



Angèle Kremer-Marietti

Vers une anthropologie fondamentale orientée vers une science du symbolique

Communication présentée au Colloque en l'honneur de Claude Lévi-Strauss, « Le Monde du Symbolique » en hommage à Claude Lévi-Strauss, Organisé par l'Institut Ferdinand de Saussure et le Centre de coopération franco-norvégienne en sciences humaines et sociales, Paris, 21-22 novembre 2008, Maison des Sciences de l'Homme 54, bd Raspail 75006 Paris

L'essentiel de ma position se résume en ces quelques mots : c'est en nous que nous trouvons toute virtualité du Symbolique, sur lequel le principe même de toute réalité se structure. J'aborderai ce propos en trois points :

1. Vers la symbolicité en général
2. Approche épistémologique d'une Anthropologie fondamentale comme science du symbolique
3. Conclusions philosophiques

1. Vers la symbolicité en général

Mon ambition dernière serait de poser les fondations d'une théorie générale des processus mentaux sur le terrain de la philosophie en tant que philosophie, en cherchant quels sont les termes présumés de la recherche philosophique fondamentale et surtout ce qu'ils signifient. Depuis plusieurs années, je suis préoccupée par le problème de l'origine épistémologique, relatif à toute symbolicité, qu'elle soit liée à l'action ou à la connaissance. Par 'symbolicité', je veux dire tout ce qui préside à toute représentation ayant prise efficace sur l'humain dans sa pensée et dans son comportement, à commencer dans la perception et dans la conception. Dans toute symbolisation, c'est-à-dire dans le travail vers la symbolicité en tant que telle, il est possible de repérer comme une « loi qui institue le temps » [1] avant même qu'il n'y ait même un temps reconnu, car dans toute mise à jour de cette loi, je vois l'élément primordial de concrétisation autant de l'action morale et politique que de la pensée scientifique. Action et connaissance dépendent d'une symbolisation en acte, issu du symbolique quel qu'il soit, et qui donne voie à toute « symbolicité » en général.

Dans la mesure où une éthique présumée a pu prédéterminer une conception du temps qui, elle-même, a pu prédéterminer la forme du savoir classique à l'origine de l'émergence de la science moderne [2], on peut voir le problème de la symbolisation se retourner en problème d'autorisation ou de légitimation, obnubilant l'ancienne métaphysique de l'être en tant qu'être. Si l'on conçoit une morale normative « hors

champ » et cependant régulièrement marquée du sceau de l'histoire géopolitique, par là même est impliquée une éthique conçue en tant que méta-éthique [3] ; celle-ci serait propre à impliquer tous les champs synchroniques en référence à une systématité philosophique conceptuelle et structurelle, reliant aussi bien l'anthropologie et le rationnel aussi bien que l'empirisme et l'intuitionnisme.

2. Approche épistémologique d'une Anthropologie fondamentale comme science du symbolique

Dans *l'Anthropologie structurale*, Claude Lévi-Strauss a largement traité des processus de communication, et en particulier des processus de circulation réciproque à la base des sociétés qu'il a étudiées. Il en traite comme d'un langage. Je cite Lévi-Strauss : « que le 'message' soit ici constitué par les femmes du groupe qui circulent entre les clans, lignées ou familles (et non comme dans le langage lui-même, par les mots du groupe circulant entre les individus) n'altère en rien l'identité du phénomène considéré dans les deux cas » [4]. Nous relevons l'identité invoquée, car elle met sur la même ligne la circulation des mots entre les individus du groupe et la circulation des femmes entre les lignées, différents éléments de communication qui se retrouvent à la base de plusieurs sciences humaines et sociales.

Il nous restera néanmoins à comprendre « cette impulsion originelle qui a contraint les hommes à échanger » dont fait état Lévi-Strauss [5] en la ramenant à une « représentation dédoublée, résultant elle-même de la fonction symbolique dans sa première apparition ». Je relève volontiers les termes de « représentation redoublée ». Je pense qu'entre la « fonction symbolique dans sa première apparition » et la « représentation redoublée », il y a précisément en oeuvre « l'efficacité symbolique ». Mais peut-on réduire l'efficacité symbolique à une quelconque « propriété inductrice » [6] des différentes structures du vivant qui serait liée à l'hypothèse d'une homologie entre ces différents étages ? Faut-il *a priori* exclure toute *intentionnalité* ? Il semble que même une interprétation de type connexioniste peut déborder le point de vue neurophysiologique ou bio-chimique d'un inconscient purement naturaliste [7]. L'intentionnalité peut être elle-même l'effet d'une double action biologique et sociale. Des connaissances symboliques peuvent être traitées dans des architectures connexionistes et modulaires [8].

Le *problème de la symbolisation* [9] est un problème universel qui concerne tous les humains historiquement dans le passé, le présent et l'avenir, et géographiquement dans le proche comme dans le lointain. À la fois scientifique et non scientifique, psychanalytique, social et historique, linguistique, anthropologique et juridique, il s'agit là aussi d'un problème politique. Le lieu théorique convenable relativement au problème de la symbolisation pourrait être une « science du symbolique », discipline virtuelle, située conceptuellement au delà des diverses disciplines scientifiques, y compris les sciences de la nature et les langages mathématiques et logiques. Car tout ce qui est susceptible de réunir ou désunir au niveau de l'échange et de la reconnaissance concernerait cette *optique symbolisatrice*. C'est pourquoi je pense que, pour assimiler cette mise aux prises de l'échange et de la reconnaissance, nous devrions procéder à une mise à la masse de toutes les *formes symboliques* dans le lieu commun qui serait en fait une anthropologie fondamentale, pour ainsi dire la matrice de toutes ces disciplines.

Claude Lévi-Strauss lui-même a implicitement suggéré, sinon directement, la possibilité, du moins la virtualité théorique d'une telle discipline, quand il a rapproché les disciplines autres que la sienne du champ de l'*anthropologie structurale*. Par exemple, quand il a analysé si oui ou non l'histoire est interdite à l'ethnologue, même si la conclusion serait: « très peu d'histoire (puisque tel est, malheureusement, le lot de l'ethnologue) vaut mieux que pas d'histoire du tout » [10]. Sans l'histoire, l'ethnologue risque de tomber dans le truisme. Le fonctionnalisme, Selon Malinowski, cité par Lévi-Strauss, permet cette proposition : « Les besoins organiques de l'homme fournissent les impératifs fondamentaux qui conduisent au développement de la vie sociale » [11]; mais il n'apporte pas l'explication de la diversité en matière de mœurs et de coutumes. À juste titre, Lévi-Strauss affirme que l'universalité de la fonction n'intéresse pas spécifiquement l'ethnologue ; de plus, elle serait en elle-même insoutenable sans une étude du développement historique des coutumes. D'où un recours logiquement possible à l'histoire même au sein de l'anthropologie. La différence subsistera dans le choix des perspectives, puisque, comme l'exprime Lévi-Strauss, « l'histoire [organise] ses données par rapport aux expressions conscientes, l'ethnologue par rapport aux conditions inconscientes de la vie sociale » [12].

Les phénomènes culturels, inconscients, ont été assimilés au langage. En tout cas, les rapprochements de l'anthropologie structurale et de la linguistique, sont chose connue et féconde. Leur lieu commun est l'analyse structurale dans l'optique de Lévi-Strauss. Franz Boas [13] et Marcel Mauss [14] y avaient songé avant même toute méthode structurale. De plus, la linguistique a éclairé la sociologie sur maints problèmes, comme elle peut éclairer également l'histoire et l'anthropologie. Les travaux de Benveniste l'attestent, tout comme ceux que cite Lévi-Strauss qui déplore le peu de relations entre les chercheurs de ces diverses disciplines, et c'est bien ce qu'il exprime, très clairement : « aucun effort n'est tenté pour faire bénéficier un groupe des progrès techniques et méthodologiques accomplis par l'autre » [15]. Systèmes de parenté et systèmes phonologiques sont reconnus comme des systèmes élaborés par la pensée inconsciente : « dans un autre ordre de réalité » [16], ce sont même des phénomènes du même type, dit Lévi-Strauss. À l'atomisme des nombreuses écoles linguistiques antérieures a succédé l'universalisme offert par la phonologie historique qui a eu pour tâche de mettre en évidence le but vers lequel tend le système dans son évolution. Mais, pour aller dans le sens d'une analyse concrète, la « sociologie primitive » devait tenir compte, non seulement des systèmes d'appellation, mais encore des systèmes d'attitude : les uns et les autres ne se rejoignant pas nécessairement. Car aussi bien en linguistique qu'en anthropologie sociale, ce qui compte, ce n'est pas la simple considération des termes, mais bien la considération des relations entre les termes. En effet, comme les systèmes linguistiques, les systèmes de parenté sont des *systèmes de symboles* [17].

Ce qui doit être invoqué n'est autre qu'une théorie générale de la communication dont la tentative s'est avérée possible à plusieurs niveaux grâce à Lévi-Strauss. Mais, outre les échanges matrimoniaux, économiques et linguistiques, il existe aussi d'autres formes d'échanges : dans l'art, le mythe, le rite, la religion. D'une manière générale, pour Lévi-Strauss, chacun des systèmes exprime à sa manière « la totalité du social » [18]. Toutefois, il ne faut constater ni absence de corrélation entre langage et culture ni corrélation totale et à tous les niveaux, mais plus précisément certaines corrélations entre certains aspects et à certains niveaux.

Il faut donc le rappeler derrière Lévi-Strauss : les phénomènes culturels sont de l'ordre de l'inconscient. Ils fonctionnent, ont une réalité symbolique, et ne sont pas directement connus en tant que ce qu'ils sont ; toutefois, ils ne sont pas sans être reconnus pour agissants et, à côté d'un réel qu'on peut taxer d'impossible dans sa totalité brute, ils sont infailliblement une *réalité symbolique* accomplie, hautement efficace dans tous les groupes sociaux. Disons plus encore : sans cette réalité symbolique qui se manifeste sans que nous n'y prenions parfaitement garde, il n'y aurait absolument pas de vie sociale. Aussi, chercher à comprendre la ou une société, son organisation, ses institutions, ses coutumes, ses croyances, son savoir, c'est, ni plus ni moins, se mettre à la recherche d'une *réalité symbolique*. À partir des monuments historiques et des documents symboliques de toute sorte – que nous pouvons assimiler au concept universel nommé par Hegel « esprit objectif » – nous pouvons, sans localiser limitativement l'inconscient, reconnaître que le *jeu symbolique* opère, ici et là, mais partout, et inconsciemment dans un champ d'institutions et d'événements s'y produisant, autrement dit dans un champ de faits culturels.

Or, le problème fondamental en matière de communication et surtout d'intersubjectivation est le *problème de la symbolisation* ; ce qui veut dire, comme on peut le deviner, qu'originellement la loi du langage, de la tribu et de l'alliance, toujours s'impose foncièrement à nous par le moyen du *symbolique*, quel qu'il soit, et de son respect puisque toute société est fondée sur les symboles, comme, d'ailleurs, tout individu est lui-même fondé sur l'activité symbolique et, en dernière analyse, sur la fonction symbolique fondamentale et véritablement universelle. Le langage ne communiquant plus que lui-même ne communiquerait rien. Et l'intuition du symbole est à l'œuvre à la base des mathématiques comme dans le langage en général. Aussi, avec Ludwig Wittgenstein [19], la proposition donne-t-elle des choses à voir : si on peut admettre, à l'examen du symbole seul, que la proposition logique ne dit plus rien ; on peut également voir que la proposition pourvue de sens n'est pas vraie (ou fausse) à partir du symbole seul. C'est pour éviter une position radicalement sans signification, qui était pour lui critique en tant que « husserlienne », que Maurice Merleau-Ponty [20], décrivant le monde selon la méthode phénoménologique, se plaçait d'emblée dans l'intersubjectivité dont il faisait le seul fondement de la communication. Ne sommes-nous pas tout ce que nous sommes dans la communication ?

Mais la communication, d'ailleurs autant intersubjective qu'intersociale, se doit de suivre la raison, car il ne saurait y avoir de communication sans raison, ni non plus de raison sans communication : telle était la constatation de Karl Jaspers [21] (en même temps que le vœu), lui qui voyait dans la communication le lieu commun des philosophies, diverses par essence. À l'opposé de cette diversité, la connaissance scientifique, qui peut se confirmer la même pour tout entendement, est réconciliation dans la raison. Surtout, par la grâce de la réflexion philosophique, Jaspers enjoignait quiconque de se garder de prendre le symbole de la réalité directement pour une réalité tangible : ce qui est le fait banal du dogmatisme et de la superstition. Hors de la communication en tant que réalité *sine qua non*, le mal radical ne serait autre que dans la limite dernière de toute communication. Certes, sous la communication conventionnelle, se tient une communication pré-conventionnelle. Les conventions de la signification linguistique, fonction des règles sémantiques et syntaxiques, comment s'expliquent-elles ? La référence nécessaire à des conditions de vérité peut-elle suffire ?

Cette référence ne s'explique-t-elle pas à son tour sans quelque référence à la fonction même de communication qui est sociale ?

Le dit de toute proposition est à l'intérieur des limites du monde et du langage. La proposition-tableau de Wittgenstein n'est pas tant une image qu'une mise en image de quelque chose, ce qui a pour effet d'impliquer une construction logique sans exclure a priori l'intention. Aussi Peter McKormick réfute-t-il, quant à lui, le premier Wittgenstein à l'aide du dernier Heidegger, tandis qu'en ce qui me concerne, le dernier Heidegger, celui de *Unterwegs zur Sprache* (1959), se laisserait aisément réfuter par le dernier Wittgenstein, celui des *Investigations philosophiques* (1953) : c'est-à-dire, tous les jeux de l'être pourraient être réfutés par tous les jeux de langage ! Quant à la solution phénoménologique proposée par Paul Ricœur [22], entreprenant une ultime avancée de la limite phénoménologique, elle ne paraît devoir s'avérer guère satisfaisante. En effet, abordant le discours comme caractérisé par l'événementiel dans un dépassement de son propre intenté, Ricœur le voit surmonté du sens et de la référence, puisque ce qui fonderait la communicabilité, ce serait, dans cette optique, « l'élévation de l'événement au sens dans le discours », pour y seconder seraient invoqués une théorie des énoncés (Frege), une théorie des actes de langage (Austin, Searle) et l'ordre des intentions (Grice) [23].

Les questions finalement se ramèneraient au moins à deux, et tout d'abord à la première : « qu'est-ce qui est communicable ? ». Le communicable, étant le *noétique* : « cette part intentionnelle de la vie qui est articulable dans un logos et qui se laisse dire, dans la foulée du sens, à la faveur de toutes les allusions sui-référentielles du discours » ; mais non le *psychique* [24]. Même appuyée sur des études positives, l'avancée phénoménologique provoque comme un remords, l'impression irréductible de nous laisser face à la transgression de l'incommunicabilité monadique que constitue alors le discours. L'autre question s'énonce comme suit : « Qu'est-ce qui fait que les séries monadiques réussissent à communiquer ? » Le discours dans le contexte articulé de sa communication nous est livré comme pris dans la tautologie brute d'un événement restant *a priori* incommunicable.

Cela étant vu, le fondement de la communication, d'ailleurs langagière ou autre, ne doit donc en fait se chercher nulle part ailleurs que dans la *symbolisation qui structure le langage* : moment même du rythme originare que nous fait revivre un Antonin Artaud écrivant : « la parole s'est ossifiée ». Frédéric Nietzsche, de même, traitait de la « momification » et de la « conservation » d'une impression dans un mot, dans un concept « en os ». À rebours, on trouve les premières symboliques auxquelles Nietzsche fait allusion dans *La Naissance de la tragédie* (1872), les symboliques du geste et de la voix et toutes les mimétiques originelles de la métaphore. On retrouverait de même les symboliques auxquelles Rousseau fait allusion comme à la symbolique des choses des Anciens, évoquée au début de *l'Essai sur l'origine des langues* (1781). Dans tout ce que Rousseau, Nietzsche et Artaud redécouvrent ainsi nous retrouvons une inspiration généalogique destinée à ranimer les gestes, les répétitions de syllabes, l'utilisation concrète de la musique collaborant à une langue totale comme au battement d'une langue tout entière intégrée au discours qui l'anime. De son côté, Marcel Jousse l'a constaté dans l'observation des peuples dits « verbo-moteurs », dont la langue est essentiellement une mimique. Dans tous ces cas sont observés de véritables « gestes propositionnels » [25], gestes que sous-tend la « mimique corporelle dansée » et la « transposition laryngo-buccale ». Ainsi l'homme maintient-il son contact avec les

choses qu'il répercute dans une dialectique humaine. Un geste propositionnel peut alors se décomposer en phrases ayant un caractère mimique et affectif propre qui « est souvent cause de déclenchement quasi automatique pour un autre geste propositionnel qui vient contrebalancer le premier comme synonyme, antithèse ou conséquence ».

Chaque groupe ethnique retransmet ainsi ses propres attitudes mentales et physiques. D'un groupe à l'autre, les transpositions sont possibles, deux systèmes sémiologiques ayant la vertu d'être équivalents. Sur la base de semblables observations, Marcel Jousse vient confirmer les nombreux témoignages en faveur de la thèse prêtant au logos un fondement rythmique. En ce qui concerne la mémoire, ces travaux sont particulièrement concluants. Le phénomène complexe ainsi mis en évidence a généralement été interprété par les philosophes soit dans un langage spiritualiste, soit dans un langage matérialiste. Les biologistes y voient un effet essentiellement lié à la modification chimique de certaines cellules. Sans contester cette modification, il n'en reste pas moins que nous pouvons voir confirmé le caractère mimique de la mémoire par Marcel Jousse qui écrit : « Les facultés mnémoniques jouent d'elles-mêmes, quand l'individu, inconsciemment ou consciemment, sous-tend dans son organisme, avec plus ou moins de rapidité, d'abondance, de fidélité, de stabilité, les gestes propositionnels collectifs stéréotypés, manuels, laryngo-buccaux, etc. » [26]. Sans doute avec raison, Auguste Comte affirmait de même que mimique et musique étaient des langues originaires.

Ainsi, une anthropologie fondamentale intégrerait toutes ces « formes symboliques » épandues dans l'histoire et l'anthropologie ou l'ethnologie, en montrant que, pour différentes qu'elles puissent paraître, elles n'en sont pas moins à inscrire à l'acquis de la connaissance d'une humanité à la fois latente et manifeste, qui peut finir par s'y retrouver. Cette « volonté de s'y retrouver » nous semble devoir constituer une troisième attitude anthropologique : après la première qui fut la volonté de découvrir l'Autre comme un « sauvage » encore insoumis aux effets de la civilisation ; et après la seconde attitude anthropologique exprimant la volonté de connaître l'Autre dans son absolue spécificité, différente et respectée. Nous posons donc l'hypothèse d'une troisième attitude anthropologique qui nous enrichirait de ce que nous pourrions découvrir, qui nous redonnerait le goût du mythe comme si nous l'avions conçu et perdu, qui ouvrirait à nos imaginations les champs dont elles pourraient à juste titre réclamer la jouissance. Par cette « pitié » qui est déjà connaissance anthropologique et que Claude Lévi-Strauss, à partir de Rousseau, a su si bien évoquer [27], il suffirait que l'anthropologue donc « devienne » lui-même tout ce qu'il découvre, voit, entend, décrit et présente *a priori* comme « autre ».

Ce décentrement anthropologique, pratiqué et encouragé par Nietzsche dans ses efforts en faveur d'une généalogie des valeurs de la modernité, et que les plus jeunes anthropologues dans leur domaine pratiquent parfaitement [28], doit être appliqué à l'endroit de nos sociétés, non plus comme un « stage » inscrit dans le développement nécessaire de l'Histoire, mais comme relevant de l'inconnu de la modernité, à côté de l'inconnu incommensurable de l'objet de l'ethnologie. Dans ces perspectives, il ne s'agit ni d'intégrisme ni de fonctionnalisme, c'est-à-dire ni de « retour » à une tradition perdue, ni de « recours » à une définition fonctionnaliste de l'humanité. Ces deux voies, si elles étaient suivies dans leur implacable logique, risqueraient de produire une science avortée, précédée et suivie des idéologies de la contre-culture et de la contre-modernité. C'est ce que Georges Balandier a admirablement montré à propos des

premiers problèmes qu'il voit posés par cette anthropologie de la modernité qui lui paraît devenir une nécessité théorique, imposée par des pratiques décentralisées elles-mêmes par l'intérieur à la fois de la culture et de la modernité qui les provoquent.

En effet, même si elles leur sont inconscientes, les lois de structure des sociétés ne sont-elles pas pourtant vécues par les membres de la communauté ? Ce n'est pas sans raison si Freud alignait sur le même front le névrosé obsessionnel, le sujet moral angoissé et l'homme du tabou. Où serait le scandale de cette assimilation ? Si ce n'est sur le parti-pris de supposer une intériorité cachée derrière l'extériorité, c'est-à-dire une intériorité probable, vécue au sein des lois formelles de structure sociale, relevées dans les analyses et descriptions anthropologiques. Les anthropologues pour qui les effets indirects sur le statut social, la cohésion de la société, l'exploitation économique sont les facteurs cruciaux dans l'exploitation des rites, ne fondent-ils pas « leurs développements sociologiques sur une hypothèse implicite d'efficacité symbolique » [29]. Et ce qui caractérise cette efficacité symbolique, n'est-ce pas, selon ce qu'écrit Dan Sperber, autant la sélectivité que la directionnalité, qui sont bel et bien des contraintes intérieures concernant, la première, un plus grand potentiel symbolique, la seconde, la direction de l'évocation.

Sans doute l'explication associationniste finit-elle par céder la place au connexionisme pour « fonder » logiquement tout symbolisme. Une contrainte « intérieure » vient toujours réaliser l'efficacité des rites symboliques « extérieurs ». Une logique de sélectivité et de directionnalité se complète d'associations telles que celle d'un stimulus et d'une évocation ou celle d'une représentation et d'un stimulus. Un éventail de représentations peut ainsi s'ouvrir, allant des évocations occasionnelles et idiosyncrasiques aux associations largement partagées et régulières, propres au symbolisme rituel, y compris les manifestations intermédiaires d'ordre plastique et/ou poétique. Il semble bien qu'une logique modulaire puisse être invoquée comme présidant à une quelconque efficacité. Car je pense qu'il y a coopération fatalement inconsciente entre deux paradigmes mis souvent en opposition, le paradigme cognitiviste classique (dit symbolique et représentationnel) et le paradigme connexionniste (dit subsymbolique) que j'assimile au paradigme symbolique en général [30].

Même s'il était possible de parler, avec Dan Sperber, d'une « grammaire du symbolisme » en sachant comme lui que cette expression était une métaphore trompeuse, ce qui se trouve toujours posé par là même, c'est le *problème de la symbolisation* ou précisément le problème de la *loi de la symbolisation*. Jamais on ne peut savoir, à partir de réelles associations antérieures, quel stimulus aura la chance maximale d'être traité symboliquement, ni davantage quelles évocations auront le plus de chances d'être évoquées à partir du stimulus et de ses associations antérieures. Sans aucun doute, les représentations symboliques sont les plus aptes à être « intériorisées ».

D'où l'absence d'obstacle épistémologique à parler d'intériorité, serait-ce dans le cadre de l'anthropologie culturelle. Dans ce domaine, la démarche de Dan Sperber est particulièrement instructive dans la mesure où il part de l'opposition couramment présumée entre « rationnel » et « symbolique ». À les considérer comme deux traitements possibles des informations de la sensibilité, le « rationnel » et le « symbolique » ne se révèlent pas sans liens de parenté. Dan Sperber peut mettre en lumière divers éléments et montrer incontestablement : 1° que le traitement symbolique

d'une information intervient quand cette dernière met en cause le système cognitif dans lequel elle intervient ; 2° que l'évocation symbolique se produit quand l'attention intellectuelle, faible, permet que les informations traitées surchargent le dispositif rationnel ; 3° que l'interprétation symbolique ne se produit que rarement et lorsque les schèmes les plus nombreux et les plus adaptés peuvent être mis en œuvre dans l'interprétation des informations. Pour ma part, il n'y a pas opposition entre symbolique et rationnel, mais, au contraire, et dès une esquisse de forme symbolique, l'affirmation d'une intention et d'une vocation de rationalité.

On voit bien que de nombreuses enquêtes sur le terrain viennent confirmer les assertions kantienne que j'ai déjà évoquées par ailleurs. Car, apparemment moins « rationaliste » que nos plus modernes rationalistes contemporains, Emmanuel Kant a pu affirmer que c'est toujours la raison qui, ici, seconde l'entendement dans son travail de *schématisation*, et qui, là, se permet les *équivalences symboliques inconditionnelles* : affirmations produites à la fois dans la « Dialectique transcendantale » de la *Critique de la raison pure* (1781, 1787) et dans toute la *Critique de la raison pratique* (1788), travail qui est, nous dit Kant, le propre domaine de la raison. Rappelons surtout l'important paragraphe 59 de la *Critique du jugement* (1790), article qui porte directement sur la *représentation symbolique*, un analogue de la *représentation schématique*, avec laquelle elle présente des conformités, sinon pour le contenu du moins pour la forme. On rappelle l'exemple de Kant concernant *l'État despotique* et le *moulin à bras*, qui certes ne se ressemblent pas, et pourtant dont le second peut être le symbole du premier : car, affirme Kant, il y a cependant une ressemblance « entre les règles de réflexion sur ces deux choses et sur leur causalité ».

Pour aller au cœur de la symbolisation de la communication, il demeure la tâche de discerner les ensembles de textes régis selon la même grammaire, ou, si l'on préfère, les ensembles de séquences à repérer. C'est dire qu'il reste la tâche de découper, par exemple dans l'ancien système d'une langue, des systèmes de textes qui, tout en obéissant à des lois d'ensemble, ont une clé secrète ouvrant entre eux vers des sens qui leur sont propres et connexes.

3. Conclusions philosophiques

Notre problème fondamental, qui suffit à déterminer un lieu théorique commun, demeure le problème de la symbolisation. Il présente l'avantage de nous offrir un véritable objet, accessible diversement dans différentes disciplines et au moyen de méthodes diverses, mais ne se posant spécifiquement dans toute son ampleur que dans le lieu commun d'une anthropologie fondamentale qui ne pourrait se confondre ni avec une « science de l'origine » ni avec l'Histoire, ni même avec une ethnologie à laquelle elle doit cependant emprunter les séquences et les premiers segments de symbolisation.

Et, maintenant, d'un point de vue strictement philosophique, je dirai que tout acte cognitif est symbolique. Une fois que, sur la sensibilité – sur notre sensibilité – peut s'exercer l'empire de la raison, théoriquement et pratiquement, alors il peut y avoir pour nous un rapport entre le « bien » et le « beau » : nous pouvons directement *désirer et aimer* le bien ou le *vrai* comme étant le bien. C'est ainsi que la morale a une priorité ontologique sur la connaissance, et qu'elle est même nécessaire à l'accomplissement de la connaissance dans la mesure où la pensée connaissante pour s'exercer doit se plier à une discipline intellectuelle rigoureuse, se soumettre à une ascèse efficace, veiller à des

résultats sans faute, et tout ce travail sous les préceptes rigoureux et concertés de la science. L'obéissance rigoureuse s'est toujours pliée originairement à l'obéissance d'une loi formelle et de ses développements réguliers.

Avant même de connaître à proprement parler, comment pense-t-on sinon déjà en symbolisant et en métaphorisant [31]? C'est directement en nous que nous trouvons le Symbolique en tant que le germe de tout symbolisme sur lequel se structure le principe de réalité comme tout acte premier de connaissance, qui est donc par là même originairement symbolique. Car, épistémologiquement, ce n'est pas directement le *quoi* de la connaissance qui doit nous intéresser avant tout ! Ce qui doit philosophiquement intéresser avant même tout objet dit connu, ce ne peut être que le *comment* du processus qui produit le connu, avec les métamorphoses du senti, du perçu, et du conçu. C'est aussi ce que nous attendons, entre autres choses, des sciences cognitives [32], actuellement essentiellement axées sur les voies matérielles et formelles empruntées par le véhicule de la pensée.

En tout cas, s'il est vrai que le concept peut être donné comme concept de l'entendement, on peut cependant penser qu'une matière brute puisse se *présenter* à nous sans même être *représentée* ou avant même d'être représentée en nous apparaissant dans une première forme seulement *sentie*. Aussi, dans ce qui devient la représentation proprement dite, comment passe-t-on de l'objet immédiat de l'intuition – ou de la présentation empirique d'un objet d'expérience – à un concept ? On sait depuis Kant que le concept est l'unité synthétique déterminée par la synthèse de l'imagination, une fois aboutie dans l'entendement. Comment nos facultés peuvent-elle s'accorder dans le jugement et, dès lors, nous permettre de conclure dans le sens du schématisme, à moins que ce ne soit dans le sens d'un développement purement ludique se faisant à partir d'un symbolisme de base ? Je précise : dans ledit schématisme, quand nos facultés jouent un rôle législateur, et dans le symbolisme, quand elles s'accordent librement.

Pour s'accomplir librement l'existence humaine ne peut faire autrement que de respecter la nécessité des mécanismes matériels : nous ne pouvons rien accomplir librement si nous voulons ignorer la nécessité des principales lois de la nature, en général, et de notre nature sociale et individuelle, en particulier. Car, avant tout, l'être humain est toujours en condition ; et il ne peut s'accomplir librement sans conjuguer nécessité et liberté, c'est-à-dire sans compter avec le jeu des conditions nécessaires de la réalisation de sa liberté.

Notes

1 Angèle Kremer-Marietti, « La loi qui institue le temps », communication au Colloque de l'Association Française de Psychiatrie du 11 octobre 2008, à Suze-la-Rousse (Drôme) ; voir DOGMA <http://dogma.free.fr>

2 Angèle Kremer-Marietti, *Les racines philosophiques de la science moderne*, Collection "Philosophie et langage". Pierre Mardaga Editeur, Bruxelles, 1987.

3 Angèle Kremer-Marietti, *La morale* (1982, 1991, 1995), *L'éthique* (1987, 1997), Collection « Que sais-je ? », Presses Universitaires de France ; rééditions L'Harmattan : *L'éthique en tant que méta-éthique* (2001) et *La morale en tant que science morale* (2007).

4 Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958 (sigle A. S.), p. 69.

- 5 A. S., p. 70.
- 6 A. S., p. 223.
- 7 A. S., p. 222.
- 8 Belala Yacine, *Systèmes de production et unification connexionnistes*, Thèse de doctorat 1992 [Note(s): [124 p.]] (bibl. 49 réf.), Année de soutenance : 1992. Discipline : Informatique, N° : 92 PA11 2441.
- 9 Angèle Kremer-Marietti, *La symbolicité ou le problème de la symbolisation* (PUF, 1982), Paris, L'Harmattan, 2000, p.198.
- 10 A. S., p. 17.
- 11 Bronisław Kasper Malinowski, cité par C. Lévi-Strauss, op.cit. p. 18.
- 12 A. S., p. 25.
- 13 Jacqueline Duvernay Bolens, *L'oral et l'écrit: De Franz Boas à Claude Lévi-Strauss*, Paris, Place, 2001.
- 14 Bruno Karsenti, *Marcel Mauss. Le fait social total*, Paris, PUF, 2007.
- 15 A. S., p. 39
- 16 A. S., p. 41.
- 17 A. S., p. 62.
- 18 A. S., p. 97.
- 19 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* (1921), Paris, Gallimard, 2001, ouvrage correspondant au « premier Wittgenstein », et *Investigations philosophiques* (1953), trad. fr. 1961, rééd. Gallimard, coll. « Tel », 1986, correspondant au « dernier Wittgenstein ».
- 20 Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Éditions Gallimard, collection « Tel », 1976.
- 21 Angèle Kremer-Marietti, *Jaspers et la scission de l'être* (1967, 1974, 1977), Paris, Seghers ; rééd. L'Harmattan, 2002.
- 22 Paul Ricoeur, « Discours et communication », in *La Communication*, (1971), XV^e Congrès de l'Association des Sociétés de Langue française. Montréal, Éd. Montmorency, 2 tomes; t. II, pp. 23-48.
- 23 Voir: Gottlieb Frege, *Sinn und Bedeutung* (1892), "Sens et dénotation", in *Écrits logiques et philosophiques*, trad. Imbert, Paris, Le Seuil, 1971; John R. Searle, *Speech Acts*, Cambridge University Press, 1969; Herbert Paul Grice, « Meaning », *Philosophical Review*, Juillet 1957; Id., "Utterer's Meaning and Intention", Ibid. Septembre 1968; Id., "Utterer's Meaning, Sentence-Meaning and Word-Meaning", *Foundations of Language*, Août 1968; Anne Reboul, Jacques Moeschler, *La pragmatique aujourd'hui*, Paris, 1998, Le Seuil.
- 24 *La Communication*, t. II, p. 48.
- 25 Marcel Jousse, *Études sur la psychologie du geste. Les récitatifs rythmiques. Les rabbis d'Israël*, Paris, Ed. Spes, 1929 ; id., *L'Anthropologie du geste*, Paris, Ed. Resva, 1969.
- 26 Marcel Jousse, « Le type oral rythmique et mnémotechnique » dans *Archives de philosophie*, N°2, 1924.
- 27 Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon, 1973 ; voir le chapitre II : « Jean-Jacques Rousseau fondateur des sciences de l'homme », discours prononcé à Genève, 1962.
- 28 George Balandier, « Réflexions sur une anthropologie de la modernité », dans *Cahiers internationaux de sociologie*, Juillet-décembre 1974, P.U.F.
- 29 Dan Sperber, « La pensée symbolique est-elle pré-rationnelle ? » dans *La fonction symbolique. Essais d'anthropologie*, réunis par Michel Izard et Pierre Smith, Paris, Gallimard, 1979, p. 26.

30 Bernard Laks, *Langage et cognition, l'approche connexionniste*, Hermès, Paris, 1996.

31 Badreddine Hamma (2007), « La place de la pensée dans l'étude de la langue. Confrontation des thèses mentalistes et de celles de Ferdinand de Saussure », *Actes du colloque Révolutions saussuriennes*, Université de Genève, pp. 301-310. Angèle Kremer-Marietti, « La métaphore, forme originelle du langage et de la connaissance. L'héritage de Nietzsche », communication au Colloque de mai 2007 de Kingston au Royal Military College, Kingston (Canada).

32 Angèle Kremer-Marietti (1994), *La philosophie cognitive*, Paris, L'Harmattan, 2002.

33 Ogden, C. K. & Richards, I. A., 1923. *The Meaning of Meaning: A Study of the Influence of Language upon Thought and of the Science of Symbolism*, London, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.; New York, Harcourt, Brace & World, Inc. Voir la critique dans Vincent Descombes, « Les Embarras du référent in French Issue », in *MLN*, ISSN 0026-7910, 1986, vol. 101, n^o4, pp. 765-78.