

Laval théologique et philosophique



Une éthique du regard: l'éthique rationaliste du structuralisme

Andrew Quinn

Volume 49, numéro 3, octobre 1993

La philosophie française contemporaine

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/400792ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/400792ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Quinn, A. (1993). Une éthique du regard: l'éthique rationaliste du structuralisme. *Laval théologique et philosophique*, 49(3), 439–458.
<https://doi.org/10.7202/400792ar>

UNE ÉTHIQUE DU REGARD : L'ÉTHIQUE RATIONALISTE DU STRUCTURALISME

Andrew QUINN

RÉSUMÉ : Le présent article cherche à mettre en parallèle, voire à montrer l'indissociabilité de la constitution transcendantale du savoir et de l'éthique, à travers une réflexion sur le structuralisme, ainsi qu'à mettre en perspective ce dernier à partir du transcendantalisme de Kant qu'il cherche à renouveler en tant que structuralisme dynamique. Il s'agira de montrer, en utilisant le thème du regard éloigné, objectivement constituant, que la naturalité assure seule ce préalable à la constitution transcendantale de l'éthique. Il apparaîtra ainsi qu'au centre de ce parallèle entre l'éthique et l'épistémique, nous assistons à un redéploiement de la philosophie de la nature issue de la tradition rationaliste de Kant à nos jours. Nous opterons délibérément pour un naturalisme non réductionniste qui est au cœur de ce structuralisme, et qui laisse leur autonomie aux niveaux d'organisation complexes comme les processus sémiotiques émergeant de processus dynamiques. Nous montrerons que le travail de Foucault dans Les mots et les choses, ainsi que les réflexions de Merleau-Ponty sont comme un indice, voire un symptôme de ce renouveau du transcendantalisme comme philosophie de la nature. Au cœur de la problématique de ce renouveau, il apparaîtra que la constitution transcendantale, en tant qu'acte législateur, combine une « épistémologie plausible » et une universalité qui affirme ses droits à la singularité. Ceci est au centre de l'anthropologie structurale de Lévi-Strauss à laquelle nous accorderons une importance de premier plan. Loin d'annuler l'éthique, cette problématique qui soumet le sujet à une époque articule seule sa valeur rationnelle. L'esprit retrouve ses droits, voire sa dignité.

Autrefois on cherchait à prouver qu'il n'y avait pas de dieu, — aujourd'hui on montre comment la croyance en un dieu a pu naître et à quoi cette croyance doit son poids et son importance¹.

1. NIETZSCHE, *Aurore*, par. 95, trad. de l'allemand par J. Hernier, Paris, Gallimard. Pour toutes les autres références, je donnerai le nom, l'année et la page si cela est nécessaire.

INTRODUCTION

Dans le panorama du structuralisme contemporain, et particulièrement le structuralisme dynamique qui intègre et dépasse le structuralisme formel, nous allons chercher à déterminer le renouveau du transcendantalisme kantien comme naturalisation du sens, c'est-à-dire sa caractérisation spatio-temporelle, esthétique. En même temps, nous allons insister sur le fait qu'il s'agit d'un renouvellement de la question éthique dans la détermination même de l'objectivité entendue comme *constitution transcendante*. Ainsi, il nous apparaîtra que le sens s'inscrit dans une naturalité que seuls « le regard éloigné » (Lévi-Strauss, 1983), l'objectivité, et plus encore, sa constitution transcendante, peuvent assurer, en quoi réside une éthique fondamentale, « anthropo-logique » pour employer la formule de A. Jacob. Cette éthique, comme on le verra, n'est pas sans appeler une « épistémologie du regard » qui inscrit le langage et le sens dans les structures cognitives, dans le rapport de perception-catégorisation qui expose, au sens kantien, l'universalité de l'espèce dans ses *a priori* en même temps que dans la diversité de ses dire. Aussi, cette dimension de l'éthique implique de l'inscrire — sans l'y réduire — dans une exigence de rationalité naturellement constitutive.

Il est devenu presque de coutume, de nos jours, de traiter l'éthique en marge du savoir. En fait, il serait plus juste de dire que, bien qu'on traite l'éthique comme un savoir, on la situe presque toujours à la limite périphérique du savoir, comme une sorte d'incursion qui balise une *zone du sens* d'une manière qu'on pourrait dire empirique, comme soumise aux nécessités du moment avec ce qu'elles sont comme exigences incontournables. Nous ne chercherons pas à contester ce type de pratiques de l'éthique qu'on appelle *applied ethics*, et moins encore à discuter de leur conformisme ou non-conformisme, mais bien à montrer une facette du savoir qui, bien que classique, demeure souvent oubliée, à savoir que la connaissance fondamentale, qui n'est pas celle des ingénieurs et de la techno-science, constitue *en soi* une éthique. Et cette connaissance fondamentale qui est la Raison (*Vernunft*), la nature même de l'esprit, doit être considérée, non pas en tant que préalable à la *régulation* de la vie humaine, mais comme indissociable de nos structures profondes, *cognitives*. Cette thèse amène certes à « révoquer une philosophie de la conscience », à ébranler les fondements métaphysiques de la morale (Jacob, 1989 : 216), mais nullement à interdire un savoir sur l'homme, bien au contraire. Elle constitue un *a priori* à l'éthique.

I. ÉTHIQUE ET SUBJECTIVITÉ

On a pris l'habitude depuis Kant d'opposer *éthique* et *épistémique*, comme si le savoir grugeait cela même qui est le sujet de l'éthique, sa raison première, le sujet de la connaissance. Kant établit en effet dans la troisième antinomie² de la *Critique de la raison pure* une opposition entre déterminisme et liberté, entre épistémique et

2. La découverte des antinomies constitue le nœud central du système (*Lettre à Garves*, 21 sept. 1798) et interdit de fermer le système autrement que de manière aporétique.

éthique. On interprète d'ailleurs assez souvent la phrase de la *seconde préface* de la première *Critique* (« Je devais supprimer le *savoir*, pour trouver une place pour la foi ») dans le sens d'un affaiblissement de l'épistémique, comme si Kant, dorénavant, allait substituer au savoir le champ éthique comme auto-production du sujet philosophique. Il assigne en effet la liberté à un champ (*Feld*) qui n'est pas celui *sensible* des conditions déterminantes, mais celui *intelligible* du jugement réfléchissant. Nous n'avons d'ailleurs nul principe, « aucune intuition empirique » de la « réalité objective d'une volonté pure » qui est *nouménale*. De plus, la liberté — qui est un fait, mais *Faktum rationis* — est la seule des idées (inconditionnées) à avoir un effet, à produire des faits (empiriques) dans le monde sensible. Toutefois, on oublie trop facilement que cette *idée* de liberté renvoie à la nécessité *d'avoir* à se produire, au *sollen* du sujet. Cela demeurera toujours chez Kant une exigence de rationalité fortement contrainte, particulièrement en rapport avec cette hétéronomie de la liberté et du déterminisme où la liberté et le sujet³ seront problématisés (Quinn, 1991 : vol. II, I). En effet, le sujet est soumis à la loi morale (Krueger, 1931), et la liberté ne saurait se dérober à la responsabilité, à la sujétion morale. Mais aussi, le sujet est voué à une désacralisation par le *als ob* qui fonctionne comme une neutralisation de la *nécessité* anthropologique de l'intelligible, ce qui est un aspect important de la solution des antinomies dynamiques ; il demeure donc ouvert à un *regressus* toujours possible, à la possibilité de conditions déterminantes que seule bloque l'exigence d'un *fondement nouménal* qui opère comme un décret de liberté : l'impératif catégorique. Il n'est donc pas question d'une philosophie du sujet réifié qui autoriserait l'abandon par Kant de sa philosophie de la nature. Quant à la question du *sujet transcendantal*, il importe que nous gardions à l'esprit que Kant n'atteste en aucune façon de l'existence d'un sujet absolu. Le cogito, comme l'a montré G. Deleuze (1972), à l'inverse du cogito cartésien, est affecté par le temps qui est son support, et donc contraint en quelque manière à la raison déterminante. On est alors en droit de penser que la morale impérative et inconditionnée de Kant, qui demeure irréalisable⁴ bien que régulatrice, est exigée pour soumettre le sujet à une *éthique temporelle contrainte*, et induire la liberté ainsi que son corrélat, la responsabilité. Si « supprimer (*Aufhebung*) le savoir », c'est « trouver une place à la foi », cela implique surtout de reconnaître la force de ce savoir. Aussi, le développement de la pensée de Kant, au contraire de la thèse de Grondin (1990), n'ira pas dans le sens de la théologie, mais d'une naturalisation toujours plus accentuée, la recherche jamais démentie des conditions déterminantes et *a priori*. Notamment, et si l'on suit la lecture de l'*Opus Postumum* par F. Marty (1991, 1986) qui montre que Kant, incontestablement, cherche à constituer une véritable physique dynamique et moniste, nous pouvons y rattacher aussi l'ouverture à une *naturalisation de l'homme (anthropologie) et du sens*.

À ce propos, on peut rappeler que dans *Les mots et les choses* (1966), M. Foucault soutient que, dans le développement des savoirs, la naissance de l'Homme est à situer

3. À ce sujet, l'Introduction à la *Critique de la faculté de juger*, dans KANT, 1985 : 953n.

4. KANT, *Critique de la raison pratique*, 1985, p. 757-758 : « La proposition relative à la destination morale de notre nature, à savoir que nous ne pouvons atteindre l'entière conformité avec la loi morale que par un progrès allant à l'infini, est de la plus grande utilité [...] ».

chez Kant, notamment lorsque le sujet, à l'inverse de ce qui se passe dans les *Regulae* de Descartes, devient « sujet et objet de son propre discours ». Mais, précise Foucault, c'est pour aussitôt sombrer dans un « sommeil anthropologique ». Il soutient enfin que seule une pensée de « la mort de l'homme » nous permet de sortir de ce sommeil. Bien que Foucault soit passé à côté du transcendantalisme de Kant, il semble toutefois qu'il ait indiqué l'ossature formelle d'une constitution dynamique du sens, ainsi que — et bien qu'il aurait sûrement refusé cette thèse — l'exigence de sa naturalisation⁵.

Nous allons tenter de tirer profit de cette réflexion épistémologique sur le caractère éthique du rationalisme, un rationalisme largement inspiré du structuralisme, pour montrer que loin de tomber dans un sommeil quelconque, la tradition transcendantale, dans ses développements complexes allant de la *Critique de la raison pure* à l'*Opus Postumum*, et ultimement, jusqu'au structuralisme dynamique, ouvre à l'exigence d'une véritable naturalisation de l'homme et du sens qui est au cœur des récentes théories morphodynamiques (Boutot, 1993). Cette naturalité comprise comme critère principal d'une véritable science de l'homme moniste, et donc anti-cartésienne, constitue un philosophème qui, bien qu'il ne soit pas nouveau, redonne à la philosophie un statut parmi les sciences, et à l'éthique une autre perspective, sinon une base épistémologique. Ce statut, sans être central, constitue pour le moins un appel à la rationalité ; il nous indique que « le souci de rationalité » (Petitot, 1985a) ouvre à l'exigence d'un regard sans complaisance qui seul peut constituer le fondement dernier de toute réflexion éthique⁶. Je m'inspirerai ici, ainsi que je l'ai souligné plus haut, d'un des maîtres du structuralisme, Claude Lévi-Strauss, à qui j'emprunte allusivement le thème du regard qui est lui-même un emprunt, plus encore, une « lecture » de Rousseau de laquelle il tire l'exigence de « penser contre soi ». Cette exigence est au cœur même de tout souci d'objectivité, le refus de toute complaisance. Penser contre soi, c'est positivement accepter de faire partie de l'objectivité à constituer.

II. LA RAISON DE RATIONALITÉ

Depuis un certain temps déjà, on a l'impression d'être devant une véritable confusion des savoirs qui touchent l'*homme*, une dispersion de ce qui pourrait le constituer comme objet. Bien que certains puissent se sentir agressés qu'on puisse parler de l'homme comme objet, ce n'en est pas moins cette seule exigence *naturaliste* qui constitue l'assurance d'une véritable *éthique du regard*. Cette exigence rationaliste resoudait l'antinomie kantienne de la liberté et du déterminisme, de l'éthique et de l'épistémique, et cela, en un *souci* où la connaissance est *en soi éthique*. Cela est justifiable non seulement parce qu'il s'agit d'un savoir sur nous-mêmes⁷, mais aussi dans la mesure où les systèmes cognitifs font partie de la nature ; plus fondamental peut-être est le fait qu'il y entre une *aperception théorique*, le geste de constituer

5. Je ne développerai pas ici ces aspects, les réservant pour un texte ultérieur.

6. À ce sujet, D. ANDLER, 1989.

7. Bien sûr, toute connaissance est toujours utilisable, elle peut même servir contre l'humanité. C'est là la critique que l'on peut faire aux techno-sciences. Mais il est un repère primordial qui a son autonomie, et pour lequel nous pouvons militer : connaître est une modalité essentielle de notre équilibre.

l'objet (le *subjectum*), et par là, de *se constituer* comme sujet hors de toute aliénation primitive. Et si la conscience, voire la liberté peuvent encore signifier quelque chose, c'est en dépassant l'ultra-subjectivisme⁸ dont elles ont été l'objet, ce qui ne peut s'opérer que dans l'implémentation de ces valeurs abstraites dans une dynamique naturaliste.

Il ne s'agira donc pas de renoncer au discours comme semble nous y inviter Foucault, à moins que ce soit celui d'une certaine anthropologie philosophico-existentielle qui maintient encore réifié un sujet. Nous rejoindrons plutôt ce savoir développé par le structuralisme formel de Lévi-Strauss et par la suite de Greimas, jusqu'au structuralisme dynamique et sémio-linguistique, qui ouvre à l'élucidation de la pensée, à révéler l'impensé comme le disait déjà Merleau-Ponty (1968 : 160), notamment par la théorie des *structures sémio-narratives*. Pour *situer* cette perspective, disons qu'il fallait en effet que le rapport de « souveraineté » de l'homme au monde soit déconstruit (bien que nous ne fassions pas nôtre tous les usages de la « déconstruction ») : un langage non maîtrisable bien que théoriquement objectivable, le vivant non réductible bien que insérable (émergentiaisme) dans une dynamique des formes (Thom, 1972, 1990 : 395 et suiv. ; Petitot, 1992), le désir non dominé (bien que, encore là, nous récusions toute irréductibilité ou mysticisme nouménal). Il s'agit donc bien d'un autre rapport à l'originaire où c'est toujours-déjà le monde, le langage, la société, bref *die Natur* qui fait sens. C'est à cette issue aporétique qu'en est arrivé le criticisme : l'homme chez Kant est une finalité de la nature (*Zweckmäßigkeit der Natur*, *Critique de la faculté de juger* : 1233-1234), donc consacré d'une certaine façon sujet parmi les objets, d'autant que déjà la première *Critique* appelait à l'exigence de ramener la raison à son propre champ : la nature (*die Vernunft auf ihr eigentümliches Feld*, *die Natur*, 1980 : 1289). L'homme est apparu dans l'ouverture qui rendait possible sa dissolution (Lévi-Strauss), mais comme une positivité ouverte. Voilà ce qui explique que l'on retrouve esquissé chez Kant tout le parcours qui est celui de notre époque, et ce, de la première *Critique* à l'*Opus Postumum* ; une problématique de l'homme qui fait encore sens, une philosophie de la nature non découplée du savoir de l'époque.

III. LE STRUCTURALISME

Regardons d'abord à grands traits ce philosophème structural qui lie l'un à l'autre *unité* et *universalité* d'une part, *diversité* et *différentialité* d'autre part. Il nous faudra montrer l'articulation de ces deux paradigmes dans les registres de la dynamique naturelle sous-jacente pour l'un, de ses manifestations pour l'autre (culture). La difficulté épistémologique va consister dans le fait de concilier ces deux paradigmes. Ainsi par exemple, bien qu'on doive admettre l'unicité de la parole — et disons-le métaphoriquement, allant jusqu'aux fractals, à « l'imperceptible » (Thom, 1991 : 109) — on doit reconnaître l'universalité du langage (Desclés, 1989 : 1359 et suiv. ; 1990 : 20). Mais il s'agit là comme ailleurs — en anthropologie par exemple, avec la « Formule Canonique du Mythe » et les « Structures élémentaires de la parenté » — d'apories

8. Je pense ici au cartésianisme de Sartre. À ce sujet, QUINN, 1991, vol. I, II.

constitutives où le champ de solution est parfaitement adéquat et nécessaire à un rationalisme : il s'agit de naturaliser, de rendre à l'unité de l'espèce sa grande diversité, celle de ses œuvres, de ses cultures. C'est, soulignons-le, encore et plus que jamais en ces temps déraisonnables, là aussi une exigence éthique.

Le structuralisme, et particulièrement le *structuralisme dynamique*, contrairement à ce qu'on dit, non seulement se porte bien mais assure cette exigence rationaliste et éthique. Le transcendantalisme renouvelé par une mathématique adéquate (Thom, 1972)⁹ constitue la clé de son développement ; dans tous les cas où il s'applique (Thom, 1990) : linguistique, anthropologie, etc., il appert qu'un souci profond de rationalité qui transcende la techno-science, soutient le regard. À l'instar de l'*Aufklärung* défendue avec prudence par Kant, il faut soutenir que la rationalité seule peut sauver la raison qui côtoie son propre abîme (*Kluft*). Toute réflexion sur l'irrationnel du comportement ne peut être menée que de façon rationnelle. Une thèse comme celle de *Dialectik der Aufklärung* (Adorno, Horkheimer) selon laquelle la résolution éthique ne réside plus dans la Raison, où l'épistémique porte en soi une « dialectique naturelle », et où la raison engendre le fascisme¹⁰, doit être récusée.

Des ses origines jusqu'en ses prolongements les plus originaux (Thom, Zeeman, Petitot, Desclés, Visetti¹¹), le structuralisme se présente avec tous les caractères d'un esprit rationaliste, comme une révolution épistémologique véritable. Il redonne même à une pensée progressiste ses droits à la rationalité, voire même à la vérité. Cette rationalité — sans être réduite, comme dans la philosophie analytique¹² à des procédures véridictives ou à une logique procédurale, ce qu'elle n'exclut nullement — impliquera, comme chez Husserl, le recours à des ontologies régionales sur le plan synchronique et, comme répondant à une objection de Foucault à Kant, une historialisation de l'*a priori*, une pluralisation de l'objectivité. La vérité sera donc enracinée dans des ontologies réalistes que seule une *aperception théorique*, une « décision quant au sens » autorise, ce qui constitue sur le plan rationnel le plus haut motif éthique. Toutefois, cette liberté ré-autorisée dont parleront Thom¹³ et Petitot n'est pas le libre arbitre de Descartes, pas plus d'ailleurs que ce ne l'était chez Kant et Husserl. On ne célébrera donc pas l'assomption d'un sujet pur comme chez Sartre, ce qui, en plus d'avoir eu comme conséquence néfaste d'autoriser certains volontarismes sous prétexte d'une morale de l'action, maintenait l'échec épistémologique à constituer une science de l'homme, voire même l'interdit de toute épistémologie. Il semble justement que là tout particulièrement, et sans doute en des points cruciaux, se situe l'impossibilité de

9. Disons simplement que la « légalité mathématique » apporte un contenu constitutif aux phénomènes des sciences non physiques comme les sémio-sciences, les assurant d'un objet pour une « faculté de juger réfléchissante ». À ce sujet, PETITOT, 1991.

10. Nous ne reviendrons pas sur toutes ces histoires dramatiques, d'autant que, comme certains ont pu le rappeler, Husserl a subi lui aussi les affres du nazisme, mais sans en tirer les conséquences « nihilistes » de l'École de Francfort. À cela, nous pourrions nous formuler l'objection que Husserl est mort en 1938. Cela ne tient que psychologiquement ; l'essentiel est qu'il a conduit son entreprise dans un souci de rationalité, comme par la suite Cassirer et Lévi-Strauss.

11. Pour les références, voir la bibliographie.

12. Qui nie comme chez Carnap toute valeur au synthétique *a priori*.

13. Particulièrement chez Thom, la liberté a pris le caractère qu'il a chez Kant de comme si, *als ob*. À ce sujet, THOM, 1990, p. 497, 577.

constituer transcendentalement l'éthique. Pour cet « humanisme de l'homme impossible », rien ne pouvait soutenir une anthropologie positive autre que la pure production de soi.

À l'inverse, lorsque Foucault annonce la mort de l'homme et qu'il indique une sorte de procès de substitution à la figure éphémère de l'homme sur le sable, par le langage notamment, et ce, dans la mesure où, jamais selon lui, « dans la culture occidentale l'être de l'Homme et l'être du langage n'ont pu coexister et s'articuler l'un sur l'autre » (1966 : 350), il pousse alors dans une direction absolument inverse à la non-détermination de l'homme. Il est proche en cela de l'idée lévi-straussienne de l'anthropologie comme dissolution de l'homme, ce qui, à l'instar de « la translation [chez l'anthropologue] de la démarche structuraliste à l'analyse du mythe », a pu inspirer son « analyse du discours ». Cette perspective mène en direction de *l'impensé*, de ce qui se tient derrière, vers des *formes* nouvelles. D'ailleurs, Foucault parlera pour ce type de savoir de « contre-sciences » : l'ethnologie, la linguistique et la psychanalyse. Bien que nous ne partagions pas toutes ses thèses — notamment que ces disciplines soient des « contre-sciences » ; ou celle concernant le sommeil anthropologique de Kant, ce qui montre qu'il n'a pas pris la mesure de la radicalité de l'entreprise de naturalisation dans le développement du transcendantalisme ; ou celle du statut qu'il assigne aux mathématiques qu'il réduit à un langage, ce qui indique qu'il n'a fait que peu de cas de son propre horizon épistémologique —, il nous semble par contre que loin d'avoir annuler le regard éthique¹⁴ comme le soutient A. Jacob, il a plus que tout autre pointé vers une éthique à valeur temporelle, ou mieux encore pour ce qui nous intéresse ici, il a indiqué que la pensée contemporaine ne pouvait proposer de morale a-temporelle (Jacob) ; il a mieux que quiconque mesuré l'exigence d'un procès critique aux philosophies du vécu¹⁵ et au cercle épistémologique dans lequel elles s'enfermaient. Il nous faut reconnaître que l'éthique exige au minimum le recouplage avec le savoir ; il s'agit là d'un problème de fondement, du rapport à l'horizon pour lequel on doit (*sollen*) bien reconnaître la nécessité d'en constituer transcendentalement la portée. Aussi, comme l'a montré Holenstein à propos du *structuralisme phénoménologique*, il n'y a là aucune mort du sujet (1974 : 62) sur laquelle on puisse rattacher une constitution éthique, mais il y a des procès de subjectivation comme le sont les narrations ; le sujet se voit plutôt mis entre parenthèses, assuré de ne plus constituer le fondement absolu, soumis à l'exigence d'être fondé. L'anthropologie s'annonce alors dans la positivité des savoirs constitués transcendentalement comme *nature humaine*.

14. Il faudrait montrer que son entreprise, si l'on s'en tient à *Les mots et les choses*, en est une de constat, d'archéologie de notre regard. Ainsi par exemple, si nous nous refusons d'assimiler la terreur à un accident, alors la question est : qu'est-ce qui ne va pas dans l'homme ? ou plus fondamentalement la question kantienne : « qu'est-ce que l'homme ? » Mais on ne dira pas que là réside l'essence de l'homme par où nous serions amenés à promouvoir l'irrationnel. Rappelons en passant que même Nietzsche faisait appel à sa « raison restaurée ».

15. Il faudrait souligner la faiblesse de sa lecture de Husserl, les apories constitutives de la théorie de la forme phénoménologique, de l'apparaître, notamment le problème de la perception, de l'objectivité constituée et de l'intersubjectivité. Sur ces questions, B. PACHOUD, 1990.

IV. LA SCISSION *NATURWISSENSCHAFTEN* ET *GEISTESWISSENSCHAFTEN*

Il faut se demander toutefois s'il est possible de trouver dans notre horizon épistémologique un « passage du nord-ouest », pour reprendre l'expression de M. Serres. S'il est vrai qu'en sciences humaines, il n'y a pas de paradigme dur, mais des « règles de formation », alors il importe à tout le moins que ces règles soient *objectivement constitutives* pour garantir la dignité structurale ; là réside leur nature transcendante. Nous ne saurions nous satisfaire simplement de cette conception analytique qui se contente de règles qui régissent le savoir « à une époque donnée », ou qui déterminent un « éventail de stratégies ». Le panorama du relativisme a peut-être eu ses avantages contre certaines formes de dogmatisme, mais c'est Kant déjà qui a amené la philosophie au retrait du transcendant hors du champ de l'épistémologie. Par contre, ce qui est certain, c'est que le retrait de la philosophie hors du champ de la science — champ qui a pourtant été l'apanage de la plupart des grands systèmes philosophiques — a enlevé à la raison l'exigence de fondement qu'elle seule peut fournir. C'est pourtant là une exigence essentielle, sans doute liée par quelque façon à notre naturalité, à ce besoin d'expliquer (Thom, 1991), de déterminer notre espace. En effet, la rationalité doit être envisagée dans ses *fondements cognitifs* comme une véritable exigence naturelle, sans réductionnisme, biologique ou autre. L'esprit doit donc être implémenté, c'est-à-dire trouver sa source — sans s'y réduire — dans une physique dynamique, ce qui était déjà le vœu de Kant dans l'*Opus Postumum*. Il importe donc de déterminer les contraintes inhérentes aux différentes facettes qui « forment » l'homme, et que seule permet la naturalisation des sciences de l'homme, c'est-à-dire leur scientification. À l'instar du transcendantalisme kantien, notamment tel qu'il est renouvelé par la morphodynamique de Petitot, il apparaît que cette naturalisation conduit à réduire la fracture qui sépare les sciences de l'esprit des sciences de la nature ; elle transgresse l'interdit de prendre en compte ce qui « structure » l'être de l'homme. C'est seulement en brisant ce que Petitot appelle ironiquement le « Yalta transcendantal » que nous pourrions accéder à l'éthique véritable, sans nous laisser aller au désenchantement non plus qu'à un optimisme militant. Nous opterons en ce sens pour ce que F. Gil appelle un transcendantalisme affaibli (Gil, 1993b), c'est-à-dire une pluralisation de l'objectivité, bien que le rationalisme professé soit, quant à lui, « dur » ; nous reprenons à notre compte le principe rationnel leibnizien que *tout a une raison*. Là réside un aspect important et souvent passé sous silence de l'éthique de Kant, sa présence *dans sa philosophie de la nature*. Cela apparaît d'ailleurs dans l'importance qu'il accorde à ses textes populaires, c'est-à-dire dans l'*idéal* de sortir l'homme de sa « minorité »¹⁶.

Dans la doublure *Geisteswissenschaften* et *Naturwissenschaften*, nous pouvions avoir l'illusion de préserver ce que Sartre appelait dans son entreprise morale, la valeur humaine, valeur tellement réifiée qu'il l'a au contraire rendue inconsistante. À l'inverse,

16. Mais le vieux philosophe de Königsberg ne se faisait pas d'illusion sur le devenir de l'humanité, sur la lenteur des progrès à comprendre la naturalité d'une dialectique incontournable bien que mesurable (*ver-messen*) : « Que l'esprit humain renonce une fois pour toutes aux recherches métaphysiques, on doit tout aussi peu s'y attendre qu'à nous voir, pour ne pas respirer un air impur, préférer suspendre totalement notre respiration » (*Prolegomènes*, 1985 : 154).

et bien qu'il n'ait pas opté pour ce type de positivités que sont les sciences humaines naturalisées, Foucault en a quand même indiqué la possibilité, et ce, en proposant une interrogation positive non sur l'être de l'homme, sa subjectivité, mais sa *différence*. Ainsi, par exemple, des changements historiques expriment non pas une essence, mais en quelque sorte la morphologie d'un espace à pluraliser. Bien que son entreprise dans *Les Mots et les choses* n'interdise pas de parler de vérité, elle l'oblige, de par sa position de généalogiste, à parler comme au dehors de la vérité. On devrait dire que Foucault se désintéresse de la vérité pour s'intéresser — et cela est pour le moins paradoxal — aux procédures, aux lois de spécification qu'il décrit. Il n'est pas étonnant qu'il ait pu se définir comme un « positiviste joyeux ». Toutefois, et avec un relativisme évident, il affirmera que la valeur des énoncés n'est nullement liée à une valeur de vérité ; elle n'est *que* positionnelle : ce qui change dans le temps historique, c'est justement la configuration où le langage prend appui¹⁷. Il nous semble, au contraire, que seul le monisme dans lequel s'insèrent les sciences de l'homme structuralistes peut assurer cette valeur intrinsèque au « souci de rationalité ». La scission des deux types de sciences fausse de façon élémentaire ce que nous appelons une éthique du regard. C'est seulement comme le feront Thom, Petitot et d'autres, à la suite de la tradition structuraliste, en renouant avec le rationalisme leibnizien, kantien et husserlien, que se trouve renouvelée une perspective qu'on pourra dire rationnellement « humaniste », où connaître veut dire expliquer, par quoi l'anthropologie sera « naturalisée »¹⁸. Mais toute aussi fondamentale est l'idée que la constitution des objectivités implique un *relèvement de l'aperception* et une problématique de décision qui évacue tout réalisme naïf comme tout idéalisme spéculatif. Il faut viser un idéalisme transcendantal renouvelé par un formalisme adéquat au réalisme empirique, ce qui seul légalise rationnellement une conception structurale naturaliste. Citons Foucault :

La question qui se pose est de savoir si on peut utiliser sans jeu de mots la notion de structure, ou du moins si c'est de la même structure qu'on parle en mathématique et dans les sciences humaines [...] on voit que le rapport des sciences de l'homme à l'axe des disciplines formelles et *a priori* [...] se ranime et devient peut-être fondamental maintenant que dans des sciences humaines surgit également leur rapport à la positivité empirique du langage et à l'analytique de la finitude (1966 : 393).

V. TRANSCENDANTALISME ET NATURALITÉ

Pour esquisser le lien entre ces deux thèmes, il n'est pas nécessaire de revenir sur ce que P. Ricoeur a appelé à propos de Lévi-Strauss « transcendantalisme sans sujet transcendantal », sinon pour rappeler à l'encontre de Ricoeur que chez Kant, la subjectivité transcendantale est formelle, le cogito vide (Deleuze, 1972) et affecté *par le temps* : le passage du *Ich denke* au *Ich bin* s'effectue par l'intermédiaire de la *forme*

17. Il a pourtant parler, dans *L'Ordre du discours* (1971 : 37), des lois de Mendel comme une vérité dans une « extériorité sauvage ». Ces questions mériteraient un développement plus complexe, ce qui est impossible dans le cadre restreint de ce texte.

18. Certes, Husserl s'est opposé à une naturalisation de la phénoménologie. Mais c'est dans l'esprit — pour reprendre une expression de la *Krisis* — de son rationalisme qu'on peut retrouver l'exigence conforme à une théorie explicative. Nous y reviendrons dans un texte ultérieur.

du temps. L'existence est donc soumise en partie au principe du jugement déterminant. C'est la structure transcendantale qui positionne en quelque sorte le sujet empirique, un sujet qui obéit à la règle du jugement déterminant. Il n'est donc pas nécessaire pour fonder une éthique d'opter pour un sujet réifié. En ce sens, il est opportun pour ce qui nous occupe ici de rappeler que, dans son entreprise critique, et comme l'a montré magistralement Fr. Marty (1991) à propos de la physique, Kant ouvre dans l'*Opus Postumum* — sur quoi s'appuie philosophiquement le structuralisme dynamique de Petitot — à un véritable monisme auquel on peut rattacher la naturalisation de l'homme qu'on peut bien déjà pressentir dès la première *Critique*. Donc, déjà en ce début du XIX^e siècle¹⁹, s'ouvre un « passage du nord-ouest ». L'anthropologie ne sera l'objet d'aucun « sommeil ».

Nous avons appris des recherches de Dumézil sur la mythologie (le renouvellement de l'universelle catégorisation), et celles de Lévi-Strauss (sa recherche des invariants²⁰, notamment sa célèbre théorie de la prohibition de l'inceste ou celle des structures élémentaires de la parenté), que dans sa diversité, l'espèce — et non les races — est constituée synchroniquement d'une unité profonde qu'il n'est pas interdit de voir *aussi* dans l'histoire humaine²¹ (il n'est pas fait référence ici au processus d'hominisation). On y apprend que sous-jacents aux cultures, à leur diversité spatio-temporelle, il y a des récits qui ont une forme canonique, une « raison » d'être. Cela est vrai tant pour les mythes, les contes populaires que la science. Il y a toute une série d'exemples devenus triviaux, qui sont issus du savoir et qui possèdent un caractère *éthique* propre : l'unité de l'espèce, et les invariants qui la constituent *en profondeur* par rapport à la diversité des cultures ; l'unité de la fonction canonique du mythe à laquelle se ramènent les récits mythiques ; l'unité de la fonction langage à laquelle se rapportent les langues ; la dynamique de l'expression qui anime l'art, du plus ancien au plus moderne. On voit bien que, plutôt qu'une éthique de la déconstruction comme chez Derrida²², l'invitation de Lévi-Strauss à penser contre soi constitue l'exigence de constitution des sciences humaines en sciences naturalisées, ce qui amène une révolution épistémologique aussi importante que celles opérées en algèbre et en géométrie par Leibniz (Serres), ou par Kant et Husserl sur la question du *synthétique a priori* et ses rapports à la cognition²³. Parler de règles formelles comme Lévi-Strauss, ou de règles régissant la constitution d'ontologies régionales (langage, perception²⁴), cela implique le redéploiement de la grande visée de Kant d'une *philosophie de la nature* telle qu'esquissée

19. Il semble en effet qu'on puisse situer la philosophie de Kant comme une philosophie du XIX^e par les thèmes qu'elle met en jeu et, bien sûr, dans la mesure où l'*Opus Postumum* chevauche les deux siècles. À ce sujet, QUINN, 1991, vol. II, I.

20. Ce qui n'a jamais voulu dire négation des différences, effacement de la singularité. Le reproche a pourtant été fait par des lecteurs avides de synthèses, réticents au travail sur les textes. À ce sujet, LÉVI-STRAUSS, 1983 : 144-145.

21. « Supprimer au hasard dix ou vingt siècles d'histoire n'affecterait pas de façon sensible notre connaissance de la nature humaine » (LÉVI-STRAUSS, 1993 : 176).

22. Un apport positif de la déconstruction, hormis la pénétrante lecture de Husserl et de Hegel, réside dans l'obligation éthique de reconnaître ce qu'elle déconstruit, et cela, bien qu'elle semble appelée à se déconstruire elle-même.

23. À ce sujet, PETITOT, 1993 ; VISETTI, 1990 ; GIL, 1993 : 52, 59.

24. À ce sujet, PACHOUD, 1990.

chez Merleau-Ponty²⁵, développée par le renouvellement aristotélicien des morphologies chez Thom (1990 : 495 et suiv.) et celui du transcendantalisme kantien chez Petitot (1991). Cette question repose ainsi le problème des isomorphismes²⁶, de l'afinité transcendante et du sens, dans le cadre même des phénomènes dynamiques ; elle indique qu'entre le langage et le monde qu'il décrit, il y a une unité dynamique, morphologique.

Certes Foucault semblait indiquer cette direction en parlant du système de lois qui rendent possible la formalisation, parlant de deux *a priori*, l'un formel, l'autre historique, comme s'il avait voulu présenter une solution au dilemme d'une ontologie purifiée et d'une mathématisation. Mais il demeure plus proche d'un positiviste à la Carnap en présupposant la possibilité de penser le rapport entre l'ontologie et les mathématiques analogiquement au rapport entre sémantique et syntaxe, réduisant ainsi l'ontologie à une sémantique formelle. Aussi, il reste loin d'une véritable problématique de « constitution des objectivités », de la pluralisation de l'ontologie. On peut objecter à bon droit que tel n'était pas son propos ; mais Foucault a attiré notre attention, d'une manière originale et trop peu reconnue, vers une théorie générale des pratiques, une sorte d'arrière-plan non discursif, et qui est comme l'arrière-fond de l'objectivité. Il propose une théorie du regard qui est certes loin de cette « épistémologie du regard » que l'on retrouve dans le structuralisme morphodynamique, mais qui est en tous points opposée à un voir représentatif. Foucault, par cette théorie, propose quelque chose de plus fondamental que le langage, ce qui enlève aux linguistes encore imprégnés du *linguistic turn* la pleine maîtrise de leur champ, les sortant en quelque sorte de leur atomisme paradigmatique. Il rappelle à sa façon le propos de Jakobson, que ce qu'on dit ne dispose pas de ce qu'il y a. D'une manière qu'on pourrait dire « symptomale », Foucault a indiqué, par sa recherche pragmatique, un principe de finalisation des structures. Voilà un aspect aporétique du structuralisme, et qui constitue le champ de recherche de la morphodynamique de Thom et Petitot dont on peut justement trouver le principe dans « l'aporie de la finalité » de la troisième *Critique*, et le modèle formel dans la théorie greimassienne des structures sémio-narratives. En effet, celles-ci mettent en jeu la finalité, qui est justement leur aporie, en tant que dynamique constitutive des structures sémio-linguistiques. C'est là, entre autres modalités, un noyau principal du structuralisme dynamique en sciences humaines.

L'importance primordiale accordée à ces questions tient au fait qu'elles permettent de repérer, dans les structures cognitives et par suite langagières²⁷, à travers les universaux (Desclés, 1988), cette unicité de l'espèce ; et bien qu'on doive convenir qu'il n'y a pas d'idiome de départ (Hagège, 1985 : 13), il nous faut affirmer — c'est le paradoxe de Babel — l'unicité du langage dans la diversité de ses manifestations (langues, paroles). Contrairement à ce qu'affirme Foucault, le propos d'une science

25. « Mais l'abandon où est tombée la philosophie de la Nature enveloppe une certaine conception de l'esprit, de l'histoire et de l'homme. [...] Inversement, en revenant à la philosophie de la Nature, on ne se détourne qu'en apparence de ces problèmes prépondérants, on cherche à en préparer une solution qui ne soit pas *immatérialiste* » (MERLEAU-PONTY, 1968 : 91 ; 1989 : 43, 53).

26. À ce sujet, MERLEAU-PONTY, 1989 : 49 et suiv.

27. Nous devrions parler de structures cognitives ancrées sur la perception, d'archétypes cognitifs asémantiques. À ce sujet, THOM, 1972 ; DESCLÉS, 1990 : 275 et suiv., 1989 : 1358 et suiv. Nous y reviendrons.

du langage — qui n'est pas que descriptive²⁸ — ou d'une anthropologie, est au fond le même objet : l'homme dans son animalité singulière, voire son émergence. La détermination qualitative, dynamique des structures qui organisent toute narration constitue une modalité adéquate — bien qu'insuffisante — pour parvenir à l'objectivité pour ce type de sciences non-physiques. C'est ce que Lévi-Strauss et par la suite Petitot ont mis en évidence, notamment par l'affirmation d'une *Formule Canonique du Mythe*, d'un récit pour lequel, quelles que soient ses variantes, on puisse retrouver l'unicité qui travaille toute narration ; une règle qui bien qu'insconsciente, n'en demeure pas moins « intelligente » (Petitot).

VI. UNE QUESTION D'AUTO-RÉFÉRENTIALITÉ

Il y a dans cette Formule Canonique une vertu mytho-poétique, une interrogation qui séduit le philosophe ou l'épistémologue : la critique d'un nouveau statut du discours, l'abandon de toute référence à un centre, à un sujet ou à une position privilégiée, à une origine absolue. Dorénavant, les mythes sont des références sans privilège particulier (Lévi-Strauss, 1991 : 10-13). Ainsi de l'opposition du mythe et de la science, de l'équilibre au déséquilibre, du percept au concept, de la méthode identique au résultat à leur différence parfois très grande, d'un univers de symbiose à celui de la pluralité, du synthétique à l'analytique. Il s'agit toujours dans les deux univers de l'unité d'un seul thème : donner de la cohérence et expliquer. Du chemin qui mène du mythe à la science, il apparaît que c'est un parcours fortement invariant et contraint, « canonique », par lequel l'imaginaire humain se représente narrativement le sens de la vie. N'ayons crainte de parler d'une magistrale *quête de sens*. Lorsque *Histoire de Lynx* réitère l'idée structurale²⁹ principielle que les mythes sont « des projections paradigmatiques déterminantes qui recouvrent les séquences syntagmatiques », c'est justement que toute narration peut être conçue comme cette quête de sens, un déploiement syntagmatique d'opérations profondes renvoyant à un « inconscient structural » qui fonctionne comme une structure paradigmatique. Cela paraît très proche de ce que Kant a appelé dans la première *Critique*, *focus imaginarius* par où s'articule, hors du champ de l'expérience mais l'organisant, un *anthropomorphisme symbolique* ; il a constitué ainsi une aporie qui l'amènera vers cette naturalisation de plus en plus accentuée, aporie qui évolue avec le développement de sa philosophie transcendante. Kant est demeuré très près, par sa théorie de l'anthropomorphisme, du symbolisme analogique, de cette « nature humaine symbolique » dont parlera Lévi-Strauss.

Nous pouvons avancer maintenant que son articulation de base — les universaux ancrés dans le phénomène de catégorisation lié à la perception et à l'action motrice (Desclés, 1990 : 277) — renvoie à une véritable théorie émergentialiste, une *Physique du sens* (Petitot : 1992). Aussi, la narration (mythe, métaphysique) relève-t-elle d'un code profond qui est « l'inconscient de tout récit ». Ici, le récit mythique perd sa

28. Bien qu'à l'époque le structuralisme soit presque essentiellement descriptif, « phénoménologique ».

29. Aussi, 1993 : 43.

spécificité³⁰ au profit des structures qui articulent tout discours ; le mythe constitue « un exemple de narrativité » qui — comme le dira Petitot — est une fenêtre sur « les structures anthropologiques de l'imaginaire » humain. Avec cette universalité synchronique, on assiste à une « projection d'universaux » qui forment les collectivités comme les individualités, des universaux qui invitent à cette archéologie dynamique souhaitée par Kant (*CFJ* : 1219-1220), et plus profondément peut-être, qui ouvrent par les progrès récents des sciences cognitives à une théorie « des prégnances symboliques d'universaux sémantiques et syntaxiques » inscrites dans la génétique et qui ont pour fonction de donner sens à la vie. Il y aurait ainsi un ou des codes qui travaillent la narrativité, des universaux de l'imaginaire qui n'auraient d'existence que déterminée objectivement dans des objets, un peu comme le symptôme freudien. Le terme imaginaire est utilisé ici « en son sens topique *métapsychologique* ; il concerne un imaginaire du corps chargé de toutes les obscures puissances de l'animalité héritées de la phylogénèse, un imaginaire "inconscient" [...] *asémantique* non encore symbolisé [...] » (Petitot, 1985b : 284). Il s'agit d'un véritable dynamisme où la narration est une scène, un « théâtre » où il est difficile de ramener le sujet intentionnel, à moins, comme Husserl, de placer l'intentionnalité dans le vécu où la conscience trouve sa source³¹. Si dans la narrativité se manifestent les structures profondes de l'imaginaire, les structures sémio-narratives (Greimas, Courtès, 1979, 1986) « sont vécues » narrativement dans la « passion », celle du rêve, du discours amoureux ou religieux. Voilà à peine conquis un territoire qui est un peu le creuset de notre humanité.

Lévi-Strauss, comme d'autres par la suite, a permis non seulement de « décoloniser la pensée sauvage », mais d'ouvrir plus profondément à un fondement transcendantal du savoir et de l'éthique. Voilà sans doute pourquoi l'anthropologue français n'a pas échappé à sa propre quête, un discours « sur » le mythe où le mythe se réfléchit et se réécrit lui-même :

Le remarquable effort de Lévi-Strauss n'est pas seulement de proposer [...] une science structurale des mythes et de l'activité mythologique [...] mais il réside] dans le statut qu'il accorde à son propre discours sur les mythes, [...] (Petitot : 1985).

On retrouve d'ailleurs chez lui, bien que de manière encore formaliste, l'esquisse d'une théorie de l'émergence, le passage de la nature à la culture, du cerveau à l'esprit ; cette esquisse est présente dès *Les Structures élémentaires de la parenté* (1949) dans la célèbre thèse de la « prohibition de l'inceste » où s'affirme l'indissociabilité de la loi (nature) et de la règle (culture), l'universalité de l'une et le différentiel de l'autre. Il semble que là, dans ce passage, se pose la question émergente du *Sens*, dans le défaut constitutif de représentation, l'aliénation primitive où l'animal humain découvre son manque, comme si, par la conscience de la mort (Lévi-Strauss, 1984 : 27-28) par

30. Comme l'histoire perd sa primauté sans être niée, l'identité se voit pluralisée sans exclure — au contraire — l'affirmation qu'au fond, nous sommes tous les mêmes. On se méfiera toutefois de considérer les structures comme fortement invariantes ; elle sont au contraire ouvertes. À ce sujet, LÉVI-STRAUSS, 1983 : 147.

31. « Le système perception-langage et la sphère anté-prédicative recèlent une intentionnalité pré-constituée, *archaïque*, en arrière de cette proto-doxa qui serait la condition de possibilité transcendante des intentionnalités constituées par le sujet » (GIL, 1993 : 18).

exemple, une grossesse³² tombait sur un abîme de représentation. Et là, la culture, la règle ou la narration supplée, médiatise et finalement donne le *sens anthropologique* comme défaut à combler ; tout se passe comme si une entropie représentationnelle se suppléait dans une néguentropie tout aussi représentationnelle, comme si les opérations narratives étaient biologiquement inscrites. Dans ce lieu de passage, toutes les philosophies, toutes les théologies se confondent, concordent dans l'unité de cette exigence de sens. On pourrait dire qu'y circulent des grossesses imaginaires « dans des formes archétypales », des grossesses asémantiques, non encore symbolisées, inconscientes. D'ailleurs, le thème de l'inconscient structural chez Lévi-Strauss, en tant que *code*, ne vise pas des contenus comme « unités de signification ». Ces contenus sont « non subjectivables comme tels » ; ils nécessitent pour cela une « syntaxe narrative articulant une logique événementielle de l'action » (Petitot, 1985b). Reprenant le thème de la chair de Merleau-Ponty, on dira comme Petitot que ces grossesses sont « constitutives de l'imaginaire comme chair » (*ibid.* : 287) et exigent de s'investir, de faire sens. Le sens est alors quête et transformation ; il n'y a en fait de sens que dans un procès de transformation sens/non-sens : « le sens dans sa saisie est donc un résultat », ce qui n'exclut pas qu'on puisse déterminer sa *physique*. Il repose en fait sur des « grossesses déterminantes irréprésentables » sinon par des mises en scènes comme le mythe, le conte et, disons-le, la science. La raison symbolise comme l'a montré Kant ; elle est donc en tant que nature humaine *anthropo-logos*, à condition d'enlever à ce dernier terme son caractère purement discursif, pour le sens héraclitéen de dynamisme générateur adopté par René Thom (1990), de formes dynamiques. Dans le prolongement des recherches de Lévi-Strauss, Greimas a montré qu'une « composante sémantique » met en jeu des « valeurs paradigmatiques » empiriquement indéfinissables, c'est-à-dire non-référentielles. Plus profond, ce code inconscient qui code pour nous des valeurs positionnelles, renvoie à cette sémantique fondamentale comme imaginaire universel (grossesse), « anthropologique », qui doit s'investir, faire sens. Voilà ainsi réaffirmées à la suite de Gilbert Durand, les *structures anthropologiques de l'imaginaire*, à condition toutefois d'enlever à ce concept son contenu purement psychique. Il serait sans doute préférable de parler de structures symboliques qui émergent de structures sub-symboliques. Comme dans les théories morphodynamiques, on substitue en effet un paradigme sub-symbolique au paradigme symbolique classique. Le sens ne se situe pas dans une position transcendante non plus qu'indicible : « l'intentionnalité régissant la visée des sujets relative aux objets trouve sa source dans une instance asémantique — celle justement des grossesses thymiques — [...] » (Petitot, 1985b : 292). Dès lors, cet imaginaire n'est plus un univers essentiellement symbolique, mais en est un de formes (Thom), morphologique et dynamique. Le *logos* est désanthropomorphisé, le sens réinscrit dans une dynamique des formes.

32. Il faut « considérer la grossesse comme une sorte de fluide invasif qui s'infiltre dans le champ phénoménal des formes vécues par l'intermédiaire de ces fissures du réel que constituent les formes saillantes » (THOM, 1990 : 56). Les formes saillantes sont des *Gestalten* perceptives (PETITOT, 1985b : 287) alors que les formes grossissantes renvoient à la régulation biologique comme pulsions ; elles n'existent pas en soi, mais « seulement en tant que formes saillantes investies de grossesse » (*ibid.* : 293).

VII. LE CRITICISME RETROUVÉ

Comment affirmer plus fortement l'exigence du « regard éloigné », et retrouver plus adéquatement l'exigence critique pour laquelle on retrouve, de la *Critique de la raison pure* à l'*Opus Postumum*, l'idée même de penser contre soi à travers une topologie qui nécessite la reprise de l'*a priori* : on ne fait pas l'histoire de la raison (CRP) non plus qu'on ne fait l'histoire philosophique de la philosophie, sinon *a priori* (*Progrès de la métaphysique en Allemagne*, 1986 : 1284), et ce, au profit d'une « archéologie ». D'ailleurs, Kant a su jouer magistralement sur le mot allemand *vermessen* (CFJ : 1177n) qui veut dire à la fois *présomptueux*, parlant d'un langage non mesuré, et *arpenter* les structures *a priori*, les couches signifiantes d'une seule et même raison³³, « établir la carte » pour reprendre une expression de la première *Critique*. À défaut d'une telle topologie, d'un réglage topo-sémantique, la métaphysique passée a usé d'un langage présomptueux et, par le fait même, a manqué au *principe du droit*, laissant les hommes dans leur état de « minorité ». Conscient de cette fêlure au cœur de la métaphysique déterminée comme naturelle, Kant en est arrivé à comprendre ce « besoin » d'équilibre que constituent les « tentatives passées », préfigurant ainsi ce qu'on dit de nos jours sur le thème du « récit canonique » qui est compris comme une « machine à liquider un manque » chez un destinataire, un manque originaire, « initial », ce qui a pour conséquence que le « sujet » est un « destinataire dépossédé et incomplet ». Voilà qu'il s'agit, pour échapper à cette aliénation insurmontable, bien que théoriquement compréhensible, de restaurer en droit — à l'instar du constat de Kant à propos des métaphysiques — l'ordre transcendant, qui n'est révélé tel qu'*a posteriori*, par le péril, le déséquilibre : vertige de la mort, de la folie (Thom : 1972).

Aussi, depuis le « linguistic turn » jusqu'à nous, jusqu'au « morphological turn » de Thom et Petitot qui renouent avec la dynamique leibnizienne, le transcendentalisme kantien et la phénoménologie husserlienne resoudent la coupure galiléenne forcées-formes dans une *dynamique des formes*. Par là le structuralisme a ouvert aux sciences de l'homme la possibilité d'une part de reconnaître les systèmes dynamiques comme systèmes finalisés, d'autre part de concevoir l'intentionnalité sur un modèle qui intègre la complexité des vécus³⁴. Ainsi, toute narrativité peut être comprise comme intentionnelle bien qu'elle fasse remonter « en surface des racines pulsionnelles » qui sont des prégnances, des formes psychiques qui, à un certain niveau, ne diffèrent pas de celles de l'animal (Thom : 1990, 1978). On voit donc que les objets théoriques, bien que non empiriques, n'en ont pas moins une valeur objective. Seul ce rationalisme minimum porte intrinsèquement le souci éthique, ce regard non-anthropomorphique

33. L'universalité des philosophies dans la raison, l'universalité des hommes dans leurs raisons.

34. Il est évident qu'il faut réviser les lectures lévi-straussienne et foucauldienne de la phénoménologie qui la réduisent à du vécu subjectif-conscient, au « dernier effort pour concilier la pensée et le monde dans un pré-langage, une vision qui recueillerait le sens même de l'être » (FOUCAULT, 1966). Il va de soi que le structuralisme est sorti du « mirage linguistique » (PAVEL) pour atteindre certes un proto-langage (par exemple, MERLEAU-PONTY, 1989 ; D. MARR, 1982), par la constitution d'une dynamique émergente comme le paradigme sub-symbolique, mais nullement vers une position « complice » du mirage de la Vérité, et ce, dans la seule option rationaliste, renouvelant le projet kantien (*Prolégomènes*, 1985 : 136-137) de comprendre et d'expliquer, et contrant surtout toute nouvelle police, nihiliste ou positiviste.

où la vie inclut l'homme : « l'exigence morale, ce n'est pas de concevoir l'homme comme être moral, mais comme vivant. Voilà la plus grande exigence morale » (Lévi-Strauss). Penser le mythe et nous-mêmes comme une dynamique jaillissante du fond de l'univers physique, cela implique de prendre en compte à la fois l'abîme qui guette, et l'ouverture devant nous. C'est un peu comme un jeu, le coup de dés de Mallarmé qui ouvre à des combinatoires inédites, voire créatrices de formes singularisées, et invite à « découvrir une secrète harmonie entre cette quête du sens, à quoi l'humanité se livre depuis qu'elle existe, et le monde où elle est apparue [...] » (Lévi-Strauss, 1983 : 166).

Pour dépasser le *Yalta Transcendental* qui obscurcit notre regard en sciences humaines, il faut faire passer à l'intérieur même de la problématique du *sens* la ligne de démarcation entre phénomène et noumène, entre le sensible et l'intelligible. Pour cela, il faut viser *l'objectivité même du sens*, sa naturalité, en évacuant tant l'objectivisme réductionniste que le repli existentialiste et pseudo-phénoménologique sur la subjectivité. Simplifiée, la thèse transcendentaliste inscrite dans le renouveau du structuralisme, chez Petitot notamment, implique de fonder une « esthétique des valeurs positionnelles » et un schématisme de la catégorie kantienne de *relation* assurant l'indépendance ontologique de la structure en tant que « forme » topologique *et* relationnelle. Ainsi, les sciences humaines se constituent sur un *a priori*, noyau central du renouvellement du transcendentalisme, l'*a priori* spatio-temporel : le sens comme objectivité constituée et émergente. Voilà qu'on rejoint encore une fois Kant, par l'exigence de formalisation des seuils morphologiques et de leur dynamique. Bref, si le *Logos* mène bien à l'être, ce ne sera plus dans un rapport de révélation, mais par la constitution d'une sémantique catégoriale, d'une *aperception théorique* solidaire d'une théorie générale de la régulation³⁵.

Lorsqu'on dit que l'analyse structurale opère par catégorisation-schématization d'un champ à partir d'un système d'écarts différentiels où les singularités (saillance) sont prélevées à partir d'un continuum (prégnance), nous voyons là une méthode d'inspiration géométrique ou topologique, l'*analysis situs* souhaitée par Kant. Elle seule peut fournir la clef d'une éventuelle catégorisation déterminante, et non plus seulement réfléchissante, de la « force formatrice » (*bildende Kraft*). L'esprit retrouve ses droits. Dorénavant, et c'est le sens des métaphores géographiques de Kant, on dira que « toute immanence » consiste dans le *réfléchissement* des « conditions transcendantales de possibilité » comme détermination de l'*a priori* spatio-temporel du *Sens*. Encore là, les philosophies de la Représentation se voient prises à revers par ce que Petitot appelle un « principe transcendantal de décision quant à l'être et au réel selon lequel seules des catégories schématisées permettent en droit de réfléchir en immanence des conditions de possibilité » (Petitot, 1985). Le véritable motif critique implique que le transcendantal précède constitutivement le sens. Voilà un aspect essentiel de la théorie des structures sémio-narratives : la forme du sens articule une substance non observable et non objectivable comme *représentation*. Il faut parler de

35. « L'homme connaît en plus les grandes prégnances psychologiques ; l'activité classificatoire du concept peut être considérée comme due à une prégnance locale à capacités propagatives étroitement contrôlées — activité qui est à l'origine du langage » (THOM, 1990 : 91).

constitution catégoriale du sens. Le *quid juris* du *sens* est en effet solidaire des exigences de l'approche « critico-phénoménologique », c'est-à-dire d'une constitution catégoriale et d'une mathématisation ; l'objectivité structurale est indissociable de la dynamique des phénomènes, de la dynamique de leur apparaître. Aussi, la *différence* a-t-elle une primauté ontologique sur l'être, ce qui ne contredit nullement « l'antériorité ontologique du continu » (Thom, 1992b), et ce, comme « principe structural » : « l'articulation de la substance sémantique est la condition de production et de saisie de sens » (Petitot). De là l'importance de la *perception catégoriale* : nous percevons des différences et dans cette perception, le monde prend « forme » (cf. Marr, 1982 : 46 et suiv., 94). Comme dira Thom, nous ne pouvons voir que des discontinuités (1991 : 63) sur fond du continu d'un univers physique qu'on aurait tort de considérer comme amorphe.

Par contre, il faut dépasser l'idée formaliste greimassienne que le sens n'est que la possibilité de sa propre transformation. En effet, bien qu'il se présente comme « pure donnée immédiate qui n'apparaît qu'à travers sa forme », et bien que l'apparaître du sens implique sa « transformation », par différence et par un rapport constitutif à son autre, il faut « naturaliser » son émergence, constituer sa « physique » (Petitot : 1985 ; 1992). Il importe surtout de montrer que le sens émerge selon le principe transcendantal qui topologise (géométrise) selon une esthétique (espace et temps) qui en présente (*Darstellung*) — par construction — la dynamique :

[...] il est essentiel à un ensemble idéal d'être né, il s'offre à nous avec un sillage d'historicité.[...] ; la géométrie n'est jamais naturelle comme les pierres et les montagnes, elle n'est que dans un « espace d'humanité », c'est de l'être spirituel [...]. L'idéalité est historicité parce qu'elle repose sur des actes, parce que « la seule manière de saisir une idée est de la produire » (Merleau-Ponty, 1968 : 62-63).

*
* *

De Kant à nous, le concept de structure comme principe supérieur d'une morphodynamique, est en train de se convertir par un *Übergang* nouveau (un passage du réfléchissant au déterminant), en une nouvelle catégorie *a priori* de l'expérience. Peut-être déjà la question kantienne de l'affinité transcendantale (Gil, 1988) comme problématique de l'isomorphisme appelait-elle au dépassement du *Yalta transcendantal* et à une « solidarité imprévue » entre les phénomènes critiques (discontinuités) et les phénomènes de catégorisation, atteignant ainsi un réalisme critique en accord avec les « contraintes sémiotiques de l'organisation perceptive du réel ». L'affinité, analysée par Gil (1988), affirme en effet du côté de l'objet la valeur objective des descriptions linguistiques, corrélats objectifs de l'intelligibilité sémio-linguistique (côté du sujet) du monde, et laisse entrevoir la solidarité entre langue naturelle et science mathématisée. Nous le savions, la vérité n'est jamais donnée mais conquête.

Nous croyons terminée la période des procès de déconstruction. Nous nous situons dans le cadre d'un rationalisme au sens husserlien du terme, un rationalisme qui se donne comme fil la constitution d'une téléologie transcendantale, d'un structuralisme dynamique où sont naturalisées les sciences de l'homme. La formule pourra choquer, mais les tenants des idéologies dualistes auraient intérêt à se demander si la plus

grande résolution éthique n'est pas d'expliquer, et d'éviter les pièges de Gribouille qui saute dans l'eau pour ne pas se faire mouiller : *penser contre soi* constitue un caractère majeur de cette éthique du regard inhérente au rationalisme. C'est peut-être actuellement l'éthique la plus fondamentale, une éthique sur laquelle Lévi-Strauss a fourni récemment, par des considérations sur l'art, une réflexion des plus pertinentes :

Car les hommes ne diffèrent, et même n'existent, que par leurs œuvres. Comme la statue de bois qui accoucha d'un arbre, elles seules apportent l'évidence qu'au cours des temps, parmi les hommes, quelque chose s'est réellement passé (Lévi-Strauss, 1993 : 178).

BIBLIOGRAPHIE

- ANDLER, D. (1989) « Problème », *D'une science à l'autre*, sous la direction d'I. Stengers, Paris, Seuil.
- BOUTOT, A. (1993) *L'invention de la forme*, Paris, Odile Jacob.
- DELEUZE, G. (1972) *Différence et répétition*, Paris, Minuit.
- DESCLÉS, J.-P. (1988) « Langage et cognition », *Intellectica*, 2, 6.
- (1989) « La linguistique contemporaine : tendances et différentes notions de la grammaire universelle », dans *Encyclopédie philosophique universelle*, vol. I, Paris, PUF.
- (1990) *Langages applicatifs, langues naturelles et cognition*, Paris, Hermès.
- ERIBON, D. et LÉVI-STRAUSS, C. (1988) *De près et de loin*, Paris, Odile Jacob.
- FOUCAULT, M. (1966) *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard.
- GIL, F. (1988) « Objectivité et Affinité dans la *Critique de la Raison pure* », *Logos et Théorie des Catastrophes*, Genève, Patino.
- (1993a) *Traité de l'évidence*, Grenoble, Éd. J. Millon.
- (1993b) *Épistémologie de la compréhension scientifique. Controverse et intelligibilité*, Paris, Séminaire de l'EHESS.
- GREIMAS, A.J. et COURTÈS, J. (1979, 1986) *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, I et II, Paris, Hachette.
- GRONDIN, J. (1990) « La conclusion de la Critique de la raison pure », *Kant-Studien*, Berlin, W. de Gruyter.
- HAGÈGE, C. (1985) *L'homme de paroles*, Paris, Fayard.
- HOLENSTEIN, E. (1974) *Jakobson ou le structuralisme phénoménologique*, Paris, Seghers.
- JACOB, A. (1989) « L'éthique comme anthropo-logique », dans *Encyclopédie philosophique universelle*, vol. I, Paris, PUF.
- KANT, I. (1980) *Œuvres Philosophiques*, I, Paris, Pléiade.

- (1985) *Œuvres Philosophiques*, II, Paris, Pléiade.
- (1986) *Œuvres Philosophiques*, III, Paris, Pléiade.
- KRUEGER, G. (1931) *Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik*, Tübingen, J.C.B. Mohr (P. Siebeck).
- LÉVI-STRAUSS, C. (1983) *Le Regard éloigné*, Paris, Plon.
- (1984) *Paroles données*, Paris, Plon.
- (1991) *Histoire de Lynx*, Paris, Plon.
- (1993) *Regarder, écouter, lire*, Paris, Plon.
- MARTY, F. (1986) « Notes sur la "Logique" et l'«Opus Postumum», dans KANT, I., *Œuvres Philosophiques*, Paris, Pléiade.
- (1991) « Ouverture », dans PETITOT, (1991), *La philosophie transcendante et le problème de l'objectivité*, Paris, Osiris.
- MARR, D. (1982) *Vision*, New York, W.H. Freeman and Company.
- MERLEAU-PONTY, M. (1968) *Résumés de cours*, Collège de France. 1952-1960, Paris, Gallimard.
- (1989) *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, nov. 1946, suivi de textes datant de 1933-1934, Paris, Cynara.
- PACHOUD, B. (1990) *Présentation de quelques thèmes phénoménologiques husserliens pertinents pour les sciences cognitives*, Mémoire de D.E.A. en sciences cognitives, Paris, EHESS.
- PETITOT, J. (1985) *Morphogenèse du sens*, Paris, PUF.
- (1985a) « Le souci de rationalité », *Le Débat*, 35, Paris, Gallimard.
- (1985b) « Les deux indicibles ou la sémiotique face à l'imaginaire comme chair », *Exigences et perspectives de la sémiotique*, vol. I, sous la direction de Parret et Ruprecht, John Benjamins Publishing Company.
- (1991) *La philosophie transcendante et le problème de l'objectivité*, Paris, Osiris.
- (1992) *Physique du sens*, Paris, Éd. du CNRS.
- (1993) « Formal vs Regional Ontologies : The case of Husserl's morphological Ontology », *International Workshop on Formal Ontology*, Padova, Italy, 17-19 March 1993.
- QUINN, A. (1991) *Sujet et Représentation. Essai sur l'épistémè structurale, son sens problématique, topologique et relationnel*, Thèse de doctorat, Québec, Université Laval.
- THOM, R. (1972) *Stabilité structurelle et morphogenèse*, Paris, Éditions de la Recherche Scientifique.
- (1978) « Morphogenèse et imaginaire », *Cahiers de recherche sur l'imaginaire*, 8-9, Paris, Lettres Modernes.

- (1989) *Esquisse d'une sémiophysique*, Paris, Interéditions.
- (1990) *Apologie du logos*, Paris, Hachette.
- (1991) *Prédire n'est pas expliquer*, Paris, Eshel.
- (1992a) « La transcendance démembrée », *Postface* à B. PINCHARD, *La raison dédoublée*, Paris, Aubier.
- (1992b) « L'antériorité ontologique du continu sur le discret », *Le labyrinthe du continu*, sous la direction de J.-M. Salanskis et H. Sinaceur, éd., Paris, Springer-Verlag.
- VISETTI, Y.M.

(1990) « Modèles connexionnistes et représentations structurées », *Modèles connexionnistes, Intellectica*, 9-10.
- ZEEMAN, E.C.

(1977) *Catastrophe Theory : Selected Papers 1972-1977*, Mass., Addison-Wesley.