ou monstrueux. Hors voisinage, il est aussi hors différence alors même qu'il opère comme différence pure, c'est-à-dire, pour reprendre un terme de Saussure, comme différence « immotivée ».

Il est maintenant possible de revenir à notre assemblage en attente, au faux ami, ou faux ennemi de la structure conçue comme pièce montée. Tout se passe comme si, par cette feinte ou ce faux sens, Heidegger conjurait par avance ce que la différence allait devenir : *un pur écart*, un écart pur et simple. Certes, j'ai insisté sur ce point, le système des écarts différentiels n'est pas, pour le structuraliste, un cadre formel où viennent s'accumuler ou s'entasser des éléments. Cependant, il semble que Heidegger se défende d'avance contre une certaine interprétation de la différence, inadmissible pour lui, qui fait de la différence un écart et brouille ainsi le trait donateur de l'être et de l'étant. Sans cesse, dans les textes postérieurs à *Être et temps*, Heidegger s'en prendra à la linguistique en la dénonçant comme un facteur d'instrumentalisation du langage. Sans cesse il dénoncera la signification mécanique, machinique que les sciences humaines confèrent selon lui à l'homme, à son monde et à son dire. L'assemblage, la structure pensée comme construction formelle et coquille vide, si elle ne correspond à aucun référent réel, n'en a pas moins un rôle : elle sert en quelque sorte à Heidegger de bouclier anticipatif opposé à l'avenir structural de la différence. Il faut remarquer en effet qu'en France, des auteurs comme Deleuze, Foucault et Derrida, pour ne citer qu'eux, lisent Heidegger et interprètent la différence ontologique à l'aide d'outils herméneutiques élaborés par le structuralisme, notamment à l'aide du concept d'écart. La « différence » est précisément née de la rencontre entre différence et écart. Espacement et temporalisation sont plus originaires que la différence entre l'être et l'étant.

Heidegger aurait-il pressenti qu'il lui fallait en quelque sorte garantir la structure contre le structuralisme, protéger la structure

1. *Logique du sens*, Paris, Éd. de Minuit, 1969, p. 87.

Revue philosophique, n° 4/2002, p. 403 à p. 416

contre elle-même, dévaluer l'écart en le réduisant au vide interstitiel, au néant intervallaire qui séparent sans plus les atomes d'un agrégat ? Toujours est-il que, pour lui, l'articulation, *Gliederung*, n'est pas un *écartement*. Il convient bien sûr de reconduire cette pensée de l'articulation au phénomène véritablement unitaire qui préside à son unité : la temporalité. On pourrait en effet m'objecter que la signification ontique de la structure a bel et bien un sens chez Heidegger, puisqu'elle a gouverné selon lui la compréhension métaphysique du temps comme temps cosmologique, pure succession de maintènements nivelés. Il précise d'ailleurs dans le cours de 1925-1926, *Logik*, et contre cette compréhension, que le temps n'opère (*fungiert*) pas *rahmenmässig* – comme un cadre – mais bien, justement, *strukturmässig*, comme une structure, unité déployée et articulée des extases¹. Il serait toutefois possible d'inquiéter à son tour ce concept métaphysique du temps comme simple assemblage ou cadre, en montrant qu'il ne correspond peut-être lui non plus à rien, que jamais le temps n'a été compris ainsi, et que, comme le dit Derrida, il n'y a peut-être pas de temps vulgaire, ou, ce qui revient au même, « il n'y a pas d'autre concept du temps que celui que Heidegger appelle "vulgaire" »².

Il faut maintenant voir, en retour, que si l'écart brouille et inquiète la différence ontologique, c'est aussi, et précisément, du fait de sa propre portée ontologique. Quoi qu'en dise Lévi-Strauss qui, dans les pages d'ouverture de *Tristes tropiques* en particulier, démarque explicitement son chemin de pensée et d'expérience de celui de la philosophie et de la métaphysique, la détermination proprement structuraliste de la structure a une portée existentielle incontestable. Comme je l'ai signalé en introduction, les choses peuvent parfaitement s'inverser. Dénuer la structure de signification ontologique est un geste dont le sens est ontologique.

La compréhension structuraliste de la structure est ouverture d'un certain regard sur la finitude qui radicalise l'être-pour-la-mort. Elle exhibe celui-ci, je n'hésite pas à employer cette formule, comme une monnaie d'échange. Il ne suffit peut-être pas d'affirmer que le Dasein est un tout structuré. Il faut encore montrer que la relation qui unit ce tout aux autres, c'est-à-dire aux autres Dasein, est elle-même structurée. Structurée par l'échange en effet, ou par ce que Lévi-Strauss appelle la communication. Les écarts différentiels rendent possible, dans une communauté, une économie au sein

1. *GA* 21, p. 409.

2. *Apories*, Paris, Galilée, 1996, p. 34.

de laquelle chaque terme n'existe, d'une façon ou d'une autre, qu'en fonction de son échangeabilité. Être fini, c'est être échangeable, c'est-à-dire pouvoir et devoir circuler. « Dans toute société, déclare Lévi-Strauss, la communication s'opère au moins à trois niveaux : communication des femmes ; communication des biens et des services ; communication des messages. Par conséquent, l'étude du système de parenté, celle du système économique et celle du système linguistique offrent certaines analogies. Toutes trois relèvent de la même méthode ; elles diffèrent seulement par le niveau stratégique où chacune choisit de se situer au sein d'un univers commun. On pourrait même ajouter que les règles de parenté et de mariage définissent un quatrième type de communication : celui des gènes entre les phénotypes. La culture ne consiste donc pas exclusivement en formes de communication qui lui appartiennent en propre (comme le langage), mais aussi – et peut-être surtout – en règles applicables à toutes sortes de “jeux de communication”, que ceux-ci se déroulent sur le plan de la nature ou sur celui de la culture. »¹

On pourra toujours se montrer scandalisé par de telles affirmations, les classer sans plus parmi les banalités et délires ontiques produits par les sciences humaines. Reste que le structuralisme exhibe en quelque manière, fût-ce malgré lui, quelque chose comme une doublure, un envers de la différence ontologique. Doublure et envers qui ne sont ni ontiques, ni ontologiques, tout en étant les deux à la fois. Cette doublure, cet envers, sont ceux de l'écart, écart pensé en fin de compte – là réside l'originalité de la pensée de Lévi-Strauss par rapport à la linguistique – comme norme de frayage, nébuleuse d'habitudes et d'échanges (les biens, les mots, les femmes) dont la persistance est assurée par des dispositifs énergétiques stables.

On peut à bon droit considérer que le structuralisme, en ce sens, pousse l'analytique du Dasein à la limite en levant la censure qui écarte ou différencie l'écart de la différence et jette le Dasein, plus violemment peut-être encore que la *Geworfenheit*, dans l'économie de marché existentielle dont même l'irremplaçabilité devant la mort n'abolit pas le mouvement perpétuel.

Foucault ne s'y est pas trompé qui, au chapitre conclusif de son ouvrage *Les Mots et les choses*, voit dans l'épistémé moderne et son extrême pointe structuraliste ce qu'il nomme, de manière extrêmement troublante, une « analytique de la finitude »².

1. *AS*, p. 326-327.

2. *Op. cit.*, p. 323 sq.

J'ai visé, tout au long de cet article, ce point où, une fois détruit le barrage de la signification factice de la structure comme assemblage, analytique existentielle et structuralisme peuvent être réellement confrontés, cette confrontation provoquant précisément leur déconstruction. D'une part, parce que la prise en compte structuraliste de l'articulation et de l'écart ne peut plus être circonscrite, comme le dit Derrida dans *De la grammatologie*, dans les limites d'une « science ontique ou ontologie régionale », « selon le modèle des questions heideggeriennes, tel qu'il fonctionne puissamment dès le début de *Sein und Zeit*, comme (...) »¹. La « structure structuraliste » se voit, du fait de cette confrontation et parce qu'elle hybride la différence, ontologiquement désenclavée. En retour, conduite vers (et non reconduite à) sa signification et sa portée ontologiques, c'est-à-dire vers une « analytique de la finitude », la « structure structuraliste » perd l'ambition positiviste, voire scientifique, que Lévi-Strauss a prétendu lui conférer.

Entre l'analytique existentielle, et le structuralisme, entre la différence et l'écart, quelles structures élémentaires de parenté ? Le temps de se le demander, il est trop tard. La structure, vouée à l'hybridation, est finie. La structure, c'est toujours et nécessairement fini. Mais une fin, nous le savons depuis Heidegger, est une impossible possibilité. Et une impossible possibilité, nous le savons depuis Lévi-Strauss, est l'autre nom d'une prohibition. De quelle fin finit la structure ? Faut-il, pour répondre à une telle question, déployer deux analytiques distinctes de la finitude ? Maintenir que différence ontologique et prohibition de l'inceste mourront chacune de leur côté ? Qu'il est vain de vouloir, comme dans une construction formelle, les assembler ? Ou se donnent-elles au contraire fondamentalement l'une à l'autre en échangeant leurs enseignements ? La question, en son entièreté structurée, selon toutes les subtilités de son articulation, n'en finit pas.

Catherine MALABOU.
Université Paris X - Nanterre

1. *De la Grammatologie*, Paris, Éd. de Minuit, 1967, p. 35.