

UNIVERSITÉ AIX MARSEILLE 1 - Université de Provence  
U. F. R. Civilisation Humanité

N° Attribué par la Bibliothèque

**THESE EN COTUTELLE**

Avec L'UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

pour obtenir le grade de

DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ AIX MARSEILLE 1  
DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

*Formation doctorale : Philosophie*

présentée et soutenue publiquement par

Michel YVES

Décembre 2001

**Titre :**

Présentation et Représentation dans la culture primitive  
des autochtones du Québec

Directeurs de thèse :

M. Pierre LIVET  
M. Paul DUMOUCHEL

**JURY**

M. Pierre LIVET, Professeur, Université Aix-Marseille 1  
M. Paul DUMOUCHEL, Professeur, Université du Québec à Montréal  
M. Denis FISETTE, Professeur, Université du Québec à Montréal  
M. Albert OGIEN, Directeur de recherche C. N. R. S. E. H. E. S. S, Paris

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL  
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de cette thèse se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.10-2015). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

## REMERCIEMENTS

Je tiens à remercier mes deux directeurs de thèse : Pierre Livet et Paul Dumouchel, dont les conseils et les remarques, mais aussi les auteurs suggérés et les objections philosophiques, furent éminemment précieux.

Robert Nadeau, directeur du département de philosophie de L'UQAM, qui m'a accueilli à Montréal et offert les moyens nécessaires pour travailler dans de bonnes conditions. Je lui suis reconnaissant aussi de m'avoir présenté Gilles Thérien.

Gilles Thérien, membre de l'Académie des lettres et science humaine de la société royale du Canada, dont la connaissance des écrits sur les autochtones du Québec a conduit mes recherches.

## TABLE DES MATIERES

|                                                                       |         |
|-----------------------------------------------------------------------|---------|
| REMERCIEMENTS :                                                       | p 1     |
| TABLE DES MATIERES :                                                  | p 2-12  |
| INTRODUCTION :                                                        | p 13-38 |
| PREMIERE PARTIE : La cognition et le monde                            | p 39    |
| 1.1) <u>L'action et le corps</u>                                      | p 39    |
| 1.1.1) L'action dans l'environnement                                  | p 39-40 |
| 1.1..2) Physiologie et cognition                                      | p 40-42 |
| 1.1.3) Le rapport de la cognition<br>au contexte existentiel du corps | p 42-44 |
| 1.1.4) La dimension du comportement :<br>Réflexions sur Engel         | p 44    |

|                                                                 |         |
|-----------------------------------------------------------------|---------|
| 1.1.4.a) Nature et contenus intentionnels                       | p 44-48 |
| 1.1.4.b) Contenus sémantiques :<br>la question de la causalité  | p 48-52 |
| 1.1.4.c) Situation du sujet dans le monde                       | p 52-54 |
| 1.2) <u>La notion de monde</u>                                  | p 55    |
| 1.2.1) Ontologie du monde de l'artefact                         | p 55-57 |
| 1.2.2) Modes sensibles et contexte existentiel                  | p 57-61 |
| 1.2.3) Les limites de la pensée privée :<br>la position de Ryle | p 61    |
| 1.2.3.a) Représentations mentales et modes sensibles            | p 61-67 |
| 1.2.3.b) Le cas de Descartes                                    | p 67-69 |
| 1.2.3.c) Relation de l'étude au contexte du monde               | p 70-72 |
| 1.2.3.d) Expérience sensible et conditions d'existence          | p 72-74 |
| 1.3) <u>Le corps et le monde</u>                                | p 74    |

|                                                             |           |
|-------------------------------------------------------------|-----------|
| 1.3.1) L'activité représentative du corps :                 |           |
| réflexions sur le soi corporel                              | p 74-79   |
| 1.3.2) L'Expérience corporelle et son contexte              | p 79-81   |
| 1.3.3) L'être du monde naturel                              | p 81-85   |
| 1.3.4) L'existence effective des choses :                   |           |
| la position de Bachelard                                    | p 85-87   |
| 1.3.4.a) La dimension de l'essence                          | p 87-89   |
| 1.3.4.b) La quête poétique de l'être                        | p 89-93   |
| 1.3.5) Univocité de l'être et de l'existence :              |           |
| une référence pour le corps                                 | p 93-96   |
| 1.4) <u>Les représentations cognitives</u>                  | p 96      |
| 1.4.1) Les représentations corporelles et celles cognitives | p 96-98   |
| 1.4.2) Spécificité cognitive et contexte existentiel        | p 98-99   |
| 1.4.3) Principe relationnel des composants du monde         | p 100-101 |

|                                                                            |           |
|----------------------------------------------------------------------------|-----------|
| 1.4.4) Le contexte existentiel comme<br>contexte des représentations       | p 102-110 |
| 1.4.5) Perception et signification :<br>l'enquête de Bouveresse            | p 110     |
| 1.4.5.a) La perception conceptuelle                                        | p 110-114 |
| 1.4.5.b) Jugements perceptifs et propositions cognitives :<br>Helmholtz    | p 114-116 |
| 1.4.5.c) L'apprentissage des significations                                | p 116-120 |
| 1.5) <u>Le sujet cognitif</u>                                              | p 120     |
| 1.5.1) La vision et la dimension du sujet :<br>réflexions sur Wittgenstein | p 120-122 |
| 1.5.2) La vision : une expérience privée ?                                 | p 122-125 |
| 1.5.3) Primauté du contexte pour une approche du sujet                     | p 125-128 |
| 1.5.4) L'expérience du monde et le déploiement cognitif                    | p 129-131 |
| 1.5.5) Une nature commune                                                  | p 131-134 |

|                                                              |           |
|--------------------------------------------------------------|-----------|
| 1.5.6) Le sujet de l'existence                               | p 134-138 |
| 1.6) <u>Cognition et culture : les enjeux de l'existence</u> | p138      |
| 1.6.1) Similitude et sympathie : les qualités du visible     | p 139-142 |
| 1.6.2) La révélation de l'essence                            | p 142     |
| 1.6.2.a) La définition expérimentée                          | p 142-150 |
| 1.6.2.b) Pensée et cognition de l'existence                  | p 150-155 |
| 1.6.2.c) La pensée du vivant                                 | p 155-157 |
| 1.6.3) L'analogie discursive                                 | p 157-161 |
| 1.6.4) Le concept de l'être                                  | p 162-165 |
| 1.6.5) L'être de la nature                                   | p 165-167 |
| 1.6.6) L'unité de l'existant                                 | p 167     |
| 1.6.6.a) La nature animale                                   | p 167-169 |
| 1.6.6.b) Le corps et le monde                                | p 169-172 |



|                                                                       |           |
|-----------------------------------------------------------------------|-----------|
| 1.6.6.c) La nature du corps                                           | p 172-176 |
| 1.6.6.d) L'unité du monde et du corps                                 | p 177-180 |
| DEUXIEME PARTIE : Le monde et sa représentation                       | p 181     |
| 2.1) <u>La représentation de la nature</u>                            | p 181-182 |
| 2.1.1) Le représenter et les données de connaissance                  | p 182-184 |
| 2.1.2) Le rapport de la cognition<br>aux données de connaissance      | p 184-186 |
| 2.1.3) Le lien entre la cognition<br>et la représentation culturelle  | p 186-191 |
| 2.1.4) Sensation et connaissance définie du monde :<br>le cas de Hume | p 191-192 |
| 2.1.4.a) L'impression et la représentation du réel                    | p 192-194 |
| 2.1.4.b) Sensation et idée                                            | p 194-196 |
| 2.1.4.c) Pensée et représentation                                     | p 196-198 |
| 2.1.4.d) Existence et identité                                        | p 198-201 |

|                                                                                    |           |
|------------------------------------------------------------------------------------|-----------|
| 2.1.4.e) Existence et connaissance                                                 | p 201-203 |
| 2.1.4.f) Idée et principe de représentation                                        | p 203-207 |
| 2.2) <u>Les représentations culturelles primitives</u>                             | p 207-208 |
| 2.2.1) Les sources d'informations                                                  | p 208-213 |
| 2.2.2) La représentation culturelle du divin                                       | p 213-215 |
| 2.2.3) La représentation de la réalité effective                                   | p 215-217 |
| 2.2.4) Incidence des données de connaissance<br>sur les significations culturelles | p 217-221 |
| 2.2.5) La cognition et son environnement :<br>la position de G. Lakoff             | p 221-223 |
| 2.2.5.a) Le cas des aborigènes d'Australie                                         | p 224-232 |
| 2.2.5.b) Existence effective et principe de signification                          | p 232-235 |
| 2.2.6) Représentation existentielle<br>et présentation de la réalité               | p 235-236 |

|                                                                                 |           |
|---------------------------------------------------------------------------------|-----------|
| 2.3) <u>La représentation des éléments naturels</u>                             | p 237     |
| 2.3.1) Le fondement existentiel                                                 | p 237-239 |
| 2.3.2) La réalité du monde comme<br>principe de signification                   | p 239-241 |
| 2.3.3) Question d'interprétation                                                | p 241-243 |
| 2.3.4) L'incidence des éléments prise<br>comme contenu représentatif            | p 243-247 |
| 2.3.5) Différence entre le symbole<br>et la représentation présentative         | p 247-250 |
| 2.3.6) La question des structures de signification :<br>La position de L. Talmy | p 250-251 |
| 2.3.6.a) Correspondance du langage et de la vision                              | p 251-252 |
| 2.3.6.b) La conceptualisation du mouvement<br>comme base du représenter         | p 252-255 |
| 2.3.6.c) Structure de la représentation<br>de la vision du soleil               | p 255-258 |

|                                                                                   |           |
|-----------------------------------------------------------------------------------|-----------|
| 2.3.6.d) Conceptualisation et représentation culturelle                           | p 258-263 |
| 2.3.6.e) Les limites de la “ception”                                              | p 263-267 |
| 2.3.6.f) Originalité de la représentation existentielle                           | p 268-272 |
| 2.4) <u>La représentation existentielle du monde</u>                              | p 273     |
| 2.4.1) La représentation des esprits<br>et le monde existentiel                   | p 274-276 |
| 2.4.2) Différence entre connaissance<br>primitive et superstition                 | p 276-278 |
| 2.4.3) Le lien entre l'esprit et l'âme :<br>le déploiement de l'existence         | p 278-282 |
| 2.4.4) Le rapport de l'âme<br>à la réalité effective du corps                     | p 282-287 |
| 2.4.5) La réalité du comportement animal<br>comme contenu représentatif           | p 287-291 |
| 2.5) <u>La représentation des animaux</u><br><u>et la représentation du monde</u> | p 292-294 |

|                                                                           |           |
|---------------------------------------------------------------------------|-----------|
| 2.5.1) Réalité animale effective<br>et réalité effective du monde         | p 295-297 |
| 2.5.2) La dynamique présentative des mythes<br>: enquête sur Levi-Strauss | p 297-298 |
| 2.5.2.a) La réalité animale comme fondement<br>des significations         | p 298-300 |
| 2.5.2.b) Le comportement animal<br>comme référence du territoire          | p 300-304 |
| 2.5.2.c) Apparente dichotomie entre nature et culture                     | p 304-307 |
| 2.5.2.d) Représentations mythiques de l'échange<br>et étiologie animale   | p 307-314 |
| 2.5.2.e) Archetype référentiel des deux mondes<br>et de l'ordre social    | p 315-320 |
| 2.5.2.f) Ordonnance des significations :<br>la question du structuralisme | p 320-328 |
| 2.6) <u>L'existence comme structure du représenter</u>                    | p 328     |
| 2.6.1) La représentation de ce qui est présent                            | p 328-331 |

|                                                            |           |
|------------------------------------------------------------|-----------|
| 2.6.2) L'origine et le déploiement d l'existence :         |           |
| l'unité du monde                                           | p 331-333 |
| 2.6.3) Le principe significatif des conditions d'existence | p 333-336 |
| 2.6.4) Le déploiement de l'existence                       |           |
| comme fondement de l'incarnation                           | p 336-339 |
| 2.6.5) Identité mythique et expérience existentielle       | p 339-342 |
| CONCLUSION                                                 | p 343-367 |
| BIBLIOGRAPHIE                                              | p 368-378 |

## INTRODUCTION

Cette étude consiste à s'interroger sur l'activité représentative de la cognition, et prend pour appui les réflexions de Benny Shanon sur les dispositions présentatives de la cognition avancées dans : The presentational and the representational.

Il nous semble en effet que l'hypothèse internaliste des structures symboliques ne suffit pas pour expliquer le phénomène de la connaissance humaine en son entier. De telles entités mentales sont toujours dès le départ hermétiques à l'incidence du monde physique sur l'individu, et suggèrent que toute proposition mentale, sous forme verbale ou imagée, relève uniquement du monde psychologique interne. Nous discuterons de cet a priori en essayant de justifier un rapport essentiel, et sans doute incontournable, entre la réalité du monde et l'émergence des significations. Ce dont conviennent les représentationalistes externalistes. En fait, l'objet de cette démarche consistera à définir ce que l'on peut entendre par réalité du monde, dans la mesure où en ce point réside selon nous, la charnière d'un raisonnement sur la dynamique présentative des représentations culturelles.

Pour ce qui regarde les recherches de Shanon, nous convenons de l'idée qu'il est difficile de parler de connaissance en termes d'acquisition comme d'énonciation, sans observer que la connaissance du monde, et la somme des significations qui lui sont associées, relèvent du comportement qui manifeste cette connaissance.

En effet, si toute correspondance au mot ou à l'image dépend d'un registre fondamental de représentation préalablement défini à la relation au monde, le comportement humain n'est jamais en mesure de nous révéler quelque chose qui ne soit pas déjà compris dans l'image mentale préfigurée. Or, à tout le moins, il nous semble qu'il existe une relation primordiale entre la production des représentations cognitives et le monde à l'intérieur duquel l'humain existe et évolue.

Ne serait-ce simplement que parce que le comportement humain s'exerce de telle ou telle manière selon les données du monde.

Shanon se distancie en fait des travaux sur les représentations symboliques, en ce qu'une fois définies comme spécifiques et abstraites, elles ne peuvent satisfaire les desideratas de la raison épistémique.

Il développe ainsi une argumentation générale qui pousse dans leurs conséquences logiques les notions utilisées par la recherche symbolique.

Sans vouloir dresser ici une liste exhaustive, nous nous référons à la correspondance, les variations contextuelles, la désignation et la qualification. Le modèle de correspondance concept-mot, par



exemple, ne lui semble pas avoir une force explicative “suffisante”, dans la mesure où pour définir le support et la somme de sens, et pour rendre compte de la phénoménologie des relations entre les sens et les modèles de comportements qui leurs sont associés, il implique le rôle de représentations qui finalement ne capturent rien qui ne soit déjà révélé par le langage et les mots eux-mêmes\*. En ce qui concerne les variations contextuelles, il remarque justement que même si le contexte peut être classé dans un modèle, il reste que le plan entre le contexte et la case sémantique lui correspondant, peut être l’objet d’une classification sémantique non contraignante.

De même, la désignation et la qualification d’une chose, impliquent des variétés de significations, et à ce titre, ne semblent pas pouvoir être confinées à une simple relation entre les mots et des entités mentales. La liste serait longue si nous devions aborder tous les points d’enquête de Shanon, mais ces exemples nous permettent de saisir pourquoi il se réfère finalement à la dimension de l’individu dans son contexte d’existence.

La sémantique comme la pragmatique du langage revient aux données du langage naturel, qui implique le comportement du parleur et des écouteurs, ainsi que la connaissance du monde produite par les gens. Pour autant que la sémantique et la connaissance du monde demeurent “sensitives” au contexte et

\* : La signification pour Shanon étant le résultat de l’investissement personnel dans le monde physique

dépendent de lui

Dans cet ordre d'idée, il est difficile de lui prêter la volonté de défendre le principe de la conventionalité sémantique\*. Le processus de la signification étant par lui lié à l'existence individuelle, cette originalité capable de nouveauté et de création, et ainsi, à l'activité de l'esprit humain dans son contact physique avec le monde.

Autrement dit, l'action a un rôle fondamental. Ce sont en effet des actes qui lient les vies humaines entre elles et qui lient chacun d'entre nous à la réalité du monde ; de sorte que les actions produites par chacun stipulent un lien intrinsèque entre la sensation et la réalité qui nous entoure. L'action impliquant d'elle-même des facteurs par lesquels nous sommes mis en positions d'agir, comme de réagir, et qui tous avouent une dépendance fondamentale à l'ordre du sensible. Sans quoi, il nous faudrait trouver par quelle autre mystérieuse dimension ou quel autre phénomène, l'humain est acteur de ce qu'il perçoit.

Sur le plan de la représentation, cela implique non seulement que la conscience individuelle est centrale dans la définition de notre expérience du monde, mais aussi que le corps phénoménologique est la première chose donnée qui définit l'identité particulière de chacun de nous ; et par lequel tout ce qui existe à du sens.

\* : Sur le plan de la polysémie, nous nous accordons avec Shanon pour dire que des mots peuvent être employés dans une variété de contexte, incluant ceux dans lesquels ils n'ont jamais été employés auparavant.

Cette primauté du corps sur la conscience étant assurée par l'idée que c'est à partir des mouvements du corps que la conscience se déploie. L'argumentation s'en tient au fait qu'un individu sait comment agir même s'il n'est pas en mesure d'articuler, et par conséquent de se représenter, ce qui caractérise l'action en question. De fait, un nageur est capable d'adapter ses mouvements aux fluctuations de l'eau sans avoir forcément appris un tel type d'aptitudes motrices. Disons que son corps est capable d'agir sans que son esprit ait une représentation définie des données de la situation. À cet égard, Shanon reste à l'écart des considérations sur la plus ou moins grande faculté des représentations à traduire la totalité de la réalité à laquelle le sujet est confronté. Le fait qu'un nageur puisse produire de tels mouvements, le conduit à suggérer que dans l'ordre basique du connaître, la présentation du réel déployée par le corps est applicable à l'entière réalité qui occupe un sujet.

Évidemment, ceci marque la primauté des différentes facettes non cognitives de la pensée dans le processus des représentations, tels les affects, mais aussi la volition et les motivations. En conséquence, l'affect peut non seulement être tenu pour une des dimensions basiques dans l'analyse sémantique des mots, mais il doit aussi être envisagé comme susceptible d'accomplir des travaux à caractère cognitif. Malgré sa non-dépendance au domaine strictement cognitif, il est, pour lui, opérationnel dans les processus du connaître comme l'identification et la reconnaissance, la classification et la discrimination, le jugement et l'évaluation. Dans

cette voie, le lien intrinsèque entre la perception et l'action, entre l'organisme et le monde, sont autant de preuves du rapport entre l'action et la signification. Ce qui lui permet d'avancer que la connaissance peut être entendue comme un répertoire de l'information, tandis que le savoir implique une relation avec ce qui est connu\*. Sans vouloir distancier l'un de l'autre, il annonce ainsi que ce qui est connu ne doit jamais être abordé en dehors des modalités individuelles du connaître. Pour autant que le travail basique des théories de la perception et de la cognition consiste à expliquer la manière dont les organismes entrent en contact psychologique avec le monde. Raison pour laquelle la cognition humaine doit-être regardée comme une correspondance active et constante entre le mode représentatif et le mode présentatif. Nous sommes loin des approches de la représentation qui tiennent ce qui est représenté comme relevant du principe des similitudes. Similitude entre le réel et ce que nous y projetons mentalement. La réalité du monde n'est jamais pour lui un simple objet de cognition ; elle engage aussi la dimension physiologique de la nature humaine ; qui agissant avec un corps et activant à travers

\* : Il ne s'agit pas de reléguer ici le savoir dans le domaine exclusif de la représentation. L'acquisition des compétences peut à tout moment retourner du représentatif au mode présentatif. C'est l'exemple de la compétence maîtrisée du virtuose. L'artiste joue tout ce qui est signifié par la partition, tandis que l'acte de jouer n'est fixé par aucune partition. "Le virtuose est dans le même temps représentationnel et présentationnel.."(Ibid, p289). Son propos étant de faire remarquer que l'apprentissage n'engage pas seulement une progression linéaire du présentationnel au représentationnel.

lui ses facultés cognitives se trouve imbriquée à la réalité du monde lui-même.

.Cela suggère que les représentations cognitives de l'individu sont nécessairement relatives aux "affordances" ou relations que le monde met à sa disposition. Il est clair que peu de choses communes peuvent être retenues entre un comportement orienté par les données du monde naturel, et un comportement organisé par le seul registre du monde de l'artefact. Même si du reste, il est vrai que nous respirons dans l'un comme dans l'autre de la même manière.

Que cette précision nous permette toutefois de situer les raisons d'une différence notable entre les représentations que l'humain déploie dans chacun de ces mondes. Nous suivons en cela les vues de Shanon considérant la nature des relations entre le monde et l'agent.

"L'écosystème dans lequel nous vivons ne consiste pas seulement en un environnement naturel du monde physique et biologique, mais aussi en une multitude d'objets construits par l'homme. Conséquemment, les relations présentées à nous par le monde ne sont pas seulement celles produites par la dimension naturelle du paysage physique, mais aussi celles produites par les modifications du paysage que nous avons faites et celles des artefacts que nous avons mis dans le monde."

(The presentational and the representational, p 130)

Sans doute, la dimension de la sensation humaine ne se transforme pas au gré de l'évolution culturelle; mais on ne peut cependant ignorer que la nature du contexte à l'intérieur duquel s'exerce toute sensation organise en quelque manière le mode de l'expérience sensible.

De quelle façon ? Du fait que la perception et le comportement étant inséparables, les organismes perçoivent le monde conformément à un registre d'interactions possibles. Ce champ de l'interaction n'est autre que celui mis à la disposition des agents par les constituants de leur environnement. S'il en était autrement, il nous faudrait soutenir l'idée, pour nous contraire à toute expérience concrète du monde, que la réalité des choses peut être perçue par les agents en dehors de l'association de leur organisme à l'environnement. La perception, par exemple, est tenue par Shanon comme une connaissance présentative qui conduit les vues représentatives de l'esprit. Il faut entendre ici par "connaissance présentative", le fait de percevoir la réalité d'une chose et de la connaître immédiatement en tant que telle. C'est le domaine de l'appréhension pure et simple du réel. Nous le suivons volontiers sur ce point, qui en dernière instance, induit que le monde perçu à travers un comportement est au fondement de l'activité du représenter. À cet égard, nous verrons comment le discours culturel primitif engage la connaissance perceptive des choses qu'il instruit. Nous ne prétendons pas que cette culture s'en tient seulement au mode présentatif de la perception; mais plutôt que la perception de la réalité des animaux, comme des arbres et de l'eau,

conduit le sens de ses propositions et de ses croyances. En fait, et pour autant que cela nous permettra d'instruire la dynamique de ses significations, nous verrons que ces représentations ne sont pas distantes de l'expérience émotive vécue. Comme quoi il ne paraît pas y avoir de nécessité majeure à invoquer une dichotomie entre l'expérience émotive du réel et la production de représentations culturelles. Ce qui de soi-même, et dans la mesure où avec Shanon nous convenons que la cognition est intrinsèquement liée à un rapport affectif au monde, légitime de considérer la nature du contexte qui dispose de manière spécifique l'esprit à la sensation du *monde vivant*.

Telle est la base de notre approche de la cognition et de son activité représentative que nous justifierons au sein du discours culturel; d'autant que se posera alors la question de savoir si dans ces conditions, il n'y a pas lieu de distinguer un statut ontologique du réel lui-même.

Le fait est que la cognition humaine ne semble pas pouvoir être étudiée sans tenir compte des facteurs apparemment extérieurs à l'activité cognitive proprement dite.

En ce qui concerne les affects nous agréons leur primauté, tout au moins pour ce que regarde les estimations affectives, sur les processus proprement cognitifs. En outre, ceux-ci sont aussi susceptibles d'accomplir des travaux à caractère cognitif; ils sont notamment opérationnels dans les divers procédés d'identification, de reconnaissance, de discrimination, ou encore d'évaluation. Aussi, on comprend que par exemple, l'acte de se nourrir soit dans la culture

primitive le lieu de représentations conduites par la perception de la réalité des animaux mangés. La réalité corporelle de tel poisson sera l'objet d'une représentation particulière en raison de la spécificité de son corps ou de son goût, et qui comprendra aussi, dans le principe de sa désignation, l'expérience des affects que le sujet encours afin de le capturer. Il peut ainsi être représenté comme néfaste en raison de la qualité de sa chair, ou comme épuisant ou bien dangereux en raison de sa faculté à résider loin des rivages, là où les vents circulent librement et où la glace plus faible demande une attention extrême.

Ainsi des affects, mais aussi du rapport d'action, et peut-être du type d'action que le corps engage avec le monde. En effet, si la cognition relève du corps, il va de soi que les représentations de l'esprit relèvent des modalités de l'action auxquelles le corps est confronté.

Avons-nous affaire à des choses inertes, ou bien avons-nous affaire à des choses spécifiques au flux évènementiel de la vie ?

N'y a-t-il pas au demeurant un lien intrinsèque, et que nous ne pouvons ignorer, entre la perception et l'action, c'est-à-dire entre la façon dont nous percevons le monde et la manière dont nous y existons en mouvement ?

Dans cette mesure, comment ne pas reconnaître que les modalités de la perception sont conséquentes à la nature du réel par rapport auquel nous sommes physiologiquement actifs ?

Ceci revient à supposer que le contexte existentiel de notre expérience des affects est non seulement fondamental, mais que la



question de la dynamique entre l'organisme et le monde, et celle du substrat à partir duquel la cognition produit des représentations, concerne l'identité du réel mis à la disposition de l'organisme. Convenant que :

“Pour marquer la primauté de l'action ces observations soulèvent le lien entre la perception et l'action et entre l'organisme et le monde...De plus elles éclairent le lien intrinsèque entre l'action et la signification : la signification pour les organismes est définie par la totalité des actions qu'ils peuvent effectuer dans le monde.”  
(ibid, p 221)

sans doute faut-il toujours aussi considérer la particularité du contexte général de ces actions.

Cela peut se résumer à cette question : l'action nécessite-t-elle des représentations attenantes à un réel artificiel par rapport auquel nous entrons en mouvement, ou bien implique-t-elle des représentations correspondantes à un réel existentiel qui investit directement les états affectifs, les désirs et les volitions du corps ? Certes, que nous nagions à l'époque moderne ou celle primitive ne change rien quant à la réalité de l'action elle-même. Nous conviendrons que la représentation de l'eau que l'on peut produire par contact avec une eau chlorée ou l'eau terreuse et alluvienne d'un lac ne change pas notre représentation de la nage. Par contre, la différence de nature de chacune de ces eaux jointe à la spécificité du réel qui l'entoure, à savoir une piscine en béton ou

un lac situé dans une forêt, laisse entendre que notre représentation de l'acte de nager englobe une somme de connaissances distinctes qui génère des représentations de la nage fort différentes. Il y a en effet une différence pourrait-on dire d'identité, entre le fait de nager pour se maintenir en forme en comptant le nombre de bassins que nous parcourons, et le fait de nager pour atteindre une rive où se trouve un lieu de pêche propice ou pour rejoindre le rivage au milieu des courants des rapides. Entendu que dans le cas de l'eau du lac, le nageur est confronté à une spécificité du réel qui compose la réalité de son monde, et dont il ne peut ignorer la présence, ni éviter le contact. Alors que l'eau de la piscine ne semble pas recouvrir les mêmes prérogatives; puisqu'il n'est d'une part pas indispensable de contacter un tel élément en existant dans le monde de l'artefact, et d'autre part, cette eau n'est pas un des constituants majeurs de la réalité de ce monde.

C'est pourquoi nous défendrons l'idée que la représentation du réel développée à partir du corps varie conformément à la spécificité du contexte à l'intérieur duquel le corps évolue *en permanence*. Le monde, et la diversité des significations, étant appréhendés suivant les modalités d'interaction entre le corps et son environnement.

Nous précisons toutefois, que la mobilité physiologique, à partir de laquelle s'établit le rapport entre la cognition et le monde, n'est pas en mesure de nous donner à elle seule quelque lumière sur le rapport entre la cognition et le corps. Il ne suffit pas de dire qu'au niveau des représentations induites par le corps, le non cognitif

précède le cognitif; il faut en effet encore ajouter que le non cognitif est en étroite relation de dépendance, dans son processus de développement comme de maturité, avec le type d'action que le monde met à sa disposition.

Nous établissons ici une différence entre type et mode d'action, en ce que le mode peut révéler une similitude structurelle de mouvement; par exemple marcher pour suivre quelque chose, ou tendre les bras pour attraper quelque chose, relève d'un même principe physiologique dans un monde de l'artefact ou un monde naturel; alors que le type engage une différence dans le principe même de la nécessité de l'action du corps, comme marcher pour suivre une trace, et conséquemment, un registre de mobilité relatif à la nature des choses composant l'environnement.

Il nous faudra ainsi toujours considérer le statut de l'existence humaine ; entendu que c'est elle qui détermine les conditions du rapport du monde externe à celui interne, et qui concerne les conditions selon lesquelles la relation du corps à la cognition édifie des connaissances et des croyances.

En outre, et dans la mesure où l'existence se rapporte aux conditions du comportement de l'organisme, il est indispensable de lui adjoindre ce que peut recouvrir la notion de situation.

De fait, rien ne nous servirait de discourir sur le statut de l'existence humaine sans considérer de quelle façon celle-ci se déroule, et engage une certaine appréhension du temps ; ou si l'on préfère, développe une certaine mise en situation de l'agent à percevoir le flux évènementiel de son environnement.

Nous présumons que les significations conduites par le comportement humain sont relatives à la façon dont la nature du réel qui compose le monde dispose plus ou moins bien l'agent à percevoir son environnement en terme de "maintenant". Notre intention n'est pas d'affirmer que dans un monde de l'artefact nous ne sommes pas capable de réaliser cette expérience de l'existence psychique, mais on peut toutefois observer qu'une action dans le monde naturel engage l'agent qui y vit de façon permanente à considérer un réel changeant et pourtant invariablement identique à lui-même. Il est confronté à une succession d'évènements existentiels correspondant à une réalité qui l'enjoint de reconnaître le passé dans le présent, comme la glace qui succède à l'eau à la surface d'un lac suivant le cours invariable des saisons, et de projeter conséquemment le présent dans le futur. La nature conduit en effet la pérennité de sa propre réalité dans le déploiement du temps. L'exception ne constituant pas le principe de la règle, nous ne tenons pas compte des changements climatiques qui peuvent amener des paramètres différents dans la vie d'un sujet. D'autant que ceux-ci constitueront avec le temps les nouvelles données de son contexte de vie. Disons, pour nous en tenir à une expérience effective, que la nature se transforme au gré des saisons en demeurant identique à elle-même; ceci constituant le principe même de sa réalité. Ce qui permet à l'agent, dans le cas par exemple de la succession invariable de la glace et de l'eau au cours des saisons, d'agir et d'évoluer dans son environnement en gardant à l'esprit une

structure similaire du temps. État de fait difficile au regard du réel de l'artefact, qui nous demande la plupart du temps le contraire en nous confrontant à une réalité qui se transforme, comme par exemple lorsqu'à telle plage de notre enfance succède un parking ou un port de plaisance avec des kiosques à nourriture, et qui par voie de conséquence, nous enjoint de distinguer l'expérience psychologique du passé, du présent et du futur.

Disons, sans entrer dans le détail de la compréhension et de l'interprétation de la succession du temps chez les primitifs, que le monde de la nature, de par le statut existentiel du réel qui le compose, dispose le corps matériel des agents à agir selon les caractéristiques d'une unité du temps.

En fait, la notion même d'existence ne saurait pour nous être évoquée sans que l'on tente d'expliquer en quoi la perception des choses du monde, loin d'être une ligne de compréhension de la cognition valable pour toute époque indifférenciée, nécessite que l'on observe les *données contextuelles* à partir desquelles l'organisme entre en contact psychologique avec le monde. La perception ne suffisant jamais à elle seule, dans ce qu'elle peut avoir de plus immédiat et de plus spontané, pour rendre compte du fait que la perception par exemple d'un arbre dans une forêt sans limite connue, ou celle d'un arbre dans un parc clôturé, engage sans doute une même réalité, celle de l'arbre, et une même activité psychologique, le fait de percevoir un arbre, mais assurément pas un même ordre du réel. Il ne s'agit pas de dire que ces arbres sont ontologiquement différents dans leur existence,

mais que leur réalité respective n'induit pas dans l'action de percevoir, le même contexte du contact psychologique de l'individu avec le monde.

Ainsi la voie paraît ouverte pour analyser la différence entre le réel du monde de l'artefact et celui de l'ordre du vivant; et comparer dans leur dimension culturelle les représentations que l'un et l'autre peuvent solliciter.

À moins de s'accorder aux vues représentationnistes sur les structures symboliques prédominantes de l'esprit, comment pourrions-nous ignorer dans l'émergence des significations que l'humain donne du monde, le rôle crucial de son interaction avec son contexte d'existence ? Disons que la phénoménologie psychologique demande que toute représentation culturelle émise par un agent soit expressément accordée à son environnement observable ; sous réserve qu'une telle liaison soit envisagée comme un interface entre l'un et l'autre.

Nous insistons sur l'intérêt de cette compréhension de l'activité cognitive culturelle, pour suggérer que l'interaction se comprend alors dans la voie d'une intégration de l'humain dans le monde. Nous entendons par intégration une disposition de la réalité humaine à participer à celle du monde ; bien que dans cette voie on puisse se demander ce qu'il en est de la réalité humaine prise en elle-même ? Quoi qu'il en soit, l'intégration, prise dans le sens d'une relation physique et active au monde, nous laisse aussitôt en proie à une interrogation directement liée à ce que nous avons dit précédemment sur le contexte de l'expérience du réel : dans

quelle mesure l'intégration peut-elle être dite relative à la nature du réel auquel l'humain est confronté ?

Ce qui nous conduira aussi à se demander si le sens des représentations primitives n'est pas conséquent à la réalité du vivant ? Entendu qu'un individu évoluant dans un monde existentiel développera une connaissance relative à la nature de ce réel; et vis-à-vis duquel il émettra des représentations culturelles significatives.

En fait, l'interprétation du monde que l'agent primitif propose, semble renvoyer à la façon dont son intégration physiologique organise l'exercice de sa cognition. Nous voulons indiquer ici, que c'est la relation permanente de sa perception à un réel existentiel qui ordonne le champ de ses intentions cognitives, et notamment celles par lesquelles il est capable de se figurer le monde. Il semble en effet que l'émergence de ses représentations culturelles répond directement au fait que la réalité de son corps, en acte dans l'environnement, est identique à celle de la nature.

Ceci suppose, pour autant que l'on nous accorde que toute connaissance implique une image de ce que l'on connaît, que les représentations culturelles primitives ne peuvent être étudiées que par référence à l'immersion physiologique de l'humain dans l'ordre du vivant.

“Ainsi il me semble que la notion d'affordance doit être discutée en étant étendue au domaine culturel.”

(ibid, p 345)

Nous pensons, eu égard au rapport intrinsèque de la signification à l'action, que la construction dans l'esprit d'un monde similaire à celui externe, de laquelle émerge la notion même d'identité humaine, ne concerne pas seulement une différence de culture mais véritablement une différence de monde. Il nous semble en effet peu pertinent de parler de culture sans parler de contexte de monde, et partant, sans tenir compte de ce qui permet de le désigner et de le définir.

Nous tenons simplement à faire remarquer que c'est à partir de cette différence que peut s'expliquer la manière dont les représentations produites par l'esprit sont plus ou moins disponibles à une présentation des choses qu'elles signifient. Sans développer les arguments que nous avancerons plus avant, nous suggérons de comprendre que la cognition n'est pas toujours en mesure de produire des représentations culturelles qui présentent la réalité des choses. Présenter sous un mode culturel la réalité d'une chose suppose que l'on instruisse son être effectif de sorte que l'image proposée ne diffère pas de la connaissance immédiate que nous en avons. Une telle représentation demeure à proprement parler une représentation, puisqu'est nécessairement adjointe à la réalité de la chose une image culturelle de ce qu'elle est. Elle conduit toutefois une signification qui s'attache à l'existence pure et simple de la chose ; sans aucun doute différente d'une représentation émise par l'activité du non-cognitif qui s'en tient à une connaissance du purement immédiat, mais qui dans son



exercice présente ce qui apparaît en tant que tel. Nous définissons en conséquence ce type de représentation comme une représentation présentative. On comprend que notre enquête s'emploiera à déterminer la différence, ainsi que les enjeux ontologiques, qui séparent une représentation présentative d'une représentation représentative. Nous verrons, à cet égard, comment les représentations culturelles résultant du monde de l'artefact se chargent effectivement de représenter la réalité des choses du monde.

Loin de nous l'intention de prétendre que les représentations culturelles du monde de l'artefact ne sont pas conduites par le substrat présentatif du non-cognitif. Il est évident que l'on est en droit d'invoquer le mode présentatif dans l'action et la représentation au sein de l'artefact. Mais parler des manifestations basiques de la cognition n'induit pas que nous ayons forcément affaire au même déploiement du mode présentatif dans le domaine de la culture. En effet, dans le monde de l'artefact le non-cognitif s'inscrit dans un principe de représentation culturelle des choses au sujet desquelles la simple réalité existentielle n'est plus dominante. D'une part parce que le non-cognitif ne se déploie plus selon un rapport direct et exclusif à un réel existentiel, ce qui lui confère à l'égard du monde un statut distinct de nature, le corps étant d'une nature différente des objets artificiels, et d'autre part, et ceci pouvant expliquer cela, parce que la cognition s'engage dans une voie du représenter où l'existence effective des choses n'est plus seule maîtresse de la signification.

Sans développer ici une argumentation, précisons que dans le monde de l'artefact la cognition aborde la réalité des choses du monde comme une donnée objective. Nous ne prétendons nullement, comme nous l'avons déjà remarqué, que l'humain y perçoit le réel d'une manière différente, mais dans un tel monde la considération de ce qu'une chose est doit avoir une valeur universelle, c'est-à-dire renvoyer à la dimension de son essence. De cette manière on peut se représenter sa réalité de façon objective. Ce qui nous importe c'est d'observer la manière dont, par voie de conséquence, les représentations produites ne se contentent pas de représenter la réalité d'une chose du simple fait que cette chose soit. Pour faire référence aux représentations primitives, elles ne s'emploient pas à représenter la réalité d'une chose du seul fait que cette chose existe en tant que telle.

La distinction semble toutefois suffisamment fondamentale pour observer qu'une représentation culturelle peut exprimer une signification de quelque chose du réel, sans pour autant proposer une *image présentative* de la réalité en question. Il ne suffit pas d'avancer que la connaissance est activée lorsque le corps exécute des mouvements afin de se prononcer sur le statut d'une représentation ; il faut encore ajouter que la connaissance du corps, à partir de laquelle se forme une image culturelle, demeure tributaire de son contexte existentiel.

Au demeurant, se comprend que nous n'engageons pas une distinction entre deux modes d'activité cognitive distinctes, mais plutôt entre deux contextes d'existence cognitive. Nous disons que

pour une même réalité cognitive, celle de l'humain en général, se repère suivant le monde dans lequel l'humain évolue en permanence, une différence structurelle et nous le verrons ontologique de la représentation.

Est-ce à dire que cette dynamique ontologique des représentations du monde de l'artefact revient à la manière dont notre civilisation a réduit la dépendance de l'existence humaine à l'environnement naturel ? C'est probable, pour autant qu'il semble difficile de ne pas prendre en compte l'incidence que la nature peut avoir sur le développement humain, lorsque celle-ci est incontournable au déploiement cognitif de l'esprit.

En fait, la relation que les primitifs entretenaient avec l'environnement apparaît comme une dimension circonstancielle indispensable à l'originalité culturelle de leurs représentations. Non seulement, pour eux, toute signification ne peut pas être séparée des existences en acte dans le monde, mais aussi chaque chose déploie une signification de par son interaction dans l'ordre du vivant.

Ainsi leurs représentations pouvaient-elles engager une pluralité indifférentielle de significations.

“Pour obtenir de la compréhension les présentationistes s'efforcent d'être un avec le monde... ils tentent ainsi d'obtenir le contrôle de la nature mais dans une voie radicalement opposée : en devenant amis avec elle.”

(ibid, p 294)

Ce qui nous amène à l'idée déjà évoquée : c'est la spécificité du contexte naturel qui permet aux dispositions présentatives de se déployer dans les propositions culturelles. À l'évidence toute vie humaine peut être regardée comme une correspondance entre les principes représentatifs et présentatifs de la connaissance, mais la dynamique des significations culturelles doit cependant être observée suivant une distinction relative au type même de réalité auquel l'individu est confronté en permanence.

L'idée centrale de cette proposition tient au fait que dans l'ordre naturel la sensation n'entre jamais dans un processus de connaissance des choses en termes d'essence. Elle conduit des représentations qui font exclusivement intervenir une appréhension en acte de choses existentielles.

La différence que l'on peut noter ne revient en fait pas à la sensation proprement dite, puisque dans le monde de l'artefact elle est indéniablement toujours la même, mais plutôt à la possibilité qu'elle a dans le monde naturel de perdurer en tant que telle dans les représentations culturelles. Chaque représentation déployant une signification qui répond à cette origine présentative de la sensation.

Il n'y a pas dans le monde naturel comme deux moments de la réalité mentale, d'un côté le représentatif et de l'autre le présentatif. Tout bien gardé à la distinction du non-cognitif et du cognitif, toute représentation est présentative de la chose signifiée. Que cela ne soit pas pour étonner : si toute forme d'expression

relève du rapport entre le corps et un réel existentiel qui se présente de soi, il est conséquent que le sens des représentations soit imbriqué à l'existence du corps. Cela implique, nous le concevons, que la nature du contexte est plus basique que la psychologie elle-même ; au moins au regard du processus des significations culturelles.

Il nous paraît peu justifiable de ne pas considérer l'incidence des entités concrètes du monde externe sur les significations cognitives. Les unes et les autres sont liées au point que des premières découlent les autres.

Pouvons-nous nous baser sur la différence des propositions, des matériaux utilisés ou encore des motivations ? Il est probable que dans cette mesure nous soyons enclins à ne jamais distinguer une différence structurelle du représenter. En fait, notre argumentation s'en remettra aussi à la dimension du contenu. Il est vrai que le contenu des représentations primitives peut être étudié suivant un nombre considérable de voies ; mais il reste indispensable, quel que soit le domaine choisi, d'instruire l'incidence de la réalité du monde sur le contenu des représentations. Il est en effet difficile de ne pas accorder à la nature du monde externe une part pour le moins causale dans la représentation que l'humain se fait du réel. Il s'agira de s'enquérir de ce qui, par exemple dans les mythes sur l'origine du monde, mais aussi dans la désignation spirituelle des éléments ou des animaux, est pris comme objet de référence et comment cet objet parvient à organiser le contexte général de la signification. Sans vouloir annoncer ce que recouvre la notion de

réalité effective, nous verrons que la désignation de l'identité des choses exprimée par la culture primitive engage des propositions de sens dépendantes de l'immersion du sujet dans l'ordre du vivant. Sans quoi comment pourrions-nous rendre compte de la relation intrinsèque entre le comportement et la cognition ?

“La totalité des croyances, opinions et coutumes que comprend une culture ne sont pas moins réelles que l'environnement physique. L'un et l'autre constituent le monde dans lequel les membres d'une culture vivent.”

(ibid, p136)

Il est notable, par exemple, que les images à caractère métaphorique employées dans les mythes relèvent d'un mécanisme de signification littéral. Non seulement les esprits sont évoqués dans les termes d'une réalité existentielle, mais il n'y a pas de différence entre ce qui est représenté de façon métaphorique et ce qui existe de façon concrète. L'agent primitif ne croit pas à proprement parler à l'existence de choses invisibles et incommensurables, mais s'exprime au sujet de réalités faisant partie de son existence, et par rapport auxquelles il évolue. Comme quoi, les représentations métaphoriques produisent des significations qui résultent de l'expérience perceptive et affective des individus. A cet égard, nous verrons comment la culture primitive parvient à ne poser aucune distinction entre le monde physique et toutes sortes d'entités telles que les esprits.

Nous retrouvons là ce qui constitue pour Shanon la trame même de la psyché, à savoir la production d'images mentales capables de rendre compte de l'expérience affective et de créer de la nouveauté.

On entrevoit que nous aurons à expliquer pourquoi il n'y a pas de différence entre la réalité des choses et celle des esprits leur correspondant ; bien que cette même identité existentielle soit désignée par une substitution analogique. En fait, à aucun moment ces représentations, en dépit des différentes images invoquées, ne laissent présager un lien problématique au mode présentatif. Toute représentation est une proposition de sens liée à la présence existentielle du sujet cognitif dans le monde. Il n'y a pas de doute possible pour les primitifs ; si l'esprit est capable de créer des images, c'est toujours eu égard à une signification conduite par le réel existentiel. N'oublions pas que le lien organique entre la vie humaine et la nature, cette unité existentielle présente dans les mythes, reste pertinent dans la mesure où il instruit un rapport existentiel analogique entre le monde physique, celui des animaux et des humains.

C'est du reste pour cette seule raison si les significations primitives sont expressément référencées à de l'évènementiel. Il n'y a pas à leur sujet la nécessité d'invoquer des structures symboliques indépendantes du rapport de l'esprit au réel. Elles demeurent coextensives à l'immersion du sujet dans le monde ; le mental étant l'entité cognitive de l'existence humaine en acte qui produit des représentations coordonnées au registre de l'existence effective.

La dynamique du sens peut être effectivement entendue dans cette voie, comme conséquente au réel que le monde met à la disposition de l'humain. Le contenu des propositions culturelles, conforme à la représentation existentielle de l'être, étant ce par quoi le sujet parvient à se présenter le déploiement existentiel du monde.



## Première Partie

### LA COGNITION ET LE MONDE

#### 1.1) L'action et le corps

##### 1.1.1) *L'action dans l'environnement*

Le propos qui nous intéresse n'est pas celui d'une définition de l'action. Notre réflexion concerne le rapport qui lie l'action à la dimension existentielle du corps ; dans la mesure où *toute action engagée dans le monde suppose un corps qui l'exécute*. Cette précision nous permet d'avancer qu'une représentation cognitive du réel est émise par un agent, sous réserve que son corps entre en mouvement dans le monde. Lorsque nous disons qu'il entre en mouvement nous ne faisons pas seulement référence à l'activité de ses différents membres, nous

envisageons d'une manière plus générale tout ce qui constitue l'activité physiologique de son existence corporelle. Il serait en effet difficile de prétendre que nous puissions agir dans le monde sans qu'intervienne la dynamique des aptitudes sensibles du corps. Notre objectif n'est toutefois pas d'instruire le rapport causal des différentes fonctions physiologiques. Cette entreprise viserait sans doute à désigner quels sont les modes sensibles, comme la vue ou le toucher, à l'origine des influx moteurs, mais nous laisserait dans un domaine où la psychologie somatique serait seule à nous donner quelque enseignement. Nous nous engageons dans une voie qui, pour tenir compte de la dimension de la réalité du corps, ne cherche pas à étudier uniquement l'action à partir de l'origine de ses modalités sensibles. Il s'agit plutôt de mettre en avant *le rôle fondamental que la nature de l'environnement à l'intérieur duquel le corps évolue joue dans le processus de la représentation*. L'idée que nous voulons défendre tient à ce que toute représentation doit être comprise en fonction du contexte existentiel du corps. Nous assumons, à cet égard, que la pensée déploie un procédé de la représentation répondant à la spécificité du réel auquel le corps humain est confronté.

### 1.1.2) *Physiologie et cognition*

Les attributs sensibles, tels que la sensation et la perception, ne sont pas à proprement parler l'origine de la

cognition humaine. Ils constituent la trame à partir de laquelle la cognition propose des représentations du monde, mais ne produisent pas eux-mêmes des représentations cognitives. Seul l'esprit possède par sa nature même d'intellect, la faculté de produire des images qui sont *réfléchies*. Encore que la notion d'intellect reste problématique lorsqu'on tente de déterminer à quel moment commence son originalité propre, ou si l'on préfère, son autonomie en tant que fonction particulière : la pensée.

En fait, l'activité physiologique déploie des représentations du monde qui ne sont pas cognitives ; mais dans la mesure où elle engage le sujet à s'entretenir avec le monde, sous un mode ou sous un autre, elle génère des réactions qui instituent une connaissance de l'environnement.

Cette connaissance n'est pas de type réfléchi puisqu'elle est somatique et les représentations qui lui correspondent relèvent du même domaine. Quelle est donc la différence entre une représentation physiologique et une représentation cognitive ?

Les représentations du monde engendrées par le corps sont des *présentations immédiates* de cette réalité, tandis que les représentations cognitives en sont des *représentations organisées*. Cette distinction ne doit toutefois pas nous laisser ignorer que les représentations cognitives sont elles aussi, dans une certaine mesure, capables de présenter la réalité qu'elles signifient. C'est l'exemple du nageur utilisé par Shanon ; qui tend à montrer que suivant les fluctuations de l'eau l'individu adapte sa représentation des mouvements lui permettant d'avancer, et par voie de

conséquence, émet une représentation présentative de cette action cognitive dans le monde. Nous reviendrons sur cette dimension présentative des représentations et de ce que nous entendons par “dans une certaine mesure”.

Le propos qui nous intéresse pour l’instant est celui du rapport qui lie les représentations somatiques à celles de la cognition.

### 1.1.3) *Le rapport de la cognition au contexte existentiel du corps*

Nous avons avancé qu’il n’y a pas d’activité cognitive possible sans une mise en situation du corps dans le monde. Cette activité somatique étant indispensable à la vie de l’esprit. Jusque-là nous n’émettons aucune vérité originale, puisque l’esprit s’active sous la condition évidente d’exister dans un corps. Aussi, nous ajoutons que les représentations cognitives qui sont le fait de sa responsabilité ont pour *origine* les expériences du corps. Ce qui n’est plus dire tout à fait la même chose.

À partir du moment, en effet, où l’on considère que l’esprit propose des représentations du monde sur la base des données que le corps lui transmet, et uniquement sur cette base, on suggère en même temps que ses représentations sont relatives à ces données. Il faut ici entendre “relatives” dans le sens où *la cognition est toujours tributaire du réel que le corps appréhende*.

Nous n’insinuons nullement que les représentations restent limitées aux seules expériences corporelles du monde. Bon nombre de

représentations véhiculent des connaissances étrangères au domaine de la physiologie. Un individu peut édifier, par exemple, une image de l'espace sidéral sans que son corps ait appréhendé la réalité de cet élément. C'est au demeurant une image construite par des recoupements d'informations, faisant intervenir un registre de connaissances spécifiques à une culture donnée, et qui, pour ne pas résulter directement de la dimension du corps, avoue néanmoins sa dépendance à un système de civilisation et de mode de vie particulier. À l'évidence, lorsqu'un Cree propose une représentation du monde céleste sur de la peau animale, il ne fait référence pour figurer cette réalité, à aucuns autres paramètres que ceux du monde à l'intérieur duquel son corps évolue.

Nous voulons simplement signifier en cela, que dans le cas de l'individu capable de se figurer l'espace en ayant recours aux idées d'apesanteur et de froid extrême hors normes terrestres, il est aussitôt fait référence à des notions et des connaissances qui induisent un contexte d'existence particulier, et par rapport auquel se comprend la possibilité de produire de telles images.

Ce qui laisse présager que les expériences du monde faites par le corps de cet individu, seront déterminées par le registre existentiel propre à un tel système de culture et de civilisation; ne serait-ce que par la possibilité d'expérimenter de la chaleur à l'intérieur d'un habitat sans qu'il y ait un feu apparent, contrairement à ce qu'il en était invariablement d'usage chez les primitifs. Autrement dit, bien que la pensée affiche des dispositions aussi surprenantes que celle de produire l'image de quelque chose dont le corps n'a même pas

fait l'expérience, il n'en demeure pas moins que la cognition reste tributaire du réel auquel le corps est confronté. L'organisation de telles images n'est en effet possible qu'à partir du moment où le corps est lui aussi en relation avec un certain type de réalité.

Il ne s'agit pas de prétendre que l'image de l'espace sidéral est conséquente aux actions que le corps exécute dans le monde moderne, mais bien plutôt que celle-ci se trouve culturellement liée à une logique effective de la vie du corps. Nous saisissons cette occasion pour préciser plusieurs points incidemment avancés en nous référant aux travaux de Pascal Engel développés dans : Etats d'Esprit. Ils nous permettront en effet de situer le questionnement philosophique sur les états informationnels vis-à-vis de notre propre recherche, et de préciser les enjeux de la notion de comportement par rapport à celles du mental et du corps.

#### 1.1.4) *La dimension du comportement : réflexions sur Engel*

##### 1.1.4.a) *Nature des contenus intentionnels*

Il est une position, coutumière en philosophie analytique et en épistémologie, qui consiste à rejeter notamment depuis Frege le psychologisme en logique. Bien entendu les choses ne sont pas si simples, dans la mesure où une théorie explicative sur la nature du mental est toujours modulée par d'autres courants d'étude qui l'empêchent d'avoir force de loi absolue.

C'est ainsi, par exemple, que le béhaviorisme logique de Ryle, pour qui les termes mentaux désignent des propriétés dispositionnelles du comportement ; sans nier toutefois que le mental soit un principe de cognition, contient des paramètres d'analyse qui définissent le matérialisme éliminatif défendu par Bogdan, selon lequel les phénomènes mentaux reviennent finalement à des phénomènes physiques.

“Ces analyses de l'esprit sont de toute manière fondées sur une méprise commune : celle d'une distinction intuitive entre “tout ce qui constitue l'état mental est de prime abord tenu pour cause” et “tout ce qui constitue l'état physique est de prime abord tenu pour cause.”

(Rorty, *Persons Without Minds*, *In The Nature of Mind* : David. M. Rosenthal, p 281)

Ces théories se rejoignent ainsi dans un principe épistémologique qui récuse toute valeur aux concepts courants de la psychologie populaire tels que la croyance ou le désir.

Par ailleurs, la pensée fonctionnaliste se développe selon des courants qui n'adoptent pas les mêmes prémisses dans leurs raisonnements démonstratifs. Le fonctionnalisme présenté par Lewis, avance que le pouvoir représentatif des états mentaux peut être analysé seulement dans les termes de leur rôle causal, tandis que le fonctionnalisme selon Fodor ajoute que les états mentaux véhiculent des représentations exprimant ces contenus. C'est l'idée

que prédomine à nos désirs et nos volitions un ensemble de symboles de langage interne à la pensée, significatifs de leurs contenus.

Quoi qu'il en soit de l'unité de la philosophie analytique, nous observons que les divergences et recoupements partiels qu'elle semble encourir, reviennent pour l'essentiel à la difficulté de se prononcer définitivement sur la question des contenus de nos désirs et nos croyances.

Or le travail de notre thèse ne consiste pas à se positionner sur le fait que nos croyances et volitions soient des états informationnels propres à l'organisme ou au mental. Une telle problématique concerne la nature de ces états et aboutit d'une manière générale à celle des conditions de vérité d'attribution de leurs contenus. Elle est indissociable d'un questionnement sur la façon dont nous interprétons le comportement humain pour lui assigner ou non des états mentaux particuliers.

Ce qui revient, en définitive, à définir les critères selon lesquels on attribue à l'humain des contenus intentionnels afin de déterminer plus ou moins bien la nature de ces contenus.

Notre étude, qui ne prétend pas développer une théorie philosophique de la connaissance, laisse de côté cet aspect de la recherche en prenant pour centre d'intérêt le rapport qui relie les représentations culturelles à l'environnement existentiel du corps. Ce qui n'est pas pour éluder la somme des réflexions portant sur la relation du corps et du mental, mais nous observons qu'*un état intentionnel conduit le contenu d'une représentation culturelle*



*dans la mesure où celle-ci est inéluctablement liée à un contexte existentiel donné.*

De fait, lorsque Dennet interprète le comportement humain en déterminant les principes normatifs de la rationalité, auxquels il inclue les besoins biologiques de l'organisme, il propose que les croyances et les contenus d'un système intentionnel soient étudiés en dehors de la dimension culturelle de ses représentations.

“La question anthropologique devrait inclure dans sa considération de la psychologie populaire, tout ce que cette tradition inclue actuellement en théorie, quelque peu judicieuse, incohérente, gratuite, qu'elle soit.”

(Dennet, *Three Kinds of Intentional Psychology*, *In The Nature of Mind*, p 615)

Nous ne prétendons pas, évidemment, que la nutrition peut être envisagée comme une croyance relative au contexte existentiel du corps. Manger est un contenu intentionnel indépendant de l'environnement à l'intérieur duquel s'inscrit cette nécessité.

Par contre, manger la chair crue et chaude du phoque à peine pêché selon la pratique Inuit, n'induit pas un registre représentatif culturel identique à la mastication d'une viande morte depuis plusieurs jours, aseptisée et emballée sous cellophane. Il est vrai que nous prenons ici position sur le processus représentatif, dans la mesure où cela suggère que la cognition est capable d'organiser des contenus de signification correspondants aux conditions

existentielles du corps. Nous nous distançons d'ailleurs de la position de Bogdan, puisque la réduction des phénomènes mentaux à des phénomènes physiques ne permet pas d'expliquer la façon dont la cognition parvient à produire des représentations culturelles spécifiques.

Nous reconnaissons cependant un lien indéfectible entre les représentations cognitives et celles du corps. Mais il nous semble que discuter de la nature mentale ou physique des contenus intentionnels ne lève rien au fait que l'acte de manger est intrinsèquement lié à des représentations culturelles.

C'est ce qu'avance à demi-mot Engel.

“S'en suit-il qu'il n'y ait pas d'autre perspective sur les croyances... que la perspective de l'observateur, qui attribue du dehors (de manière “extrinsèque”) de tels états à des organismes ou à des systèmes, sans se prononcer sur leur réalité...”

(États d'Esprit, p 115)

#### 1.1.4.b) *Contenus sémantiques : la question de la causalité*

La réalité des croyances et des volitions demande que leurs contenus soient considérés par rapport à l'immersion effective du sujet dans un monde donné. L'humain n'est pas un laboratoire que l'on peut extraire de son contexte de vie, comme si la dimension de son corps et celle de son esprit pouvaient être étudiées indépendamment de son existence en acte, c'est-à-dire en

dehors des choses concrètes qui suscitent en lui des représentations.

Nous suggérons ici que la question des représentations culturelles n'aurait pas d'intérêt si leurs contenus n'engageaient pas des significations du monde. Celles-ci étant à comprendre selon un système de significations propre à un contexte de vie particulier du corps, qui conduit la cognition à produire des représentations spécifiques.

En fait, les remarques de Pascal Engel sur l'ensemble des théories majeures de la philosophie analytique, nous semblent non seulement proposer un état des lieux objectif, mais concourent à soutenir une idée sur la nature des croyances que nous acceptons. Non pas que cette idée recoupe notre propre recherche, elle indique surtout que la notion de représentation n'est pas envisageable en dehors d'un rapport indéfectible entre le mental et l'organisme.

Après avoir judicieusement soulevé les problèmes non résolus par les courants physicalistes et internalistes, tels que la difficulté constante d'expliquer le contenu d'une sensation à partir de la seule existence de cette sensation, ou de rendre compte du rôle causal d'un état mental sur un état physique de l'organisme, lorsque celui-ci est précisément activé par la physiologie, Engel propose que la question de savoir s'il peut y avoir des explications causales formulées en termes intentionnels conduit à celle de la réalité du comportement.

En effet, les contenus mentaux définis comme des propriétés internes de l'esprit, ne sont jamais désignables sans que leur soit adjointe une dimension physique. Pour la simple raison qu'ils sont cause de comportements à partir du moment où ils sont activés par relation fonctionnelle au corps. Autrement dit, pour ne pas nier leur existence, il semble toutefois problématique de leur accorder une réelle efficacité causale *en tant que* contenus sémantiques implicites de l'esprit.

De même, lorsqu'on se demande si les croyances peuvent être des états réels des organismes, il est de coutume d'identifier les croyances à des états physiques et d'accorder aux contenus intentionnels de ces états un rôle causal de comportement. C'est dire que les états représentationnels physiques sont doués de contenu. Sans entrer dans la question des propriétés de dispositions neuronales, nous remarquons qu'il est permis de désigner l'information véhiculée par un état physique sous réserve que le contenu de cette information soit identifié. Cela revient à présupposer qu'à tel état informationnel correspond telle intention, mais ne garantit nullement que l'information naturelle à une réelle dimension causale. Attribuer un contenu sémantique à un état physique autorise peut-être à rendre compte de certaines fonctions comportementales, au détriment cependant d'une indétermination constante du fondement de l'intention. Il ne s'agit pas de prétendre pour autant que les états informationnels des organismes ne véhiculent pas de contenus du tout. Ce qui nous importe c'est l'idée "que ces contenus n'ont pas les caractéristiques nécessaires

pour constituer des contenus intentionnels proprement dits.”(ibid, p 141)

D’ailleurs, l’information véhiculée par les états internes de la pensée, se heurte elle aussi à une difficulté majeure pour que lui soient accordées les propriétés fonctionnelles de la notion d’intentionnalité. Le problème étant que les croyances doivent sur le plan du comportement rendre compte de relations logiques et causales normales. Elles entrent ainsi dans le cadre d’une analyse des notions normatives de la sémantique, qui revient à postuler “que les comportements doivent obéir a priori à certaines conditions optimales de rationalité”.

Nous retrouvons ici le problème de la présupposition sous l’angle de la rationalité.

Faut-il alors non seulement souscrire une forme de dualisme entre les propriétés mentales et les propriétés physiques, mais considérer aussi qu’elles ne sont jamais elles seules capables de répondre entièrement du comportement humain ?

Engel résumera de façon concise l’ensemble de ces problèmes.

“Il faut donc conclure que le contenu mental d’une part, avec ses propriétés sémantiques et normatives, et le contenu informationnel et téléologique d’autre part, sont deux espèces différentes de contenus, aussi différentes que peuvent l’être la craie et le fromage.”

(ibid)

Ce qui, nous semble-t-il, laisse ouverte la question fondamentale de la dimension du comportement, d'autant plus pertinente que les sciences cognitives ont pour objectif de se positionner sur le statut pluriel ou unique des représentations mentales.

“Si les sciences cognitives sont concernées par l'étude des représentations mentales dans quelle mesure doivent-elles admettre, comme la psychologie du sens commun, que ces représentations sont de diverses sortes, et dans quelle mesure peuvent-elles postuler un type unique des représentations.”

(ibid., p 143)

Il ne nous appartient évidemment pas de conclure à ce sujet. La question mérite sans aucun doute d'être étudiée, mais les termes et les enjeux spécifiques des sciences cognitives demeurent en eux-mêmes extérieurs à notre entreprise. Par contre, le fait qu'Engel trouve dans la dimension du comportement les raisons suffisantes pour qu'une théorie analytique ne soit jamais en mesure de répondre définitivement sur la nature des représentations, nous laisse comprendre que l'acte représentatif engage la réalité humaine en son entier.

#### 1.1.4.c) *Situation de sujet dans le monde*

Cette idée suggère, en effet, que le phénomène de la représentation n'est jamais réductible aux seules dispositions

somatiques de l'homme, ni aux seules opérations mentales qu'on peut lui reconnaître. La voie médiane qui propose une possible incidence entre ces domaines, étant elle-même sujette à la difficulté de rendre compte de leur ordre causal relationnel, comme de définir les rapports fonctionnels qui les relient.

Nous ne discutons pas le fait que l'esprit possède, par sa nature d'intellect et son pouvoir d'organisation de connaissance, la faculté de représenter ; pas plus que nous ne mettons en question les connaissances attenantes aux représentations des états physiologiques de l'organisme. Nous défendons seulement l'idée que le mental émet des propositions de sens à partir du moment où il existe dans un corps, et que le corps réagit aux données de la réalité du monde sous le mode des affects.

Que le mental organise lui-même les liaisons épistémiques du contenu des croyances, ou bien que l'organisme soit au contraire à l'origine des propositions sémantiques de l'esprit, ou encore, que les croyances et les désirs ne soient finalement rien autre chose que les termes d'une causalité mentale, symboliquement organisée ou non, comme aussi bien les seuls phénomènes d'une entité physique, ne change rien à la réalité dimensionnelle du comportement.

L'homme produit des représentations significatives du monde sous la condition que son esprit et son corps se trouvent en situation d'existence concrète ; c'est-à-dire, consignent son comportement à la réalité de son être effectif. Nous ne présupposons rien de particulier au sujet de la manière dont l'humain se comporte. Nous

assumons simplement que la réalité d'une représentation, mentale ou physiologique, est conséquente à une mise en situation réelle du sujet dans le monde.

C'est ce qui nous a permis de dire que la cognition inscrite dans l'expérience du vécu corporel est constamment en relation avec une réalité qui induit non pas la faculté de cette organisation mais le *contenu* de telles images. On imagine mal comment un Cree aurait pu se représenter le monde céleste autrement qu'en utilisant les matériaux du monde connu par son propre corps.\*

Ceci n'est pas pour prétendre que les sciences cognitives n'en sont pas conscientes, mais les attributs spécifiques de l'homme demandent que le problème de la représentation inclue aussi celui de la nature du contexte d'existence. Pour la simple raison que s'interroger sur la nature des contenus de signification, renvoie à une mise en situation du sujet dans le monde, et par voie de conséquence, à la question du statut représentatif de ses représentations culturelles.

Se mesure ici, sans encore en tirer toutes les conséquences qui s'imposent, l'incidence majeure que le monde à l'intérieur duquel le corps évolue a sur le processus des représentations.

\* Il est en effet notable que les éléments évoqués dans la représentation du monde terrestre et du monde céleste sont ceux par rapport auxquels l'individu est en relation permanente : les arbres, les rivières, les animaux... Du reste, cela se retrouve sur le plan des actions de l'âme que nous étudierons plus avant.



## 1.2) La notion de monde

### 1.2.1) *Ontologie du monde de l'artefact*

Nous n'entendons pas repérer toutes les différences constitutives qui séparent en profondeur le monde de l'artefact et le monde de la nature. Il nous incombe cependant de désigner le fondement de leur irréductibilité.

*Le fait est que le monde de l'artefact est construit par l'homme,* et c'est dire que l'existence d'un tel monde dépend directement de son intervention dans l'ordre du réel.

Construire suppose que nous donnions forme à une chose qui correspond à une utilité ; bien que l'humain donne naissance à des choses qui ne répondent pas forcément à un besoin réel. Cette dernière remarque nous enjoignons d'observer que le réel de l'artefact est non seulement relatif aux différents degrés de l'évolution d'une civilisation, mais il entraîne aussi l'existence humaine dans des voies où ses besoins physiologiques ne sont plus seuls à répondre de son expérience sensible du monde.

À partir du moment où le réel se modifie suivant les nécessités d'une époque, comme lorsque le porte-chandelle pour se déplacer au sein d'une maison fait place à la lampe à pétrole, elle-même remplacée par l'interrupteur puis par la commande sonore électronique, on est en droit de prétendre que ce réel ne subit pas seulement des modifications. Il se *transforme*, c'est-à-dire qu'il

change de formes en adoptant des physionomies nouvelles, qui loin de se compléter les unes les autres s'excluent au contraire au fil du temps. On peut toujours utiliser bien entendu à n'importe quelle époque une chose obsolète, qui n'a à proprement parler plus de raison d'être dans un présent donné, mais cela n'empêche pas que le réel auquel nous avons affaire soit en perpétuelle transformation.

En outre, les changements imprévisibles et subjectifs du monde de l'artefact ne sauraient être invoqués comme preuve de son autonomie.

Nous tenons à indiquer que la main de l'homme, qui concourt aujourd'hui de façon détournée au fonctionnement du monde, demeure le point initial des différentes choses qui manifestent une existence. Elle est sans doute étrangère à la création de bien des formes du réel, puisqu'une puce électronique résulte d'un exercice matériel informatisé, mais cette pratique de la création ne peut en aucune manière nous laisser croire que le monde des machines est à même de désigner le caractère suranné de ses propres constitutions. Seul l'humain a la faculté d'organiser l'évolution des choses.

En d'autres termes, *le réel de l'artefact n'existe pas en soi*, même si la civilisation se nourrissant de ses propres effets laisse à penser que les choses du monde appellent leur propre désuétude.

Quelle que soit la logique invoquée pour tenter de répondre au phénomène d'une modernité toujours ascensionnelle, la réalité de l'artefact ne dispose pas de sa propre existence.

Qu'en est-il, dans ces conditions, de l'expérience sensible du monde ?

### 1.2.2) *Modes sensibles et contexte existentiel*

Nous ne pouvons ignorer, en amont de toute prise de position théorique, méthodologique ou idéologique, que l'expérience existentielle sensible du monde se rapporte nécessairement au réel auquel elle se trouve confrontée.

Il est en effet inutile d'insister sur le fait que l'expérience tactile du monde, propre à un individu, dépend de la nature des choses que cet individu touche. S'il contacte du feu, il expérimente à la fois la dimension calorifique de cet élément et les effets douloureux conjoints à ce type de chaleur. Qu'il ait ou non dans le même temps connaissance d'autres paramètres, comme celui de la luminosité, n'enlève rien au fait que le feu entraîne une perception du monde différente de celle que peut susciter la neige.

Or, à tout le moins, le monde de l'artefact nous confronte à un réel qui induit un type particulier d'expériences sensibles. Notre propos consistant à faire remarquer que les modalités de la sensation peuvent y être tenues pour spécifiques.

Bien entendu l'expérience du feu correspondant au brûloir des cuisinières à gaz n'est en soi pas très différente de celle d'un feu de bois ; puisque les réactions tactiles sont dans un cas comme dans l'autre conduites par le feu. Toutefois, le feu issu du gaz

suppose un complexe culturel de mode de vie qui expose la sensation à toutes sortes de perceptions indissociables les unes des autres. Il va de soi qu'un tel feu n'est perçu que si l'on actionne un bouton en plastique, ou en n'importe quelle autre matière, ayant pour objet de donner corps à un moyen particulier de le produire. Cette dynamique des éléments composant le réel artificiel, amène ainsi la sensibilité humaine à des connaissances d'ordre tactile *qui ne relèvent pas directement des besoins physiologiques du corps*.

Notre intention n'est pas pour ignorer l'utilité du gaz à la cuisson de la nourriture, bien que l'électricité puisse y pourvoir, mais d'observer qu'il n'est pas nécessaire de contacter un ensemble considérable de composants artificiels pour que les actions de la perception intègrent les conditions de la vie humaine.

Nous nous permettons d'apporter ici une précision sur la distinction entre le réel de la ville et celui du monde naturel. Pour autant que nous avançons l'idée d'une différence entre l'expérience existentielle du réel artificiel et celui de la nature.

Bien entendu, l'activité présentative, prise en elle-même, ne permet pas de justifier à elle seule une opposition radicale entre la réalité de l'artefact et du monde naturel. Nous avons aucune difficulté pour trouver des exemples probants où le réel de la ville est l'objet d'une expérience présentative. Il est plus que probable qu'un enfant vivant en ville entretient vis-à-vis d'un autobus ou d'un commutateur électrique, une relation existentielle semblable à celle que pouvait avoir un primitif à l'égard des rivières ou d'un lac. Lorsque nous disons "semblable" s'entend que rien ne permet de

justifier une différence entre ces expériences existentielles du monde. D'ailleurs, il est envisageable que nombre des composants de la ville, comme les parcs et leurs bassins, sont finalement représentés par cet enfant comme de choses périphériques à la réalité même de la ville. Il semble évident que cet enfant passe plus de temps à l'intérieur des édifices, et agit en fonction des diverses dispositions du réel que la ville met à sa disposition, comme la télévision et toutes sortes de données attenantes au complexe cybernétique, plutôt qu'il n'en dépense sous un arbre ou une mare à contempler par exemple des canards. Nous ne prétendons pas qu'il ne considère pas ces choses comme faisant parties de la réalité de sa ville, mais qu'elles peuvent être tenues par lui comme auxiliaires, ou si l'on préfère, comme secondaires par rapport à l'ensemble de celles vis-à-vis desquelles il agit en permanence. Ce qui, sans autre détour, conduit toute réflexion sur la présentation dans un domaine d'enquête qui doit considérer non seulement les données de l'environnement mais aussi les pratiques humaines qui s'y déploient. Car c'est finalement cela qui est en question. Parler de la présentation nécessite que l'on considère le déploiement de l'action humaine eu égard à la réalité du monde.

C'est pourquoi, quel que soit le monde auquel l'humain a affaire, il est indispensable de généraliser, malgré d'indéniables divergences physiques ou comportementales, le principe même de l'action dans le monde. D'autant que les implications de l'action culturelle demeurent à travers les époques une caractéristique globale de l'existence humaine. Aussi, la différence que nous posons entre le

monde de l'artefact et celui de la nature, doit être entendue comme une différence qui n'engage que ce qui est construit par l'homme et ce qui ne l'est pas ; nullement comme une distinction radicale entre deux modes d'expérience du monde. De fait, les pratiques attenantes à la vie naturelle comme la confection des pièges ou la construction de canoës pour se déplacer dans les territoires de chasse, sont des implications culturelles du monde de l'artefact. Il serait peu pertinent de notre part d'identifier de telles pratiques à un ordre du présentatif qui serait distinct de celui en vigueur dans la ville ; puisqu'elles engagent les paramètres de la main de l'homme sur le monde. En dépit d'un niveau de complexité notable, bien que rien n'indique que la confection d'un arc ou d'un canoë par le choix et la manipulation d'éléments rudimentaires ne demande pas une technicité et un apprentissage complexe, l'expérience existentielle du monde de l'artefact et celle du monde naturel sont semblables. C'est en ce sens que nous devons comprendre ce que nous avons avancé au sujet des modalités sensibles de la connaissance humaine. Elles répondent de sa dimension générique, quel que soit le monde dont nous parlons. Disons que l'expérience humaine du monde produit des représentations du fait que les modes sensibles engagent la réalité humaine en son entier. Voir, entendre, sentir, goûter, toucher, sont des modalités sensibles qui génèrent des connaissances et des attitudes, du seul fait que le corps existe dans le monde. Nul besoin n'est de recourir à des choses créées pour engager la réalité d'un organisme, bien au contraire, les fonctions physiologiques

répondent à des besoins existentiels qui se justifient en tant que tels dans l'ordre du réel.

### 1.2.3) *Les limites de la pensée privée : la position de Ryle*

Pour Gilbert Ryle dans : La notion d'esprit, l'esprit ne saurait être considéré comme une chose extérieure au corps, et encore moins comme une réalité du connaître fonctionnellement autonome de lui. Ses observations vont nous permettre de considérer comment le mental et le corps peuvent être associés en une seule unité fonctionnelle, et de saisir la part considérable de la sensation dans l'activité même du connaître. Cette digression passablement intempestive étant de nature à justifier l'articulation de notre recherche et à préciser ainsi le sens des idées défendues.

#### 1.2.3.a) *Représentations mentales et modes sensibles*

La simple idée que le mental pourrait consister en un "état de genre" opposé "au monde physique", relève d'une démarche philosophique confuse. Elle prend pour acquis ce qui précisément est en question, à savoir que tous les concepts de la conduite mentale sont définissables en termes de concepts de connaissance.

Or, la connaissance du monde, attachée aux affects qui en perçoivent la réalité, ne laisse pas entendre que la sensation

s'oppose en nature à l'activité du mental. Cette dichotomie est réelle seulement pour ceux qui concèdent impunément au mental la faculté d'examiner, par une sorte de perception non sensorielle, ses états et opérations.

Elle sépare le flux des sensations du domaine de l'esprit et corrobore le dogme selon lequel le mental dispose non seulement d'un statut particulier, mais est composé de matériaux spéciaux.

“...j’ai tenté de montrer que l’esprit n’était pas un théâtre second qui représenterait des incidents jouissant d’un statut particulier mais l’ensemble des façons dont s’organisent les épisodes de la vie humaine. Car la vie n’est pas une double série d’événements ayant lieu dans deux substances distinctes.”

(La notion d'esprit, p 161)

Les modes sensibles constituent, au contraire, ce à partir de quoi s'exercent les fonctions de la pensée humaine. Le mental diffère, certes, des processus de la sensation en ce qu'il indique de lui-même un principe de réflexion. Mais les capacités intellectuelles de l'esprit n'impliquent nullement que la description d'une sensation suppose l'existence de concepts mentaux. Si tel était le cas, il faudrait diviser les sensations en deux groupes : celles qui seraient liées aux organes des cinq sens, et celles liées à d'autres parties du corps sensibles mais non sensorielles, comme par exemple lorsque nous souffrons de l'estomac et que nous disons que nous sentons “la purée de marron” mal ingérée. À partir de cette distinction, il



est aisé d'avancer que le mental peut décrire ces dernières en se référant uniquement à ce qui lui appartient en propre.

Où si l'on préfère, qu'il est capable de les observer relativement à ses opérations et aptitudes mentales.

Nous n'allons pas entrer dans le détail de sa démonstration. Il nous importe cependant de noter que les significations que le mental est susceptible d'émettre au sujet des sensations ne peuvent s'appliquer au fait d'éprouver une sensation. On peut effectivement s'efforcer de distinguer un goût, mais on ne peut pas essayer d'avoir une sensation gustative. Ici réside toute la différence entre observer une sensation et le fait de l'éprouver.

De même, il serait peu logique de confondre l'expérience sensible d'une chose ou d'un phénomène du monde, comme le bois et le vent, avec le fait de le détecter, de l'examiner ou de l'inspecter. Le monde est composé de réalités que nous percevons en tant que nous existons physiologiquement, et son appréhension pure et simple, qui s'entend comme un fait de connaissance, ne s'apparente en aucune manière à l'intuition mentale même immédiate de ce qu'il est.

Éprouver une sensation n'est pas réductible au discernement de la chose ou du phénomène qui la concerne. Celle-ci appartient au domaine du corps et n'est effective que parce que le corps existe et renvoie nécessairement à ce substrat fondamental de la réalité humaine.

“Éprouver une sensation ne consiste pas à se trouver en relation cognitive avec un objet sensible.”

( Ibid, p 200)

Ce qui nous porte à penser que l'activité de l'esprit est toujours reliée au mode des affects, même si l'on est en droit de signaler que le mental déploie des aptitudes spécifiques ; et que l'observation mentale des expériences sensibles portant sur la réalité du monde n'existent pas à proprement parler “dans l'esprit”. Cela concerne le registre des facultés de l'humain, qui pour s'exercer à la description conceptuelle de ce qu'il ressent n'en demeure pas moins attaché aux données perceptives qu'il désigne ou analyse mentalement.

Nous laissons volontairement de côté le terme des raisonnements de Ryle sur l'impossibilité du mental à observer des images sensibles produites à partir de son propre monde. Ce qui n'est pas pour nous distancier de son analyse sur le lieu privilégié d'une cognition qui se représente des choses en se “servant” des sensations ; l'idée d'une “nature” mentale étant pour lui comme pour nous peu probante, mais plutôt dans le but de nous démarquer de ses conclusions sur la nature des représentations mentales.

En effet, le propos visé par Ryle est de montrer comment certaines propositions sur les concepts de capacités et de processus mentaux sont en opposition avec les règles de la logique.

“Le type ou la catégorie logiques auxquels un concept appartient est l’ensemble des façons dont on peut le manipuler logiquement.”

(ibid, p 8)

Le processus cognitif qu’il se propose donc d’étudier concerne en particulier celui d’une pensée qui organiserait ce qui doit être fait ou compris à partir d’une opération intérieure. Le mental étant ainsi désigné comme ce qui se déploie à partir de ses propres données.

En ce qui concerne les sensations, cette théorie suggère qu’un individu reconnaissant par exemple une mélodie qu’il entend n’éprouverait pas seulement des sensations auditives mais penserait également. Ce processus cognitif reconnaissant ce qui est perçu induisant des contenus spécifiques à la pensée.

Or, ce que Ryle conteste c’est précisément l’existence d’un contenu mental supplémentaire à l’écoute de cette mélodie.

Que nous connaissions cette mélodie ou que nous la découvrons ne change rien au procédé de l’écoute.

Connaître renvoie à une série d’anticipations auditives, et suivre un air au fur et à mesure qu’il est exécuté, renvoie à l’écoute d’une succession de notes auxquelles on s’attend. C’est ainsi que l’on peut suivre une valse sans forcément être capable de la fredonner. Il n’y a dans ces deux cas, aucune nécessité d’invoquer un processus mental supplémentaire d’anticipation des notes entendues.

“Ceci n’implique pas que des manifestations d’anticipations autres que celles consistant à écouter ce qu’on entend et ce qu’on s’attend à entendre aient lieu.”

(ibid., p 217)

Dans ces conditions, le fait de se représenter mentalement un air ne peut jamais être l’occasion d’une image concrète. Certes, le processus consistant à se représenter existe dans l’esprit du sujet, mais les images qui découlent de cette représentation ne sont jamais à proprement parler entendues.

“Les mélodies qui trottent dans la tête ne se traduisent jamais en sons accessibles à l’audition”

(ibid., p 235)

C’est ce qui amènera Ryle à considérer plus loin, qu’il est peu logique d’attribuer aux opérations intellectuelles la faculté d’instruire des images produites par la pensée elle-même. Toute opération mentale se rapportant à une capacité cognitive, demande à être entendue comme une représentation conséquente à l’immersion du sujet dans le monde physique.

Il n’est à aucun moment permis d’isoler les opérations théoriques du penseur de son existence corporelle effective ; comme si l’abstraction, la déduction ou l’induction, pouvaient par une sorte d’introspection abstraite être consignées dans un organe immatériel. La pensée ne dispose pas de ce que certains théoriciens

épistémologues accordent au bénéfice du penser. Raison pour laquelle ses représentations sont des actes de pensée coordonnés au registre existentiel des affects.

“J’espère montrer que les termes “jugements”, “déduction”, “abstraction” et d’autres encore appartiennent en propre à la classe des résultats de la réflexion et sont mal compris lorsqu’ils sont interprétés comme désignant les activités mêmes de la réflexion.”  
(ibid., p 270)

#### 1.2.3.b) *Le cas de Descartes*

Il s’en suit que Ryle, ainsi que nous en avons été averti en début d’ouvrage, circonscrit sa recherche à la problématique ouverte par Descartes sur les opérations privées de la réflexion théorique.

Son principal souci étant de démontrer qu’il n’existe pas de réflexion représentative *dans* l’esprit du penseur.

Les représentations mentales internes à la pensée, ne sont pas défendues par des raisonnements suffisamment logiques pour que leur soit concédée une effectivité concrète dans la pratique de la cognition.

Elles demeurent le fruit méthodique de philosophes enclins à croire que l’esprit est le siège d’une entité existant et fonctionnant indépendamment de la substance du corps.

Pour être légitime, et à notre avis pertinente, cette problématique ne correspond que partiellement à notre questionnement général sur le statut des représentations cognitives concernant la réalité des éléments du monde. Bien que l'on puisse reconnaître dans la connaissance achevée selon Descartes, une difficulté majeure pour l'intuition à émettre des représentations qui soient présentatives. Comme quoi, l'activité d'une pensée attachée à ses propres dispositions, semble invariablement contrainte de se rapporter à ce qu'elle-même conçoit. Que Ryle lui dénie précisément cette faculté, ne change rien au fait que la pensée cartésienne réfléchie sur elle-même conduit l'intuition dans des voies où ce qui compte n'est plus seulement la réalité effective des choses du monde mais l'instruction méthodique de leur être.

En termes de représentation cela induit que l'intuition ne s'attache plus au fait qu'une chose soit, et par conséquent à sa simple existence, mais permet au contraire d'en avoir une connaissance claire et distincte relativement à la connaissance de son essence.

“Nous disons donc premièrement que chaque chose doit être considérée différemment quand nous en parlons par rapport à notre connaissance et quand nous en parlons par rapport à leur existence réelle.”

(Règles pour la direction de l'esprit, Règle 12, p 119)

Ce qui, sans autre détour, nous enseigne que les représentations produites ne sont pas simplement présentatives mais demeurent

des représentations représentatives ; puisque la connaissance achevée appartient à une pensée qui certes se déploie continûment sous le mode de l'intuition, à la fois selon les préceptes de l'ordre et de la mesure de l'acte comparatif et selon le mouvement continu et ininterrompu de la pensée comme aussi de l'énumération, mais connaît par *reconnaissance méthodique*. Or la méthode suppose que la connaissance de ce qu'une chose est prime sur le fait que cette chose soit ; pour autant que désigner son être demande de la connaître en ce qu'elle est.

En tout état de cause, même si l'on concède à Descartes que la pensée activée par ses propres préceptes parvient à se représenter elle-même dans sa propre dimension cognitive, nous observons que l'instruction méthodique de l'être du réel développe une entropie ontologique de la représentation.

L'existence n'étant jamais immédiatement représentée par la cognition méthodique.

Sans vouloir présumer de notre interprétation ontologique, émise à titre d'illustration pour les questions de notre thèse, il est remarquable que c'est ce dont Ryle semble nous instruire par des chemins sensiblement différents : la représentation mentale chez Descartes souffre d'un manque d'existence.

Bien entendu ceci reste à comprendre toute proportion gardée au registre respectif des intuitions dont nous discutons ; à savoir celle de la réalité du monde et celle de la pensée se connaissant.

### 1.2.3.c) *Relation de l'étude au contexte du monde*

En fait, pour n'accorder pas plus de valeur que Ryle à la représentation intuitive des actes mentaux de la réflexion discursive, nous convenons que l'intuition est sans conteste capable de nous renseigner sur l'existence des choses du monde. Ce n'est pas dire que Ryle ne l'admet pas aussi, mais il ne nous est toutefois pas apparu que l'intuition immédiate de la réalité d'une tour par exemple, soit pour lui à même de rendre compte du véritable problème de la cognition ; sa démarche étant d'emblée de jeu organisée, développée et orientée vers un problème de la représentation finalement extérieur à notre enquête : celui de la conscience privée de la pensée.

“Certains épistémologues et certains moralistes ont tendance à assimiler l'esprit à la présence intérieure, non seulement possible mais réelle, d'un ou de deux professeurs, la Raison et la Conscience.”

(ibid, p 297)

Toute sa démonstration, adroitement argumentée par des exemples de significations et de compréhensions d'expressions parlées, et remplie de références sur la façon dont un individu porte des jugements, déduit une idée d'une autre, infère, conclue, abstrait ou conceptualise son état d'esprit à un moment précis de la journée, tente d'expliquer pourquoi l'ensemble de nos opérations



intellectuelles ne sont jamais le fait d'une pensée privée. Où si l'on préfère, le lieu d'une conscience noétique qui propose des significations suivant sa capacité à utiliser les processus mentaux de la réflexion intérieure.

Il est cependant à tel point réfractaire à l'idée que l'esprit est le lieu d'une pensée "fantomatique" où résident les opérations intellectuelles de signification, que l'on est en droit de se demander ce qu'il en est en dernière instance de la nature des représentations cognitives.

Non pas que nous gratifions de quelque authenticité l'existence d'un théâtre obscur des processus mentaux, mais à partir du moment où l'on réduit l'étude du mental à un registre culturel spécifique de la signification, celui-la même des exemples utilisés par Ryle, nous ne disposons plus d'autre alternative pour identifier le processus des représentations que de nous attacher à des problèmes de compréhension logique relatifs à un tel monde. Or, il est peu probable que la pensée déploie dans la culture primitive une logique de signification semblable à celle du contexte d'étude de Ryle, et nous assumons à cet égard, que les représentations culturelles du monde naturel ne rendent pas compte d'un même processus cognitif.

Nous nous contenterons de ce que nous venons de relever, à savoir que les sensations ne sont pas des choses susceptibles d'être manipulées au même titre que des objets concrets ; et qu'elles sont premières dans l'ordre de l'expérience du monde comme dans l'ordre de sa connaissance.

“Il est tout aussi absurde de parler d’une sensation “vraie” que d’une sensation “erronée” ; les sens ne sont ni honnêtes ni perfides.”

(ibid, chap 7, p 226)

Cette clarté de la nature des sensations étant à même de nous conforter dans l’idée que les fonctions physiologiques, attenantes à la réalité de nos attributs sensibles, ne sont jamais distinctes de nos besoins existentiels, et concourent à l’immersion concrète de notre existence dans l’ordre du réel. Comme quoi la nature du réel vis-à-vis duquel nos sens sont actifs semble déterminante quant aux modalités de notre expérience du monde.

#### 1.2.3.d) *Expérience sensible et conditions d’existence*

Prenons le cas d’un Montagnais vivant sur la côte Nord du St Laurent. Son environnement le confronte en permanence à des arbres, de la terre, de l’eau au sein des rivières et des lacs ou de la glace suivant les saisons, ainsi qu’à de l’air marin accompagnant la présence de l’eau de mer. Il va sans dire que cet individu n’a d’autre moyen pour produire du feu que de toucher le bois des arbres ; nous laissons de côté pour l’instant la question des compétences nécessaires à une telle pratique.

Il contacte ainsi un élément du réel à la fois indispensable et incontournable pour son organisme. Ce composant du monde, intimement lié à la nécessité de se nourrir et de se chauffer, laisse la perception de cet individu face à une réalité appartenant aux conditions vitales de son existence. À cet égard, toucher du bois, n'est jamais pour lui une occasion de se distancier *des conditions effectives* de son existence physiologique.

De même, sentir l'air de la mer est pour cet individu une expérience essentielle du monde. D'une part il est évident qu'il ne pourrait vivre sans respirer, et d'autre part cette sensation lui permet d'appréhender un aspect de la réalité de son environnement. Le fait de respirer et de percevoir son milieu sont dans cette mesure parfaitement indissociables, comme d'ailleurs lorsque nous entrons à l'intérieur d'une salle de cinéma et que nous sentons l'air qu'elle contient.

Ce sont deux expériences sensibles du monde, semblables en ce qu'elles sont toutes deux un effet de la faculté de respirer, mais foncièrement différentes en ce que l'une engage une réalité indispensable pour l'organisme, et l'autre une réalité attenante à des circonstances particulières de la vie.

Nous observons, en effet, que l'air marin est non seulement ce que cet individu perçoit de façon continue au cours de son existence, il est surtout le constituant atmosphérique fondamental de la vie de son organisme. Sans vouloir dénigrer le fait que nous sommes bien obligés de respirer dans une salle de cinéma, force nous est de constater que la nature de l'air qui s'y trouve n'est pas

indispensable à nos besoins physiologiques. On peut sans conteste, exister, sans résider dans un tel lieu.

### 1.3) Le corps et le monde

#### 1.3.1) *L'activité représentative du corps : réflexions sur le soi corporel*

Les connaissances du monde attenantes à l'activité des modes sensibles nous semblent, par voie de conséquence, différer suivant que le corps s'attache à des choses artificielles ou à des réalités naturelles. Cette remarque est en fait attachée à la question centrale de la conscience de soi déployée par la réalité du corps. Elle nous intéresse dans la mesure où la représentation de soi-même comme objet corporel, implique les représentations des états d'existence du corps dans le monde.

“Un exposé complet de la réalité de la conscience de soi devra se rapporter à ces différents résultats, qui intègrent non seulement le rapport de nous-mêmes aux autres, mais aussi la façon dont la représentation de soi-même comme objet s'inscrit dans l'interaction sociale et la représentation de l'environnement.”

(Bermúdez, Marcel, Eilan, *The Body and the Self*, chap, *Self-consciousness and the Body*, p 22)

L'approche psychologique écologique du soi s'enquiert des relations entre les organismes et leur environnement. Elle prétend en ce sens nous renseigner sur les propriétés du soi corporel. Nous n'entrerons pas dans le détail des différents courants de pensées attachés à la solution de ce problème, qui nécessairement recourent, infirment ou discutent, les affirmations de cette psychologie. De même, compte tenu que le problème de l'identité corporelle résulte en grande partie de la distinction que l'on instaure entre la réalité des gens et celle des choses, la question de savoir si l'on est en droit de distinguer la réalité des adultes et celle des enfants échappe au cadre de notre enquête. Bien que nous lui concédions un intérêt plus que pertinent dans l'éclaircissement des paramètres selon lesquels le corps humain investit généralement la réalité des objets.

“Le problème de l'identité commence avec la séparation des gens et des choses, parce que de toute façon les gens sont, ils sont aussi des corps matériels qui tracent un pas dans l'espace et le temps. De ce point de vue, les gens et les choses sont fondamentalement semblables. Dans notre sens commun de la psychologie adulte, pourtant, nous établissons manifestement une distinction entre eux. Les enfants font-ils de même ? ”

(Meltzoff, Moore, *Infant's Understanding of People and Things*, p 48, *In The Body and the Self*, chap, *An Ecological Perspective on the Origins of Self*, p 96)

L'investigation écologique, du reste, ne se contente pas d'étudier les relations que le corps entretient avec son environnement physique. Son approche du soi espère aussi nous aider dans la compréhension des aptitudes motrices.

Nous nous sommes, certes, déjà positionné sur le sens de travaux qui défendent à partir d'une théorie de la perception du corps en acte dans l'environnement, l'idée que la représentation du soi corporel est liée aux expériences directes du monde faites par le corps.

“Cela inclut le corps et ses parties et toutes ses activités de locomotion vers la pensée, sans aucune distinction entre les activités appelées “mentales” et celles appelées “physiques”.

(Gibson, A Note on What Exists at the Ecological Level of Reality, p 418, *In The Body And The Self*, Ibid, p 87)

Cela permettait, dans une certaine mesure, de situer notre démarche à travers le problème de l'origine des contenus des représentations ; mais aucunement de nous enquérir de la dimension concrète du soi corporel expérimentable au niveau du comportement ; même si nous nous accordons à dire que la relation du corps à l'environnement s'établit sous le mode d'une co-perceance.

C'est aussi la raison pour laquelle, la caractéristique des expériences du monde basées sur le comportement du nouveau-né reste extérieure à notre propos. Elle répond, sans doute, du

rapport entre les dispositions motrices et la perception de soi comme totalité physique, mais le fait, par exemple, que l'absence de vision de l'espace à la naissance ne laisse supposer aucune distance entre l'enfant et le monde, n'apporte pas de précision à notre enquête. Bien que cela soit à même de nous garantir qu'il n'y a ce stade du comportement aucune distinction entre la réalité du monde et celle de l'enfant.

Par contre, nous retenons de la psychologie écologique en général, qu'il n'est par principe aucun besoin de séparer radicalement la perception physique et sociale des objets. Ce qui nous enjoint de constater que cette approche de l'humain inscrit la représentation du soi corporel à l'intérieur d'une dynamique, qui n'est autre que celle des interactions que la perception directe du corps entretient avec les objets qui l'entourent. C'est du reste, le sens des remarques de Fogel adressées aux travaux de Stern. Il ne suffit pas, en effet, de dire que le sens profond du soi est directement donné par la perception, encore faut-il convenir que le soi corporel ne peut jamais être défini indépendamment d'un *contexte*.

“...le soi est une relation dialogique entre le point de l'observation, le reste du corps et le champ du flux perceptif dans lequel le corps est immergé.”

(Developing through Relationships, chap, Origins of Communications, Self and Culture, p 143, *In The Body And The Self*, Ibid, p 101)

Nous ne saurions autrement nous accorder avec ces vues qui proposent une incidence majeure entre le réel et la perception du corps. Bien entendu, cela ne présume en rien des conclusions de la psychologie écologique sur le comportement humain, et encore moins d'une unité de pensée que nous lui accordons simplement à titre indicatif. Il va de soi que la psychologie écologique concerne plusieurs courants aussi divers que les questions qu'elle recouvre. Notre intention est seulement d'objecter que l'intérêt philosophique de la dimension perceptive du corps demeure attaché au questionnement de la relation du corps au réel qui l'entoure.

Ce qui, sans autre détour, nous demande de considérer à la fois l'activité perceptive du corps et la nature des choses vis-à-vis desquelles il se représente sa propre réalité. Il ne s'agit pas de discourir sur la possibilité du corps à se représenter en tant que tel ; ce serait entrer dans un débat étranger à notre objectif de désigner le fondement présentatif des représentations culturelles, mais plutôt de légitimer une incidence entre la nature du réel et l'activité représentative du corps.

En ce sens, nous associons la réalité fondamentale du corps aux représentations culturelles, pour autant que celles-ci ont toujours affaire à la réalité de choses que le corps perçoit. C'est une orientation qui laisse de côté la question de la conscience de soi corporelle, pour garder en revanche comme centre d'intérêt, les paramètres représentatifs du corps que la psychologie écologique a charge d'instruire pour définir les différents aspects culturels du



soi. Butterworth résumera admirablement ce champ d'investigation de la psychologie écologique de l'humain dans le monde.

“Ce progrès offre un nouveau fondement aux théories du développement des ordres supérieurs de la conscience de soi. Il semble vraisemblable, cependant, que la pratique écologique du soi restera au centre de la situation du soi dans le monde et fonctionnera comme un système de coordonnées personnel dans la définition des aspects cognitifs, linguistiques, et culturels du soi.”  
(*The Body and the Self*, Chap, An Ecological Perspective on the Origins of Self, p 102)

### 1.3.2) *L'expérience corporelle et son contexte*

Bien entendu, toucher du plastique est en terme de représentation comparable au fait de toucher le bois des arbres. L'une et l'autre de ces actions sont productrices d'une connaissance résolument présentative. Qu'il s'agisse du plastique ou du bois, le corps humain perçoit une chose du monde à propos de laquelle il émet une représentation du seul fait de l'appréhender. On comprend que le caractère immédiat de cette connaissance est équivalent puisqu'il relève conjointement de l'immersion du corps dans le monde.

Toutefois, ainsi que nous l'avons suggéré plus haut, le plastique n'entretient pas avec le corps une relation semblable à celle du bois.

Le fondement de cette différence résidant dans l'incontournable évidence que les besoins du corps n'ont pas nécessité absolue de contacter un tel élément.

Ce qui laisse entendre que les représentations somatiques attenantes au réel artificiel sont non seulement relatives au contexte de civilisation d'un monde particulier, mais elles engagent aussi la cognition dans des voies où le rapport de l'individu à son existence physiologique n'est plus seul à répondre de ses représentations. Les représentations organisées de l'esprit, que nous avons en ce sens distingué des représentations somatiques, se trouvent logiquement confrontées à cette même distanciation vis-à-vis des besoins vitaux du corps.

Elles demeurent, et ce n'est pas d'un moindre effet sur leurs dispositions présentatives, conséquentes à ce qui s'ajoute arbitrairement aux exigences fondamentales de l'existence.

Loin de nous l'idée que le processus d'organisation des représentations du monde de l'artefact soit distinct de celui en oeuvre dans un monde composé de réalités naturelles. L'esprit se représente les choses du monde toujours de la même manière, c'est-à-dire *en produisant des images à partir des données du monde*. C'est la base matérielle propre aux représentations du monde de l'artefact, qui offre peu de commune mesure avec celle du monde naturel.

Disons, pour l'instant, que l'ordonnance de notre cognition à la réalité du monde auquel nous sommes confrontés, semble tributaire du rapport existentiel que le corps entretient lui-même avec le monde.

Le véritable enjeu de cette problématique étant de désigner les conditions susceptibles de laisser nos facultés présentatives perdurer en tant que telles au sein des représentations culturelles. Ainsi pourrions-nous être à même de rendre compte de l'originalité d'une cognition en acte dans le monde naturel.

### 1.3.3) *L'être du monde naturel*

Lorsque nous parlons de monde naturel nous faisons référence à l'ensemble des choses qui se présentent à nous du fait que le monde soit. Toutes ces réalités composant sous des aspects différents l'unité de la vie, constituent l'être matériel de ce que nous appelons communément le réel.

La distinction entre ce type de réel et celui de l'artefact n'invite nullement à prétendre que ce qui est naturel existe davantage que ce qui est artificiel. La seule opposition que nous pouvons leur appliquer vient de ce que l'artificiel, ainsi que nous l'avons précisé, est porté à l'existence par l'homme, alors que *l'être de la nature existe de fait*.

Bien entendu, le monde naturel change, entraînant les choses à se modifier dans le temps et même à disparaître définitivement

suivant les circonstances et les conditions de l'évolution. Ce qui laisse présager que rien n'est éternel et que le registre de l'être se déploie dans le principe du devenir.

La somme des modifications et des disparitions encourues par les éléments de la nature pourrait constituer, à juste titre, un argument suffisant à l'idée que le réel naturel se transforme de la même manière que celui de l'artefact.

Le fait, par exemple, qu'une montagne s'érode et offre des opportunités de chasse et de cueillette différentes, ou bien qu'un lac comblé par des alluvions ou des glissements de terrain éventuels ne soit plus du tout propice aux activités de pêche, entraîne des variations formelles du réel. On convient aussi que ces mutations sont d'autant plus notables qu'elles engagent des altérations proprement physiologiques du monde.

Il n'y a pourtant pas de différence de nature entre une montagne peuplée d'arbres et une montagne vieille, pas plus qu'il y en a entre l'eau courante et l'eau stagnante d'un lac. Certes, l'odeur comme la saveur d'une eau croupie n'engagent pas une représentation de l'eau semblable à celle suscitée par une eau courante. Ne serait-ce seulement parce qu'elle ne conditionne pas la perception de l'individu aux mêmes réactions sensibles.

Il n'en demeure pas moins que la montagne vieillie n'est pas autre chose qu'une montagne vieille. Ce n'est ici nullement une figure de style, puisqu'à l'évidence, le sujet a constamment affaire avec quelque chose qui relève de la dimension d'une montagne ; même si en contrepartie, la perception qu'il peut avoir de son milieu ne le

dispose plus aux mêmes modalités, comme celle de sentir l'humidité des arbres à la levée ou à la tombée du jour.

De même, un lac rempli par toutes sortes de pourritures, comme des arbres morts, des cadavres d'animaux ou plus simplement des sédiments entassés, demeure un lac à part entière.

Qu'il introduise dans l'environnement de l'individu des paramètres nouveaux tels que la puanteur ou la présence insoutenable d'innombrables moustiques, et qu'il modifie de cette façon les modalités perceptives d'une partie de son monde, ne permet pas d'invoquer la preuve de l'évanescence de l'être du lac. Quand bien même ce lac ferait place à une prairie au milieu de la forêt, les constituants originaux survenant avec cette métamorphose seraient toujours ceux spécifiques à l'ordre de la vie et ne présenteraient pas de divergence de nature. Ils appartiendraient tous au même ordre du réel et ne transfigureraient aucunement l'entité du monde que cet individu perçoit.

Ils changeraient sans nul doute son appréhension de la réalité, puisqu'à un conditionnement physionomique du monde succède un autre agencement des formes du réel, mais ce n'est pas pour autant annoncer que le réel de la nature transmute la dimension de son être. Quelle que soit l'apparence que la nature recouvre suivant la diversité de ses combinaisons, la vie demeure la première réalité de toutes ses formes possibles.

On comprend, dans ces conditions, que le réel de la nature ne se transforme jamais pour laisser place à autre chose que lui-même, mais affiche *des changements conformes au principe de son être.*

Nous avons avancé que le réel de la nature se présente à nous du fait que le monde soit. Le réel de l'artefact, par contre, se présente à nous en raison du fait qu'il existe. Cette divergence dans l'ordre de l'apparaître suppose que nous ne sommes pas en relation avec une même dynamique de l'être.

La dynamique de l'être de l'artefact rend compte d'une réalité à partir du moment où elle est créée. La chose à laquelle nous sommes confrontés est ainsi tributaire du moment où nous donnons naissance à sa forme et ses qualités. Nous ne disposons d'aucune autre possibilité pour contacter ce qui avant sa création faisait partie du probable ou de l'imaginaire. Il est, à cet égard, peu pertinent de prétendre que nous ne produisons pas nous-mêmes ce que nous appréhendons dans le monde artificiel ; surtout si sous-tend à cette idée l'intention non moins éloquente de légitimer le caractère incommensurable de l'artefact. Il n'existe pas de chose créée, faisant intervenir des matériaux naturels, qui ne soit à un moment donné ou un autre instruite par l'intervention de l'homme. La dimension naturelle de certains éléments composant une chose artificielle, comme le bois d'une simple chaise, n'enlève rien au fait que l'existence de cette réalité résulte de notre médiation. A prendre l'exemple de certaines pratiques d'agriculture, on pourrait remarquer, par exemple, que le maïs cultivé de façon transgénique reste du maïs, et à ce titre, stipule une approche complexe de ce qui peut être qualifié de naturel de ce qui ne l'est pas. Entendu qu'un telle céréale appartient au monde naturel. Nous remarquons simplement que cette espèce de maïs existe parce que l'homme lui

donne la possibilité d'exister en tant que tel. Ce qui à l'endroit de son existence lui confère une dépendance de principe vis-à-vis de la création humaine La forme comme aussi bien la qualité des choses du monde de l'artefact sont la marque de l'irréductible dépendance de leur existence aux données de leur essence. À partir du moment où une chose existe il lui faut nécessairement répondre de ce qu'elle est.

Qui prétendrait qu'il ne faut pas d'abord déterminer ce qu'une chose est afin de la produire ? Ceci ne suggère pas que toute production nécessite une conception claire de ce qui est à faire afin de créer quelque chose. On connaît les tergiversations scientifiques de Marie Curie avant de trouver la formule du radium. D'ailleurs le radium n'existait pas avant qu'elle l'identifie à partir de ses combinaisons moléculaires. On pourrait ainsi le considérer comme un élément naturel qui ne demandait que l'intervention humaine pour exister. Or, à ce stade de la création, rien ne laisse supposer que l'existence du radium ait précisément la caractéristique de ce qui existe de soi. Il nous faut néanmoins nous prévenir de quelque objection concernant la valeur ontologique des réalités que l'esprit découvre dans son laboratoire.

#### 1.3.4) *L'existence effective des choses : la position de Bachelard*

Dès l'instant où Bachelard circonscrit l'analyse épistémologique de la science à la question du "progrès" dont elle

fait historiquement preuve, il suppose que le dépassement perpétuel des théories scientifiques doit être pris comme un objet d'étude. C'est dire que la science doit être envisagée comme un principe qui se définit lui-même à travers la connaissance du monde.

On comprend que cette anthropologie de la raison scientifique laisse peu de place au rapport de l'esprit et du corps, comme à celui du sujet au réel qui l'entoure pour nous renseigner sur la réalité des choses. Puisqu'il faut nous enquérir de la rationalité scientifique de la nature, l'ordre empirique doit laisser toute marge à la physique mathématique, seule capable de proposer une doctrine rationnelle des structures et des transformations du réel.

En fait, la mathématique est pour Bachelard fondamentale parce qu'elle n'est pas seulement une combinaison d'expressions symboliques qui fonctionnent suivant les lois d'une syntaxe axiomatisée et conventionnelle. Au contraire, la mathématique est une véritable transfiguration rationnelle de l'expérience physique, foncièrement étrangère à une simple représentation linguistique de la réalité.

“Il faut rompre avec ce poncif cher aux philosophes sceptiques qui ne veulent rien voir dans les mathématiques qu'un langage. Au contraire la mathématique est une pensée, une pensée sûre de son langage. Le physicien pense l'expérience avec cette pensée.”

(L'Activité rationaliste, p 29)



L'aveu est fait. Il n'y a chez Bachelard aucun fait qui soit naturel en raison de cette évidence qu'il n'existe dans le monde aucune chose toute faite, par conformité à laquelle se définirait la vérité. C'est à l'esprit scientifique que revient la faveur de découvrir ce que les choses sont. Et pas de n'importe quelle manière. La mathématique révèle la réalité du monde en construisant le monde, c'est-à-dire en dévoilant le système de relations constitutif de la réalité des choses et que le réel ne donne pas de lui-même.

C'est annoncer que le monde n'existe qu'à titre d'objet de vérification, et que la substitution du monde mathématique à la réalité concrète est indispensable pour façonner en fin de compte le monde vrai.

“L'image mathématique du monde nous en donne toute l'essence et toute la réalité qu'elle engendre et constitue. La science ne voit pas le monde, elle le fait, ou si l'on préfère, elle demande simplement à l'expérience : acceptes-tu cette image que j'ai forgée de toi, la reconnais-tu pour tienne ? ”

(Poirier, Autour de Bachelard Epistémologue, Colloque de Cerisy, p 26)

#### 1.3.4.a) *La dimension de l'essence*

On conviendra que l'entreprise épistémologique de Bachelard, qui cherche la loi de l'esprit scientifique à travers ses

égarements et son évolution, tend à extraire de tout questionnement épistémologique la dimension de l'existence effective des choses. Pour autant que celle-ci nous instruisse sur la réalité de leur être. Prétendre que la mathématique, comme lieu de l'intelligence créatrice, "crée" les choses du monde de sorte que celles-ci sont plus vraies que nature, nous laisse comprendre que c'est en définitive la révélation de leur essence qui définit leur ontologie. Il s'agit non pas d'entendre que l'esprit scientifique crée des choses plus vraies que nature en disposant réellement de l'existence de ce qu'il conçoit rationnellement, mais plutôt que l'existence concrète à partir de laquelle la pensée scientifique propose une représentation mathématique reste étrangère au principe de la connaissance. Le principe de l'ontologie naturelle est ainsi inversé. Certes, les choses créées par l'esprit scientifique n'existaient pas avant qu'il ne leur donne précisément naissance ; mais il n'en demeure pas moins que si penser le réel revient à le construire mathématiquement, ce qui est ainsi construit est invariablement porté à l'existence par la désignation rationnelle de son essence. L'essence prime inexorablement sur l'existence de ce qui est plus vrai. Bachelard, du reste, ne semble pas s'en émouvoir outre mesure. Nous ne cherchons pas à le confondre sur des problèmes étrangers à ses desseins, mais il semble que ce conditionnement ontologique soit aussi au centre de ses investigations phénoménologiques. Comme quoi, pour ne jamais échapper au principe de la création des choses artificielles, bien qu'il portât la question sur le registre de la rationalité scientifique,

Bachelard, et c'est une qualité que nous lui reconnaissons, resta logique avec lui-même. N'est-il pas exact que la mathématique organise le monde en un ensemble cohérent de phénomènes en vertu de son intervention, qui est elle-même une spontanéité intelligible, sur les intuitions premières ? L'esprit scientifique ne se contentant jamais de ce qui est simplement perçu, puisque le simple relève toujours d'une explication unifiée et demeure une création des théories physiques.

“Pour Bachelard au contraire, la connaissance perceptive est toujours prête à tomber dans les pièges que lui tendent les puissances trompeuses de notre inconscient et à achopper devant tous les obstacles épistémologiques que recense *La Formation de l'esprit scientifique*.”

(Martin, Bachelard et les Mathématiques, Colloque de Cerisy, p 48)

Qu'en est-il de la connaissance phénoménologique des choses du monde ?

#### 1.3.4.b) *La quête poétique de l'être*

Le fait est que Bachelard se différencie d'un simple phénoménologue en ce qu'il ne se contente jamais de saisir un phénomène en mettant provisoirement son existence dite réelle

entre parenthèse ; afin de concentrer son attention sur ce qui apparaît et qui se donne en tant que tel. Le phénomène ainsi décrit est en fait une réalité diminuée puisqu'il s'agit de considérer ce qui se présente de manière à ne saisir rien de plus que ce qui apparaît. Ce que vise Bachelard c'est l'émergence de son être. Nous reconnaissons ici les accents de la démarche de l'observateur poétique qui oeuvre patiemment à la révélation des choses. Ce qui nous porte d'ores et déjà à remarquer qu'il n'y a pas de révélation possible de l'être en dehors de l'exercice et du travail de l'imagination poétique.

“Faute de suivre le poète dans sa rêverie délibérément poétique, comment fera-t-on une psychologie de l'imagination ? Prendra-t-on des documents chez ceux qui n'imaginent pas ? qui se défendent d'imaginer ? qui *réduisent* les images foisonnantes à une idée stable.”  
(Bachelard, La Poétique de la rêverie, p 38)

Or l'observateur poétique n'existe qu'à travers la production des images du monde qu'il suscite. C'est lui le grand instigateur de la révélation de l'être et pas seulement son imagination. En conséquence de quoi, il lui faut prendre conscience de lui-même et recourir à des “images psychotropes”, c'est-à-dire préformées dans la psyché, afin de structurer mentalement son rapport avec le monde. Sans doute, le sujet ne se construit pas chez Bachelard en dehors de la réalité des choses, mais il est toutefois nécessaire pour parvenir à l'éveil poétique qu'une description du monde soit faite ;

et que la dynamique du sujet et du monde commence par l'apparition structurée de quelque chose dans la conscience.

Cela n'est pas pour nous émouvoir outre mesure, mais il apparaît du coup que la préformation des "images psychotropes" permet la constitution de la conscience, en raison de ce fait essentiel qu'elle structure la signification de ce qui apparaît au sujet.

Il ne s'agit pas de dire que le sujet se structure face à un objet qui est coupé de sa perception ; c'est la dynamique de leur révélation commune qui est dépendante d'un principe noétique.

Toute signification issue de leur constitution réciproque, appartient à cet effet de la psyché qui structure l'expérience et qui insuffle à chaque moment de la connaissance le mouvement de la création des choses. S'il faut révéler l'être des choses, qui ne nous est jamais entièrement donné du seul fait qu'elles nous apparaissent, la représentation de leur être doit nécessairement passer par la désignation structurée de ce qu'elles sont. C'est ainsi que l'expérience d'un phénomène existant est toujours poétiquement, et par voie de conséquence de façon imaginaire, précédé par ce qui permet de le déterminer en tant qu'il est.

Nous ne saurions autrement nous accorder avec Ramnoux sur cette ontologie des images bachelardiennes, qui pour découvrir la nature des choses consigne leur être à la "vision" de leur essence, et nous laisse perplexes quant à la possibilité de représenter la dimension existentielle des choses dans la voie phénoménologique de l'imagination poétique.

“...le verbe *amasser* prélude à la formation de l'élément *terre* ; le verbe *rayonner* prélude à la formation de l'élément *lumière* ; le verbe *couler* à la formation de l'élément *fluide* ; et pour l'élément des *vents* le verbe *tourbillonner*...”

(Ramnoux, *Monde et Solitude* ou de l'Ontologie de Bachelard, Colloque de Cerisy, p 395)

La représentation de la réalité des choses dans la pensée épistémologique de Bachelard, semble en conséquence, se diluer dans le contexte ontologique du monde de l'artefact.

Nous disons “diluer” parce qu'elle ne se rapporte pas à la création proprement dite des objets physiques ; la création mathématique du réel relève d'une exigence de rationalité spécifique au monde de l'esprit. Toutefois, ainsi que nous venons de l'observer, elle avoue sa dépendance au même procédé.

À quelle conclusion cela nous amène-t-il ?

Rien moins que d'observer l'incapacité dans laquelle nous sommes de créer quelque chose sans la désigner au préalable ; car s'il en est ainsi des créations mathématiques, a fortiori de la création pratique des choses physiques, qui manifestement sont des réalités qui apparaissent dans le monde concret sous réserve que leur existence soit une mise à disposition de leur essence.

Ce conditionnement de l'apparaître dans l'ordre du concret, qui laisse toute prérogative à la dimension de l'essence, est en fait attaché à une dynamique de l'être caractéristique.

Mises à part les élucubrations artistiques à propos desquelles nous aurons l'occasion de nous exprimer, ainsi que les expériences scientifiques cherchant à estimer ce qu'une chose pourrait être, la création humaine désigne toujours ce qui est porté à l'existence. C'est dire qu'une chose artificielle parvient à l'existence non seulement suivant une essence donnée, mais que son être ne contient pas en lui-même la dimension de sa propre existence. La dynamique de l'être de l'artefact, bâtie sur la primauté de l'essence, révèle ainsi *une ontologie où l'existence effective demeure extérieure à l'être.*

#### 1.3.5) *Univocité de l'être et de l'existence : une référence pour le corps*

La réalité naturelle, entendue comme terme générique de tout ce qui relève de la vie, présente des dispositions ontologiques fondamentalement distinctes.

Nous avons remarqué que certaines formes du réel naturel, comme les éléments d'un agencement particulier, par exemple des arbres bordant les bords d'une rivière, pouvaient disparaître et passer de l'existence à la non-existence. C'était aussi éventuellement le cas des physionomies du relief dans la mesure où une plaine pouvait succéder à un lac. Nous sommes donc en présence d'un réel qui, selon des conditions et des aspects impossibles à énumérer en totalité, est capable d'adopter des formes nouvelles, d'en éliminer certaines, et de produire dans le

temps et l'espace des choses qui n'avaient jusqu'alors pas de disponibilité à être.

Les combinaisons de la vie étant infinies, la nature encourt des changements nécessairement singuliers vis-à-vis de ce qui est ponctuellement existant.

Est-ce à dire qu'un sapin est foncièrement distinct d'une ronce ou que la boue est incomparable à une terre parsemée de cailloux ?

Nous voulons signaler que la nature peut bien adopter des formes originales, il n'en est pas moins vrai que le domaine de l'apparence ne suffit pas à rendre compte de ce qui constitue en propre la réalité d'une chose naturelle. On comprend que le terrain de notre réflexion s'attache plus au *fondement existentiel* d'une chose naturelle qu'aux aspects formels et matériels de son être. La physionomie et la composition d'un sapin sont en effet étrangères à celles d'une ronce.

Sans entrer dans le détail de leurs constitutions organiques, ces deux éléments présentent des particularités qui les distinguent l'un de l'autre. On peut, dans cette mesure, considérer qu'ils ne sont pas semblables, comme un brin d'herbe pourrait l'être vis-à-vis d'un autre brin d'herbe, et par voie de conséquence, que la disparition de l'un au profit de l'autre sur les bords d'une rivière conduit une succession de choses entièrement distinctes.

Il ne reste ainsi plus qu'un pas à franchir pour conclure que le réel naturel produit des choses qui s'excluent les unes des autres, que celles-ci sont des phénomènes factuels définis, et qu'elles relèvent d'un principe ontologique comparable à celui des objets artificiels.



Ce serait oublier que *l'origine d'une réalité naturelle n'a d'autre fondement que celui de la vie.*

Il n'est nulle nécessité pour la vie de définir ce qui existe. L'essence, qui est une notion intellectuelle, n'a pas de sens au regard du fait qu'une chose soit. Le monde naturel se transforme et se modifie en mettant en jeu les processus élémentaires de sa propre réalité. Les diverses altérations formelles et qualitatives qu'il engendre à partir de lui-même procèdent toutes de son existence effective. Aucune réalité présente dans le monde n'échappe à cette dynamique existentielle de l'être. D'ailleurs, quand bien même nous introduirions la dimension d'une nature réfléchie sur soi, prévenante à l'égard de ce qui doit être porté à l'existence, nous aurions affaire à un monde qui se transforme à partir des données de son existence effective. Il n'y aurait pas d'autre possibilité pour cette nature que de créer des choses conformes aux caractéristiques de la vie.

L'hypothèse d'une nature où rien ne serait fortuit et où tout serait prévu d'avance, ce qui est en soi nettement différent d'un monde où la logique de l'évolution prévaut seulement, ne transgressera jamais l'évidence que les entités naturelles qui la composent perpétuent son être effectif sous des formes différentes. Elles demeurent en cela continûment semblables les unes aux autres, même si leurs formes les distinguent respectivement. C'est ici que réside la dichotomie divisant en profondeur les composants artificiels et ceux naturels. Il n'y a pas à l'égard de ces derniers un rapport de cause à effet entre leur essence et leur existence. Une

chose naturelle est parce qu'elle existe, et elle existe en tant qu'elle est dans le monde. Autrement dit, la dynamique de l'être du monde naturel manifeste une ontologie où *l'être et l'existence sont une seule et même réalité*. Nous disposons de cette manière d'un ordre comparatif proprement utile à la désignation des conditions ontologiques susceptibles de conduire les facultés présentatives du corps au sein des représentations cognitives.

#### 1.4) Les représentations cognitives

##### 1.4.1) *Les représentations corporelles et celles cognitives*

Force nous est de constater que le réel de l'artefact et celui du monde naturel n'engagent pas une même dimension de l'être.

Nous avons d'une part un réel qui est fondamentalement différent de la réalité du corps et d'autre part un réel qui lui est identique. Que cela ne soit pas pour étonner puisque le corps est un élément à part entière de l'ordre de la vie. La question qui se pose alors consiste à savoir si cette parité ontologique influe sur la nature des représentations cognitives du monde ?

Nous avons précédemment remarqué que les représentations cognitives s'édifiaient à partir des représentations somatiques du monde. Elles nécessitent en effet un fondement perceptif du monde qui met en jeu l'existence du corps.

Il est clair que nous n'aurions aucune connaissance du monde, et conjointement aucune image lui correspondant, si la réalité du corps n'était pas existentiellement sollicitée.

Ceci étant, les modalités sensibles du corps d'un individu ne suffisent jamais à la constitution d'une connaissance cognitive. Elles ne permettent pas non plus de distinguer ce qui appartient au domaine de l'artificiel ou du naturel.

Le corps perçoit des choses et des phénomènes du simple fait que son existence effective le met en position d'appréhender le monde. C'est d'ailleurs le caractère immédiat de cette connaissance qui le dispose à émettre des représentations présentatives du réel. Lorsqu'un individu expérimente le phénomène du vent, il perçoit quelque chose du monde dont il a une représentation du fait d'appréhender cette réalité qui se présente à lui. Sa cognition utilise ensuite les données de cette connaissance en proposant une image organisée et significative du vent.

Il nous faut néanmoins remarquer qu'une représentation cognitive peut elle aussi être une présentation de la réalité qu'elle signifie. La cognition a en effet pour principe d'élaborer des connaissances stables, c'est-à-dire capables de résister aux diverses fluctuations du réel. Si tel n'était pas le cas, il suffirait que le vent que nous percevons change de direction ou de force, pour que nous soyons dans l'obligation de réévaluer sans cesse la représentation que nous avons du vent en général. Cela n'empêche pas que nous restons tributaires des variations du réel ; mais la pensée procède de telle

manière que la connaissance d'une chose persiste à travers les innombrables représentations que son existence peut susciter.

C'est seulement à partir de ce mode générique de la cognition que nous avons une idée immédiate de ce qu'est le vent, quel que soit le contact physique qui nous lie à ce phénomène, comme nous avons une idée de ce qu'est la pluie.

#### 1.4.2) *Spécificité cognitive et contexte existentiel*

Bien entendu, les représentations cognitives ne manifestent pas toujours dans leur déploiement cet aspect présentatif. La cognition est productrice de sens et génère des *contenus propositionnels* qui lui sont propres. Raison pour laquelle à une même réalité correspondent des représentations originales, répondant aux données culturelles de leur contexte d'émission, et variables selon les individus. Nous n'entrerons pas dans la problématique des mentalités qui ne relève pas du cadre de notre étude, mais il est indéniable que la représentation cognitive du vent diffère suivant le milieu existentiel des individus.

Un Attikamec vivant dans l'intérieur des terres de la région du lac St Jean n'aura pas la même représentation du vent qu'un individu confronté à l'environnement du désert.

L'un et l'autre appréhendent certes une même réalité, le vent, mais n'en perçoivent pas des caractéristiques identiques, comme les conditions de sa venue, la façon dont celui-ci perdure et amène des

changements climatiques, ou encore le bruit qu'il émet en passant à travers la forêt plutôt qu'en glissant au sommet des dunes. Tout cela entraîne une production d'images relatives au contexte existentiel de chacun. Il est notable, par exemple, que l'Attikamec développe un registre représentatif du vent la plupart du temps associé au phénomène de la pluie, dans la mesure où le passage du vent d'Est en Ouest annonce la venue des nuages amenant la pluie au-dessus de son territoire.

Il nous importe, pour le moment, de remarquer que la représentation cognitive de cet individu n'est plus une représentation immédiate du vent, mais devient à titre de contenu propositionnel une représentation culturelle de cette réalité.

Nous en voulons pour preuve que rien dans l'ordre du perceptif ne garantit à lui seul un effet attendu. En tout état de cause, l'image d'un vent qui amène la pluie est une projection à part entière de ce qui peut ou doit advenir en réalité, et demande de convenir d'un signe qui représente mentalement la venue prochaine de ce qui est escompté.

*La cognition semble, en conséquence, déployer des représentations culturelles qui ne sont jamais distantes du processus de ses représentations.*

Qu'est-ce qui dans ces conditions nous autorise à distinguer une représentation culturelle présentative d'une représentation culturelle proprement représentative ?

### 1.4.3) *Principe relationnel des composants du réel*

Nous avons avancé que la cognition exprime des significations relatives au contexte existentiel de l'individu. Il nous faut préciser que la notion de contexte demande non seulement de tenir compte de la nature de sa réalité, mais aussi et surtout du *principe relationnel* des choses qui le compose.

Quand bien même nous aurions affaire à un milieu combiné de choses disparates, telles qu'un édifice en béton au centre d'un parc jonché de fleurs et de plantes grasses, il serait inopportun de désigner cet environnement de manière globale, c'est-à-dire en lui assignant un terme général quelconque. Le béton fait partie d'un certain registre de la réalité, l'artificiel, et le parc de verdure d'une dimension naturelle du réel.

Est-ce à dire qu'il nous faut répertorier tout ce qui compose un milieu donné pour nous prononcer à son sujet ?

La tâche serait non seulement ardue mais vraisemblablement inutile. Lorsqu'on parle de contexte, il est entendu que nous observons un ensemble de choses qui d'une façon ou d'une autre partagent une raison d'être. Nous ne prétendons pas qu'elles entretiennent les unes envers autres des rapports essentiels et indéfectibles, mais elles sont les éléments constitutifs d'un tout auquel elles donnent corps. À ce titre, l'édifice en béton et le parc de verdure constituent ce que l'on appelle un environnement urbain complexe.

Nous observons cependant que ces choses éclectiques composent une réalité qui appartient au monde urbain. Il est difficile en effet de trouver du béton à l'état de nature ; tout autant que des parterres de fleurs judicieusement agrémentés de plantes rares qui forment des figures colorées parfaitement symétriques.

Sans porter de jugement sur ces effets de goût, on conviendra qu'il s'agit d'un réel offrant peu de commune mesure avec celui d'un monde expressément naturel.

Ce qui nous porte à penser que le contexte existentiel d'un individu évoluant dans cet ensemble composite, ne peut être désigné comme appartenant au monde naturel ; bien que ce dernier se trouve dans un parc et qu'il se déplace au milieu de choses spécifiques à la nature.

Il n'y a en effet une différence fondamentale entre un arbre situé à une place précise dans un parc et un arbre existant dans une forêt sans limite connue.

Non pas que ces deux arbres soient ontologiquement distincts, puisque ce sont deux choses semblables de par leur constitution, mais ils n'engagent pas une même réalité environnementale.

Nous assumons, à cet égard, que *la réalité d'un contexte existentiel renvoie nécessairement au principe relationnel qui explique la raison d'être de ses composants*. Dans le cas qui nous occupe, le principe relationnel rend compte de l'ordonnance des choses naturelles aux données du monde urbain.

#### 1.4.4) *Le contexte existentiel comme contexte des représentations*

Il va sans dire que les représentations cognitives d'un individu sont tributaires d'un tel principe. C'est ce qui par ailleurs définit le caractère culturel des images de la pensée.

Lorsqu'un sujet produit la représentation d'un sapin, il organise la représentation de l'arbre qu'il perçoit conjointement à l'ensemble des choses qui sont à ses alentours. Nous excluons le cas de figure d'une image exclusive de l'arbre, puisque dans la pratique de la connaissance du monde il est de fait que nous percevons plusieurs choses à la fois. Ce pourrait être, sans doute, une référence pour une réflexion sur un point phénoménologique précis, mais qui à titre de détail particulier, est un fait isolé du connaître en général.

Dans la mesure où notre sujet se trouve en présence d'un sapin situé dans un parc, il se représentera cette réalité vis-à-vis des données de l'environnement de cet arbre. Si le sapin orne les berges d'une mare, force lui est de le représenter en fonction de ces berges ; et si le sapin donne de l'ombre à un des murs de l'édifice en béton au pied duquel est agencé un banc à l'intention des flâneurs, de même représentera-t-il cet arbre tel qu'il se présente à lui, c'est-à-dire au-devant d'un mur de béton.

Toutes les relations existentielles appartenant à la réalité du sapin seront par lui enregistrées, et le résultat de son organisation cognitive comprendra l'ensemble des données réelles du parc. Le contexte de sa représentation est ainsi corollaire à son environnement existentiel.



Or, à tout le moins, le contexte existentiel d'un parc appartient au monde urbain et contient un ensemble de données culturelles qui lui sont propres.

Nous faisons référence ici aux diverses et innombrables particularités qui entourent la réalité proprement dite du parc. On peut se rendre à un parc en marchant sur un trottoir en bitume, en utilisant un moyen de transport quelconque qui induit d'autres modalités spécifiques à un tel monde, comme un ticket pour les transports publics ou un permis de conduire pour une voiture. La liste serait exhaustive et n'apporterait pas plus de crédit à notre idée si nous poursuivions indéfiniment.

Qu'est-ce que tout cela au demeurant nous suggère ?

Rien d'autre que de constater qu'il n'y a pas de raison d'être à un parc sans un principe relationnel propre à un système de civilisation donné, pas plus qu'il n'y a de raison d'être à un sapin au pied d'un mur en béton, sans un principe relationnel qui rend compte du fait de sa réalité.

Il est difficile d'imaginer, dans ces conditions, que la représentation de notre sujet ne soit pas le produit de ce contexte artificiel du monde. Nous suggérons en cela que sa représentation est indubitablement tributaire des données cognitives de ce monde ; même si sa représentation somatique du sapin est identique à celle qu'il aurait dans un monde essentiellement naturel.

Nous ne faisons aucune distinction entre l'une et l'autre ; de même que nous n'en établissons aucune au sujet de celles que la cognition peut produire lorsqu'elle ne fait intervenir qu'une appréhension en

acte du réel. Ces représentations génériques, comme les représentations somatiques, relèvent du mode présentatif quel que soit le monde à l'intérieur duquel elles sont produites.

Ce qui nous occupe ici c'est la dimension culturelle de la représentation de l'arbre. Nous avons déjà constaté que les choses du monde de l'artefact sont bâties sur la considération de leur essence. C'est aussi le principe de notre connaissance : pour qu'une chose soit connue il faut qu'elle soit définie. En d'autres mots, nous ne pouvons nous prononcer à l'égard de sa réalité sans la considérer *en ce qu'elle est*. Son essence est ainsi invariablement ce qui prime dans la désignation de son être.

Or s'en remettre à la dimension de l'essence, induit que nous ne nous représentons jamais les choses du simple fait *qu'elles sont*. La connaissance de leur réalité demeure étrangère à la simple considération de leur existence, et nous laisse dans un registre où la représentation d'une chose reste attachée à la représentation essentielle de son être. Il nous faut, par voie de conséquence, nous en tenir à une représentation représentative de son existence effective.

Ce qui est moins une occasion pour souligner le caractère incomplet de notre connaissance, que d'observer la manière dont nos représentations cognitives sont intrinsèquement liées à un ensemble de significations contextuelles.

L'arbre du parc, par exemple, est une chose qui donne de l'ombre sur un mur en béton. Que cette chose soit brun foncé à sa base puis verte en sa partie supérieure, avec une multitude de détails

complémentaires, tels que des bourgeons ou des fruits saisonniers au bout de ses branches, n'enlève rien au fait que cet arbre fait partie d'un contexte qui détermine les conditions de son existence. Il demeure sur les berges d'une mare artificielle où évoluent des canards, ou au pied d'un des murs de l'édifice en béton, et à ce titre, contient un ensemble de significations propres à cet environnement artificiel.

Quelle que soit la façon dont nous nous le représentons, et quel que soit le nombre de représentations que nous lui assignons, notre cognition émettra des contenus propositionnels relatifs au monde de l'artefact. Ce qui ne veut pas dire que nous ne pouvons nous contenter du simple fait que cette chose soit ; mais dès lors que nous voulons générer des significations à son sujet, il n'est d'autre moyen dont nous disposions que de nous référer à un contexte où la désignation de l'être reste réfractaire à ce qui relève simplement de l'existant.

En quoi cela influe-t-il sur la nature de nos représentations ?

Elles sont la conséquence logique d'un monde où la cognition s'active pour élaborer l'image de ce qu'une chose est. Ce n'est d'ailleurs guère étonnant puisque ce monde préfigure lui-même l'existence des choses. La conséquence majeure de ce procédé ontologique n'est toutefois pas des moindres ; puisque les significations imagées de ce monde demeurent des représentations essentielles du réel.

Faut-il supposer que la cognition n'est jamais en mesure de concevoir une image existentielle du monde ?

Assurément les choses existent et l'esprit les représente en tant qu'elles existent, mais le connaître demeure, comme marque sans doute de notre originalité culturelle, inexorablement attaché à une représentation représentative de l'être.

C'est ainsi du reste, que sans nous en apercevoir nous nous sommes représenté l'être de l'arbre du parc.

Lorsqu'un Cree de la Baie-James se représente la réalité d'un sapin, il est lui aussi confronté aux données de son contexte d'existence. Les arbres de cette région sont d'une grandeur relativement basse et plus l'on monte vers la région du Poste de la Baleine, plus les arbres diminuent en taille pour finalement disparaître de la surface du sol. L'étendue des glaces n'étant nullement propice à l'émergence des grandes forêts.

Cette expérience de l'absence des arbres est d'ailleurs possible à partir de la région de Waskaganish où l'eau océane forme en période d'hiver, très longue à ce degré de latitude, un immense territoire glacé qui ne laisse subsister que de faibles pousses aux abords des rivages. La seule exception à cette physionomie du désert blanc étant la présence de petites îles éparses sur lesquelles il est toujours possible d'observer des amas de buissons d'où surgit quelquefois un bouquet d'arbres malingres.

On ne les trouve toutefois qu'aux endroits précis des estuaires de quatre rivières, à une distance limitée des rivages, et seulement à l'intérieur de ce périmètre restreint.

Le sapin est par conséquent pour le Cree une réalité observable sous certaines conditions. Il lui faut soit demeurer aux abords des

rivages, soit se rendre au milieu des terres de chasse. Il est ainsi confronté à un environnement où le sapin est en permanence associé à la dimension de la terre. Nous remarquons en effet, que l'expérience de sa présence est possible suivant deux cas de figures : sur les bords de la Baie-James et à l'intérieur des terres qui la plupart du temps demandent de se déplacer entre les bras de terre qui délimitent la forme des lacs. Le plus difficile dans le territoire de Waskaganish étant de trouver un parcours adéquat entre les centaines de lacs qui sillonnent la forêt.

Faut-il en conclure que la représentation du sapin dépend de la représentation générale du territoire ? Il est à croire que la représentation de cet arbre ne peut se comprendre en dehors du contexte général de son existence concrète. Il convient toutefois d'apporter un élément de réflexion supplémentaire, quelque peu adjacente à la problématique de l'arbre, mais qui lui reste liée en ce que l'arbre, au demeurant associé au territoire de chasse et ses pratiques, et qui peut être aussi pour le Cree lié à la réalité d'un esprit, ne se conçoit pas finalement en dehors de la réalité de la terre et du monde.

Étant associée à la chasse, qui se pratique la plupart du temps en période de jour, la représentation de l'arbre, avec son bagage de croyances qui sont autant d'occasion de représentations culturelles diverses, et que nous étudierons en deuxième partie pour d'autres nations plus en détail, induit un contexte général du représenter : celui du fonctionnement du monde.

Il est en effet évident que la représentation de l'arbre liée à celle du territoire de chasse, demande que le Cree conduise dans cette représentation des données de la réalité du monde à partir desquelles l'existence de l'arbre se déploie. Ainsi du soleil, qui permet de chasser à la clarté, mais aussi de la lune, qui lorsqu'elle est pleine permet de pêcher le poisson, et de toutes autres sortes de composants. On peut se demander alors ce qu'il en est de la représentation de l'arbre elle-même : est-elle une représentation qui déploie une réelle signification culturelle, ou bien nécessite-t-elle l'intervention de diverses données qui lui octroient un déploiement significatif ? Il ne semble pas que l'association de tel arbre à un esprit, ou encore à la capture du gibier pour se nourrir, émerge uniquement à partir de la considération effective de l'arbre lui-même.

En fait, la considération du soleil et de la lune, comme aussi bien celle du vent pour l'appréhension de la voie des défunts, de la pluie et la manière dont elle se maintient dans les branches pour les prévisions climatiques, présentent et permanentent dans la représentation de l'arbre, engage le champ représentatif d'un ensemble de choses avec lesquelles le Cree n'est pas en contact continu.

Le soleil, par exemple, n'est pas toujours présent dans le ciel. Pourtant le Cree sait qu'il revient tous les matins, et c'est ce qui lui permet du reste de prévoir ses départs pour la chasse. Autrement dit, il déploie un champ représentatif de choses qui ne sont pas présentes dans son monde au moment où il les considère, et qui

somme toute, demeurent liées à sa représentation de l'arbre. Dans cette voie, il est aisé de constater que la dynamique représentative du monde de l'artefact, celle par laquelle nous nous représentons des réalités indépendantes de nous, comme la venue prochaine d'un autobus, d'une pièce de théâtre dans un lieu que nous ne connaissons pas, et que nous aurions facilement tendance à désigner comme étrangères au processus présentatif, semble en fait aussi en oeuvre dans le monde naturel.

Le simple fait d'assigner à la réalité de l'arbre une représentation du déplacement du soleil dans le ciel, et de convenir de son ordre de succession avec la nuit, est suggestif d'un processus de la représentation où le présentatif n'est plus seul en oeuvre.

A fortiori cela s'applique-t-il aux représentations attenantes aux diverses croyances et mythologies sur les défunts.

Comment, en effet, le Cree pourrait-il se prévaloir des messages provenant d'un défunt, et ce à travers l'expérience de la réalité des arbres de la forêt, s'il n'incluait pas ce registre de la signification sacrée dans le processus du représenter ?

Aussi, nous tenons à éclairer notre affirmation sur la disposition de notre civilisation à produire des représentations essentielles du réel, par cette dynamique significative de l'arbre pour le Cree ; en ce que non seulement elle relativise les propensions de la culture primitive à produire des significations sous un mode présentatif, mais nous conduit aussi au problème du rapport entre la sensation et le représenter.

Non pas que ceci suffirait à expliquer cela, mais en raison de ce fait que la sensation du réel expérimentée dans un mode composé de choses qui existent par elles-mêmes, et qui à proprement parlé sont vivantes, nous demande d'observer comment celle-ci conduit des représentations culturelles, et sous quelles conditions ces représentations sont liées au mode présentatif.

C'est pourquoi il nous incombe de préciser certains points en nous enquérant du rapport entre la perception et l'émergence des significations.

#### 1.4.5) *Perception et signification : l'enquête de Bouveresse*

##### 1.4.5.a) *La perception conceptuelle*

Dans Langage, perception et réalité, Bouveresse se penche sur les travaux d'Helmholtz afin de répondre sur la nature des représentations concernant les objets immédiats de la sensation.

Il note que l'idée développée par Helmholtz, selon laquelle l'objet immédiat de la perception est effectivement donné par la sensation, mais la perception ne peut pas pour autant être entendue comme une appréhension directe des objets eux-mêmes, offre quelque intérêt philosophique.

Elle est le terme d'un raisonnement qui associe toutes les perceptions à des modalités représentatives mentales, dans la



mesure où percevoir une chose consiste toujours à se faire une idée de la chose perçue d'après une représentation produite dans l'esprit.

Cette représentation étant la marque d'une conceptualisation de l'objet qui inclut une infinité d'observations singulières et d'intuitions qui peuvent en être dérivées.

En fait, cela suppose que la représentation d'un objet ne correspond jamais à la nature d'une intuition unique dans laquelle serait donné l'objet lui-même. Raison pour laquelle il est vain d'invoquer la présence d'images directes des objets dans l'œil ou dans le cerveau.

Les remarques de Dretske pourraient apporter quelque éclaircissement à cette réduction ; notamment parce qu'il est indéniable qu'en dépit de la difficulté à trouver des exemples de vision de choses sans croyance, la relativité de la perception semble expressément concerner l'aspect épistémique de la vision.

“Car l'objectivité et le caractère public de ce monde résident dans le fait que nous pouvons tous, *indépendamment* de notre arrière-plan conceptuel, de nos talents associatifs, de notre capacité inférentielle ou de notre expérience passée, *voir* les mêmes objets et événements...”

(Dretske and his Critics, p 184-185, *In Langage, perception et réalité*, Tome 1, p 85)

Nous remarquons pour notre part, que la représentation d'une chose résultant d'un ensemble d'images intuitives, se réfère nécessairement au contexte d'existence de cette chose, c'est-à-dire à un ensemble de données qui déterminent son expérience concrète, et à partir desquelles nous nous représentons sa réalité. Cela nous enseigne, d'une part, que toutes les images intuitives particulières qui composent la représentation de l'objet correspondent aux agrégats des sensations que suscite en nous cet objet ; c'est aussi pour cette raison qu'Helmholtz invoquera l'existence des "images mémorielles" de toutes les sensations que nous associons à l'objet, et susceptibles d'en rendre compte quelle que soit la nouveauté de son expérience, et d'autre part, que l'ordonnance ou la prédiction des sensations selon lesquelles l'objet se manifeste à nous, concernent les propriétés réelles de la chose en question.

C'est par conséquent la dimension concrète et contextuelle de l'objet qui demeure à l'origine de l'agencement "conceptuel" de la sensation que nous en avons, et qui dans un même temps, répond du critère de "la réalité" de sa représentation.

En tout état de cause, l'orientation de la vision vers l'objet demeure, en dépit de tout ce qui gouverne la perception, la seule à être à même de nous enseigner ce qu'il en est en réalité du monde environnant.

"La perception sensible fournit bien en fin de compte directement ou indirectement le matériau de tout savoir humain, ou en tout cas

au moins l'impulsion qui provoque le déploiement de n'importe quelle capacité innée de l'esprit humain. Elle fournit le fondement de toute activité de l'homme *relativement au monde extérieur...*"

(Helmhotz, Die neueren Fortschritte p 54, *In* Langage, perception et réalité, Tome 1, p 92)

En outre, cela nous instruit aussi sur la manière dont nos représentations des choses présentent un caractère de vérité.

À partir du moment où les images des objets sont produites dans la pensée suivant la réalité des conditions de sensations, ce sont les conditions réelles de notre appréhension des choses du monde extérieur qui sont représentées par notre faculté de penser. Il n'y a jamais d'autre alternative pour nos représentations que d'être "les images de la consécution temporelle régulière des événements naturels".(ibid, p 244)

En d'autres termes, les représentations perceptives sont non seulement garanties de toujours correspondre à la réalité des choses du monde, elles sont aussi assurées que les raisonnements inductifs inconscients intervenant dans leur élaboration, à savoir ceux par lesquels sont associées les différentes images intuitives de leur réalité, répondent aux données contextuelles de la sensation.

Ce qui ne veut pas dire que les représentations de la perception sont nécessairement inconscientes ; la connaissance du monde comprend bien entendu la contribution d'inférences rationnelles conscientes, mais plutôt que la perception inductive d'une chose

renvoie toujours au contexte général de la perception de cette chose.

C'est l'idée que la perception est interprétative tout en demeurant liée au contexte, défendue par Khun.

“...ce qu'un homme voit dépend à la fois de ce qu'il regarde et de ce que son expérience visuelle-conceptuelle antérieure lui a appris à voir.”

(Khun, The structure of Scientific Révolution, p 241, *In* Langage, perception et réalité, Tome 1, p 254)

#### 1.4.5.b) *Jugements perceptifs et propositions cognitives*

Il ne faut pas pour autant croire qu'Helmholtz, et c'est la raison de l'intérêt que nous lui portons, distingue la sensation de la perception au sens où la sensation serait dépendante des effets de la stimulation sensorielle, tandis que la perception serait un mécanisme mental inférentiel de stimulations possibles ou probables.

Les jugements perceptifs qui nous procurent la connaissance sont, pour lui, des inférences sur la réalité des choses du monde qui sont perçues directement, c'est-à-dire seulement au moment où celles-ci sont perçues.

Il n'y a pas de dichotomie entre l'observation et la perception dans la mesure où le processus perceptif est précisément indissociable de l'observation pure.

Nous nous accordons à cette idée pour autant qu'elle légitime à la fois le caractère présentatif des représentations somatiques et celles de la cognition.

C'est ainsi, du reste, que nous avons admis une faculté de la cognition à fonctionner présentativement sous mode générique.

L'esprit n'est pas une entité que nous dissociions du corps.

Il demeure foncièrement attaché à la réalité effective de toutes nos facultés sensibles ; et il est par conséquent conduit comme aussi bien activé par cette dimension incontournable de la réalité humaine.

Bouveresse reconnaîtra sur ce point une qualité majeure de la pensée d'Helmholtz.

“Aussi Helmholtz admet-il sans difficulté que ce qui justifie l'utilisation de l'expression “inférence inconsciente” est beaucoup plus une analogie entre les résultats de deux espèces d'inférences qu'une analogie, beaucoup plus contestable et effectivement contestée par certains, que l'on pourrait souhaiter établir entre les activités psychiques qui y sont impliquées.”

(Langage, perception et réalité, Tome 1, p 259)

Quoi qu'il en soit des innombrables positions sur l'autonomie de la cognition et de ses modalités de connaissance, nous nous

contenterons d'avancer que la cognition est sans aucun doute une particularité distincte du connaître, mais il n'est pas pour autant absurde d'attribuer au fondement de son activité la dimension des modes de la sensibilité.

En termes de représentation cela induit deux choses.

Les représentations sensibles s'inscrivent dans les fonctionnements cognitifs, et la représentation d'une chose particulière proposée par la cognition à toujours affaire à l'ensemble des circonstances de son appréhension.

Ces circonstances comprennent bien entendu nos dispositions respectives à l'endroit de sa réalité, et les choses auxquelles elle se trouve liée qui définissent en somme le contexte général de sa perception.

Il va de soi que ce contexte circonscrit aussi le registre de sa signification puisqu'il rend compte de son existence dans un milieu donné.

#### 1.4.5.c) *L'apprentissage des significations*

En ce qui concerne l'aspect interprétatif des significations conduites par la perception, il semble de bon augure de prétendre qu'elles dépendent du sujet percevant.

Si percevoir veut dire signifier selon son propre point de vue, il est indéniable que nos représentations n'ont pas un statut d'objectivité, puisqu'elles ne traduisent jamais ce qui est seulement vu.

Bouveresse évoque deux manières possibles d'aborder le problème. La première, qui est celle de Köhler dans Gestalt Psychology, consiste à dire que les formes visuelles constituent l'étape préalable à l'entrée des significations dans le monde sensible ; par contre les unités mentales signifiantes ou symboliques, existent en tant que telles avant que la signification ne leur soit apportée.

Ce qui tend à montrer qu'aucune forme du réel ne peut être distinguée par la signification, si celle-ci n'est pas appliquée à ce qui est d'abord visuellement distingué.

L'organisation "naturelle" de la signification, s'oppose ainsi à l'idée que l'objet d'une expérience visuelle appartient au seul domaine de la signification mentale ; qui rend compte de ce qui est perçu, sans que l'objet visuel, en tant que tel, soit à proprement parler vu.

En outre, en séparant le matériel sensoriel des significations, cette organisation "naturelle", suppose que la représentation des objets est en fait logiquement le produit d'un apprentissage de la signification.

C'est ce qui amènera Köhler à déclarer :

"La signification transforme les sensations en choses".

(Gestalt Psychology, p 64, *In* Langage, perception et réalité, Tome 1, p 344)

En concevant, sans autre ambiguïté, que seule la signification constante apprise par des observations répétées est à même de

produire des représentations des choses vues en dépit de leurs changements de propriétés.

Nous voyons en fait le réel perçu à travers la réalité de nos significations.\*

Comme quoi, l'appareil significatif induit du sens sous la condition que le sujet entretienne une relation existentielle concrète avec l'objet de la représentation.

“Un homme d'il y a mille ans qui aurait vu le dessin d'une locomotive aurait, semble-t-il, très bien pu voir réellement l'objet sans avoir la moindre idée du genre d'objet dont il s'agit et de l'usage dont on en fait.”

(Bouveresse, Langage, perception et réalité, Tome 1, p 347)

Ce qui nous amène à constater que la représentation significative d'une chose renvoie nécessairement au contexte général de sa perception ; car voir quelque chose comme un objet demande aussi que nous puissions le distinguer des objets qui l'entourent ; et que nous soyons en mesure de les investir chacun d'une signification.

\* Le processus selon lequel la signification appliquerait des constances diverses à l'encontre de ce que précisément l'expérience visuelle pure ne fournit pas, nous semble problématique. Nous nous permettons cependant de ne pas débattre sur ce point, car l'idée qui nous intéresse dans cette théorie de la représentation, consiste pour l'essentiel à remarquer que la forme visuelle d'une chose n'existe pas dans la signification. En effet, si c'est à partir de la vision des formes particulières d'une chose que la signification investit la représentation d'une forme générale, l'image mentale n'est possible qu'au regard de l'existence effective des différentes parties concrètes de la chose.



Chacune de ces formes du monde jouant sur le plan de la représentation, un rôle identique à celui des formes particulières pour une forme générale.

De fait, il n'y aurait aucun sens à se demander ce qu'est cette chose au bord de la rivière, autour de laquelle il y a des bosquets de ronces entassés sous de la neige, si la signification de ce que nous cherchons à identifier ne dépendait pas de la perception effective de ces différents éléments. Il nous faut indubitablement nous en tenir à ce contexte de la signification, induit par la perception générale de tous ces éléments.

“...il est évident que la question n'a de sens que parce qu'elle est posée dans un contexte précis, celui dans lequel nous cherchons à identifier un objet pour l'instant indéterminé dans un environnement qui comporte un nombre suffisant d'objets que nous connaissons et par rapport auxquels nous le situons.”

(ibid, p 347)

Si tel n'était pas le cas, on se demande ce qu'il en serait de la perception et de son rapport aux entités signifiantes. Celle-ci n'aurait d'autre attribut que de rendre compte de ce qui est déjà mentalement préfiguré.

Or c'est précisément cet état de la représentation que Köhler entend ignorer ; et nous relevons au terme de son raisonnement deux indices pour la question qui nous occupe. D'une part, la perception dépend de la sensation effective d'une chose, puisque la

perception d'une chose est significative d'une chose réellement perçue dans son contexte. Il n'y a à ce stade d'analyse aucune difficulté pour dire que nous percevons ce que nous sentons.

D'autre part, le processus de la représentation reste lié à l'apprentissage des significations par observations répétées, et revient à la façon dont le sujet applique en définitive des significations aux choses du monde. En tout et pour tout, la subjectivité d'une représentation semble donc circonscrite aux prérogatives de l'interprétation, c'est-à-dire aux seules dispositions de l'individu à organiser la signification de ce qu'il voit. Ce qui, sans autre détour, demande de s'interroger sur la nature de ce qui est vu par le sujet de la cognition lui-même.

### 1.5) Le sujet cognitif

#### 1.5.1) *La vision et la dimension du sujet : réflexions sur Wittgenstein*

Nous proposons que la critique de Wittgenstein dans : Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie, de l'idée que nous percevons en premier lieu des formes auxquelles nous ajoutons ensuite des significations, constitue la seconde approche possible mais non exhaustive du statut subjectif des représentations. Selon cette analyse de la représentation, nous voyons en effet non pas des choses mais des significations.

Précisons, que lorsqu'on perçoit une chose nous ne pouvons pas dire que nous l'appréhendons de telle ou telle façon avec en plus certaines significations, mais nous la percevons au contraire avec sa signification.

Le statut de la subjectivité n'est pas, en conséquence, lié à la réalité de ce que l'on voit, il dépend d'un principe de la signification qui ne fait résolument pas parti du genre de chose que l'on "voit". On observera que cette position aborde et traite la représentation de manière exclusive, puisque la question de la signification se superpose toujours à la perception effective de la chose. Or, il nous paraît évident que c'est par rapport à un contexte que ce que nous voyons concerne une signification. Nous ne prétendons pas qu'il faille prendre fait de la vision directe des formes et des organisations du réel. La subjectivité du sujet est un domaine qui dépasse le simple cadre des sensations du champ visuel. Mais il est légitime de convenir qu'un sujet dispose d'un nombre indéfinissable de significations pour une chose perçue à l'intérieur d'un contexte donné. Il est probable, à cet égard, qu'une représentation émise dans un contexte naturel, n'induera pas le même registre de signification qu'une représentation inscrite dans le monde artificiel.

Il est vrai, cependant, que nous ne nous référons pas ici à la seule dimension privée du sujet. Ce qui est moins une façon d'éluder le problème que de remarquer l'importance de cette idée, car s'il en était autrement, il nous faudrait soutenir qu'un sujet dispose invariablement du même registre de représentations subjectives

vis-à-vis d'une chose particulière ; et ce, quel que soit le contexte d'existence de la chose.

À l'encontre des préceptes logiques de l'interprétation subjective, force nous est de souligner que chacun de nous est susceptible d'émettre des significations personnelles, essentiellement en raison du fait que c'est par la façon dont la chose se présente à nous que nous en proposons une signification originale. Non seulement la perception suggère que la représentation d'une chose est significative des choses qui l'entourent, mais la subjectivité d'une représentation dépend aussi du contexte de sa signification. C'est ainsi que la représentation d'un lapin peut être différemment subjective, selon qu'il traverse le bitume d'une route balisée ou qu'il s'échappe à travers les broussailles d'une forêt sans limites connue. Nous n'avons pas cependant résolu le problème du voir qui est toujours associé à une certaine signification.

#### 1.5.2) *La vision : une expérience privée ?*

La physiologie est pour Wittgenstein une théorie dont il faut se départir en raison de sa peu de pertinence à nous enseigner le fondement de ce qui est en question.

“L'explication physiologique est d'abord apparemment une aide, mais elle se révèle ensuite comme simple catalyseur des pensées. Je

ne l'introduis que pour m'en débarrasser à nouveau immédiatement."

(Bermerkungen über die Philosophie der Psychologie, BPP1, § 1012, *In* Langage, perception et réalité, p 359)

Un des problèmes que la physiologie laisse de côté pour Wittgenstein est celui de savoir comment de l'image rétinienne d'un arbre penché que nous avons en penchant la tête, nous nous représentons l'arbre comme vertical.

En d'autres termes, elle ne rend pas compte de ce qui a du être ajouté à l'expérience immédiate pour que nous puissions voir ce que nous voyons.

Cette tendance à l'explication laisse, on en conviendra, tout intérêt au processus de signification des images perceptives, pour délaisser celui de la dimension contextuelle de la perception. Il en est de même pour son approche de la dynamique des significations qui se dilue facilement dans les méandres de la signification subjective.

Notre intention n'est pas d'ignorer le bien-fondé d'une telle enquête, mais nous suggérons que l'image d'une réalité projetée sur la surface de la rétine, et celle d'une chose qui peut légitimement être désignée comme réellement vue, ne renvoient pas à un seul questionnement. De fait, l'image de l'arbre penché que l'on voit vertical se rapporte à la signification de la perception, alors que la description de cette image concerne plus exactement l'intervention de la pensée qui exprime ce qui est vu. En ce sens, c'est elle qui le conçoit comme tel : l'arbre penché qui est...

S'enquérant de la difficulté qui entoure la communication du :  
"voir ceci comme cela", Wittgenstein avance :

"...alors je l'informe de quelque chose qui est à bien des égards analogue à la communication d'une perception visuelle, mais également à celle d'une conception, ou d'une interprétation, ou d'une comparaison, ou d'un savoir."

(Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie, BPP2, § 378,  
*In* *ibid*, Tome 1, p 363)

Il semble ainsi que l'exercice de la pensée, conjoint à l'emploi des mots, soit au centre des interrogations de Wittgenstein sur la dimension interprétative et subjective des représentations ; bien plus qu'un simple processus inhérent à la représentation visuelle elle-même.

Ce n'est pas dire que la représentation visuelle soit du coup exempte de problèmes, puisque se représenter l'arbre vertical suppose un sujet qui conçoit, mais nous suggérons que les termes du questionnement de Wittgenstein circonscrivent l'acte représentatif à l'intérieur d'une forme personnelle de la subjectivité. Car, dans cette voie de compréhension des rapports de la perception et de la signification, l'interrogation qui demeure fondamentale est : en raison de quoi puis-je dire que je vois aussi ce que je décris ?

Raison pour laquelle nous avons mis l'accent sur l'importance de la notion de contexte. Elle ne résout pas l'analyse de Wittgenstein,

mais elle a au moins le bénéfice de positionner son propos dans le registre qui est le sien, à savoir celui exclusif de la signification personnelle de la vision. Entendu que pour Wittgenstein ce n'est jamais dans le "voir comme..." l'image visuelle qui change, mais toujours une "façon de voir" solipsiste.

Disons, pour schématiser, que la vision de l'aspect d'une chose relève de la nature conjointe d'une pensée et d'un voir problématique ; puisque le voir est en pareil cas la pensée devenue vision, dans la mesure où l'interprétation appartient à l'expérience privée du sujet qui en parle.

"C'est comme si l'interprétation devait en quelque sorte être absorbée complètement et disparaître purement et simplement de la vision, pour qu'il s'agisse bien d'un voir authentique et, en même temps, y rester présente sous une forme que l'on peut reconnaître, pour qu'il s'agisse bien d'un voir comme ceci ou comme cela."

(Bouveresse, *Langage, perception et réalité*, p 369)

#### 1.4.3) *Primauté du contexte pour une approche du sujet*

La notion de contexte de la perception nous semble ainsi, à plus d'un titre, fondamentale pour ce qui regarde nos deux approches théoriques de la représentation.

Nous avons remarqué en effet que pour s'opposer sur un point en un sens central, celui de l'ordonnance des significations sur la

perception des formes des choses, Köhler et Wittgenstein limitent leur analyse de la représentation au rapport entre la sensation, comprise dans l'acte de vision, et la pensée qui en propose des significations. Leurs recherches concèdent de façon commune à la réalité du sujet connaissant, la primeur de nous instruire sur le statut de ses représentations.

C'est en quelque manière, réduire la nature d'une représentation à son processus de signification. Ils laissent ainsi de côté l'éventualité qu'une représentation puisse dépendre de son contexte d'émission, et que la question de sa nature ne soit pas centrée seulement sur sa subjectivité.

Quel que soit le type d'inférence que l'on évoque, celui des procédés mentaux de signification, ou celui d'une pensée qui désigne dans le théâtre de son intériorité le réel qu'elle voit, la réalité perçue demeure toujours, nous l'avons vu, un objet conjoncturel de perception, et par voie de conséquence, un objet conjoncturel de signification.

Le statut de l'objectivité n'est ainsi jamais en mesure de rendre compte de ce qui fait la particularité d'une signification ; entendu que cette particularité comprend aussi le fait qu'elle soit de l'ordre d'une présentation de la réalité qu'elle signifie, plutôt que celui d'une simple représentation.

Nous n'ignorons pas que les vues de Köhler sont attachées au problème de l'inscription des matériaux perceptifs au sein même des opérations des fonctions mentales ; de sorte que ceux-ci pourraient très bien être par nature indissociables. Les éléments



essentiels de la perception étant possiblement internes aux opérations de la cognition.

Pas plus que nous ignorons la lucidité de Wittgenstein à l'égard de la différence qui existe entre le fait de voir et celui de "voir comme...".

"Wittgenstein note qu'il arrive réellement dans certains cas que j'interprète effectivement ce que je vois, en tire des conclusions, formule des hypothèses ou risque des suppositions à partir de lui, etc. Mais, dans la situation habituelle, je n'interprète pas et je ne formule pas d'hypothèses. Je vois la chaise, je ne vois pas la chaise *comme* une chaise."

(Bouveresse, *ibid*, p398)

Mais nous tenons pour essentiel qu'intellectualiser la perception, et du même coup perceptualiser l'intellect, ou laisser à l'intériorité de la pensée le bénéfice de désigner la signification de ce qui est vu, sont deux attitudes distantes de l'idée que l'agent de la représentation a toujours affaire au contexte à partir duquel il perçoit quelque chose qui est pour lui significatif.

La façon dont il procède pour émettre des représentations cognitives présentatives du monde, étant précisément d'un ordre d'explication qui n'entre pas dans le cadre des enquêtes qui nous occupent.

C'est sans doute ce que Bouveresse nous laisse entendre lorsqu'il fait allusion à des hommes qui, ignorant la réalité d'une

photographie d'un visage d'homme, ne pourrait tout simplement pas se représenter ce qu'ils voient.

En raison de ce simple fait, que percevoir une chose étrangère à la réalité contextuelle du monde, ne permet pas de déployer un ordre significatif de la représentation.

Et encore moins de les garantir de ce qu'ils se représentent.

“Des hommes de cette sorte pourraient peut-être se laisser persuader que la photographie représente un homme, mais ne verraient pas l'homme *dans* la photographie.”

(ibid, p 398)

Cela corrobore ce que nous avons précédemment avancé au sujet de la notion de principe relationnel. Chaque élément d'un contexte de vie entretient vis-à-vis des autres une raison d'être.

Ce qui ne veut pas dire que la raison d'être du sapin dont nous parlions, c'est la terre ; mais plutôt que la terre et le sapin, comme la glace et les lacs, partagent une même raison d'être : celle du monde naturel.

Qu'est-ce que cela induit dans la représentation du sapin faite par le Cree ?

Rien d'autre que les significations attenantes à cette représentation seront propres à son expérience perceptive contextuelle du monde naturel.

#### 1.5.4) *L'expérience du monde et le déploiement cognitif*

Prenons le cas d'un sapin situé à l'embouchure d'une rivière se jetant dans un lac à l'intérieur des terres. Le Cree se représentera cet arbre relativement à sa situation précise, c'est-à-dire conformément aux choses réelles qui l'entourent. Il n'est nul besoin pour lui de savoir si cet arbre est un conifère ou un cupuliféracé. Pas plus qu'il ne lui est opportun de s'enquérir de la nature de son organe reproducteur.

Le sapin est pour lui une réalité du monde existentiel ; et c'est ce qui lui permet en outre, de se représenter le sapin comme faisant partie de l'unité du monde.

Sans entrer dans le détail de la représentation du monde propre à la culture Cree, nous tenons à signaler que la représentation de l'arbre est corollaire de la représentation du monde en général. Chacune des choses qui le compose étant représentable en vertu de cette unité existentielle, significative de l'ensemble des réalités auxquelles est confrontée l'existence de l'individu.

Ainsi notre arbre, servira-t-il à situer par exemple un lieu où la pêche est le plus souvent favorable, comme aussi bien un endroit dont il faut se méfier en raison de la fragilité permanente de la glace.

Ce qui tend à montrer, sans autre prétention, que la représentation de ce sapin ne fait intervenir d'autres paramètres que ceux de son existence contextuelle. La cognition de notre sujet dispose ainsi

d'un registre de significations spécifiques à cet ordre de l'existentiel.

Bien entendu le fait de désigner les particularités existentielles de cet arbre est une manière de lui assigner une dimension essentielle. C'est du reste à partir de cette connaissance que notre sujet le différencie d'un autre arbre. Nous n'avons jamais prétendu que la représentation primitive était étrangère à ce qu'une chose est. Nous avançons simplement que *la représentation primitive ne s'édifie pas sur la base d'une connaissance essentielle de la réalité*. Ce qui prime c'est l'existence qui se présente en tant que telle, que le sujet appréhende, et à propos de laquelle il émet une représentation significative.

Même si sa représentation est l'occasion d'une connaissance, cela ne lève rien à son procédé de signification, résolument édifié à partir des données existentielles de la réalité de l'arbre. Le sapin est désigné par lui comme se situant à tel endroit de la forêt et selon telles dispositions, dans la mesure où précisément son être consiste à exister uniquement de la sorte.

Sa représentation est, en conséquence, non pas orientée par la seule considération de ce que cette chose particulière est, mais relève au contraire, d'une organisation cognitive qui représente l'existence de cet arbre à l'intérieur d'un environnement donné. L'image ainsi produite est la représentation d'un sapin conforme à la représentation existentielle de son être.

Nous convenons dans cette mesure, que la représentation cognitive proposée est *une représentation présentative de la réalité qu'elle tente de signifier*.

Que cela ne soit pas l'occasion de s'émerveiller au sujet d'un monde représentable par la façon dont ses éléments se présentent à nous. Le fondement ontologique de l'être du réel naturel est celui de l'existence.

En quoi la représentation du sapin de la forêt et celle de l'arbre du parc sont-elles différentes ?

Par le seul fait que la réalité de l'arbre du parc cautionne un système de relations avec des éléments qui sont inertes, tel que l'édifice en béton ou la mare factice des canards, et vis-à-vis desquels le sujet n'entretient pas de rapport existentiel vital ; alors que la réalité de l'arbre de la forêt engage avec les éléments qui l'entourent un ensemble de paramètres existentiels incontournables pour l'individu.

#### 1.5.5) *Une nature commune*

Il va de soi que le sapin n'est jamais pour le Cree une chose en soi, c'est-à-dire une réalité qui pourrait exister indépendamment de celles qui lui sont jointes. L'idée qu'un primitif pourrait se représenter une chose comme extérieure à la réalité concrète du monde est une supposition à laquelle aucune image de leur patrimoine culturel ne donne crédit.

Quand bien même il existe des représentations génériques des choses du monde, comme par exemple le totem du vent ou celui de la pluie, ces représentations qui sont aussi des objets à part entière, se réfèrent nécessairement aux éléments réels qui composent la nature.

Ce qui nous permet d'observer qu'une image cognitive issue de la culture primitive correspond invariablement à une réalité en acte dans le monde. Celle-ci, dans la mesure où elle existe avec des choses qui lui sont proches ou lointaines, demeure une existence qui génère des significations relatives aux données générales de son environnement.

Or quelle que soit la spécificité environnementale à laquelle le Cree est confronté, ce dernier est toujours en présence d'un réel existentiel. Le lac et la rivière constituant l'environnement du sapin sont en effet des éléments qui procèdent de la vie. Entendu que l'un et l'autre sont portés à l'existence par la réalité même du monde. Le réel auquel l'individu est ainsi en permanence confronté est celui du vivant, et à ce titre, induit un principe de représentation répondant à cette nature du réel.

D'autant, nous le rappelons, qu'aucune représentation ne peut dans ces conditions être édifiée sans qu'intervienne aussitôt l'existence en acte de l'individu au sein de ce réel.

C'est ici que réside toute l'originalité d'une représentation primitive : elle se déploie conformément à l'existence effective du sujet comprise dans un monde existentiel. Ce qui, sans autre détour, conduit sa cognition dans les voies d'une représentation où la

réalité représentée se présente toujours à lui conformément à son existence contextuelle. Raison pour laquelle le sapin de la forêt est seulement un arbre situé au bord d'une rivière se jetant dans un lac. Nous notons, par ailleurs, que tous ces éléments sont ontologiquement identiques à la réalité de son propre corps. On conviendra qu'il n'en est pas de même avec l'édifice en béton du parc. Ce registre de l'existential suppose que nous avons affaire à des choses qui entretiennent des relations vitales. Le lac est tributaire de cette rivière qui lui procure de l'eau vive, tout comme l'arbre est intrinsèquement lié aux conditions favorables que lui octroie ce milieu.

De même, l'individu est-il dépendant de tous ces éléments du monde en ce que chacun lui permet d'organiser sa vie. Ce ne sont que des constituants à la fois circonstanciels, puisque chacun peut disparaître, et localisés de son territoire, mais tous participent aux nécessités de sa subsistance; ne serait-ce que par la manière dont l'arbre lui permet de localiser un lieu propice à la pêche malgré les mètres de neige qui peuvent recouvrir la jonction du lac et de la rivière, ou de se prévenir d'une glace trop peu résistante qui lui serait fatale.

Cette parité ontologique entre son corps et les éléments lui permettant de subsister est une dimension fondamentale de son activité représentative. Elle circonscrit un registre représentatif de choses existentielles intimement liées à son existence propre. Ce qui l'enjoint de se représenter la réalité de ces choses en tant qu'elles se présentent simplement à lui du fait de l'existence.

*En tout état de cause, la nature du contexte existentiel d'un individu semble prédominante quant aux facultés présentatives de ses représentations culturelles.*

#### 1.5.6) *Le sujet de l'existence*

Notre propos n'est pas d'énumérer toutes les conditions existentielles propres au contexte environnemental des Crees. Il est notable cependant que la présence des arbres est à la fois inséparable de l'action de chasser et de la nature de ce qui est mangé.

L'orignal ne peut être tué qu'au sein d'une forêt ou dans le périmètre de ses alentours puisque cet herbivore nécessite pour vivre la présence des arbres.

De même, si aucun poisson n'a été pris sur le lieu d'une rivière ou d'un lac, ce qui arrive invariablement lorsque la neige tombe ou vient juste de tomber, car se produit alors un phénomène de marées qui dérangent leur venue, le poisson évidemment pêché sur les glaces de la Baie-James sera celui d'une eau salée.

D'un autre côté, la notion même de territoire est attenante à la présence des sapins. Il est entendu que mis à part les Inuits, l'ensemble des autochtones du Québec résident en lieu et place des arbres. Pour ce qui regarde les Crees, cela est d'autant plus incontournable que c'est le meilleur moyen pour se protéger des vents violents qui accompagnent les mouvements climatiques des



étendues glacées de la Baie-James. L'originalité des arbres, auxquels nous joignons la densité considérable des sapins, tient donc bien moins à la diversité de leurs formes, qu'à la façon dont ceux-ci finalement délimitent le milieu des conditions possibles de la vie. La perdrix comme le lapin des neiges évoluent dans la forêt, et les brochets comme les truites ne se trouvent que dans les étendues d'eau qui sillonnent les collines ou les plaines.

Le déplacement des chasseurs sur la glace du désert blanc étant occasionnel en raison des difficultés et du danger que cela comporte. Le territoire habitable trouve ainsi ses limites, et concède à la nature le privilège de sa physionomie.

De toutes parts où les arbres sont absents, l'individu est en présence d'un milieu qui lui est hostile. Nous n'allons pas épiloguer indéfiniment sur l'immensité désertique de la Baie-James, mais elle comporte des caractéristiques de terrain véritablement peu hospitalières. Ce qui ne veut pas dire qu'elle ne fait pas partie du territoire de chasse. Elle ne peut tout simplement pas répondre aux conditions d'un territoire habitable.

Il est clair que tout ce qui relève du domaine de l'eau ne correspond pas davantage aux règles essentielles d'une implantation physique sur le sol. Les lacs, bien que faisant partie du domaine où l'on réside, sont la plupart du temps des handicaps au déroulement de la vie puisqu'ils demandent, soit de transporter en saison chaude les canoës par-dessus les écueils de terre et les cascades, soit d'être contournés lorsque la glace n'est pas encore assez formée ou devient trop molle en période de chute de neige.

C'est dire qu'au sein même du territoire résident des lieux indisponibles à l'implantation physique de l'homme.

L'absence des arbres et leur présence délimitent ainsi ce qui est désigné par les Crees comme le corps de la tribu.

La terre, puisque c'est à elle qu'il est fait allusion, met à la disposition de l'humain un ensemble de choses qui au-delà de leurs particularités respectives constituent le principe existentiel du monde habitable. Elles conditionnent par là même son système de vie et circonscrivent en commun les données existentielles qui se présentent à lui et auxquelles sa cognition se trouve confrontée. Nous avons vu comment cela s'articulait dans la représentation d'une chose qui mettait en présence plusieurs éléments distincts en nature. La représentation du sapin était intimement reliée à celles du lac et de la rivière, parce que leur représentation cognitive était invariablement circonscrite aux données de l'existentiel. Toutefois, certains de ces éléments sont identifiables à la terre tandis que d'autres lui sont étrangers. Le lac et la rivière n'appartenant pas au corps de la tribu. Nous prenons ici la précaution de préciser que cette différence n'engage pas une véritable distinction ; toutes ces réalités font partie de l'unité du monde.

Il est cependant peu surprenant que la réalité d'un arbre puisse dans la culture Cree correspondre à celle d'un esprit. Tout ce qui appartient à la terre, comme lieu même où réside l'humain, participe d'un même principe existentiel. Peu importe que le défunt soit dans sa corporalité absent de la terre.

Le seul fait que son identité soit attachée à une chose du territoire habitable lui confère une existence tout aussi réelle et présente que la réalité en question. Il suffit que lors de son existence physique il ait entretenu un rapport remarquable avec par exemple le sapin dont nous parlions, comme d'avoir découvert au pied de cet arbre le lieu propice à la pêche ou de s'être reposé sur son tronc avant de se noyer en traversant la glace fragile, pour aussitôt être à même d'instruire les vivants des messages que la terre leur transmet. Suivant la résistance des branches du sapin au poids de la neige fraîche, les vivants comprendront que le défunt leur indique d'attendre telle période pour disposer les pièges. De même, la manière dont la tête du sapin développe ses jeunes branches et les oriente soit vers la terre soit vers le lac, leur enseigne que l'hiver sera venteux ou humide. Et c'est à chaque fois le défunt, désormais représenté par la réalité de cet arbre, qui se charge de les en avertir. C'est là tout le sens des signes révélateurs qui appartiennent aux esprits continuellement présents dans le corps de la tribu.

Qu'en est-il du statut de cette représentation ?

Il s'agit d'une représentation présentative. La représentation du mort étant identique à celle de l'existence en acte de l'arbre.

Comment cela se justifie-t-il ? Selon la logique d'une cognition qui n'institue pas de différences entre ce qui est représenté et ce qui se présente de soi. La réalité du sapin exprime celle du défunt parce que leur être, semblable par la transmission des signes, appartient aux données existentielles du territoire habitable.

Toute représentation appliquée à la réalité de la terre contient en elle-même le sens de l'existence effective. La cognition n'éprouve en conséquence aucune difficulté pour associer n'importe quelle réalité du corps de la tribu à l'existence d'un esprit lui correspondant.

#### 1.6) Cognition et culture : les enjeux de l'existence

Il nous faut, à ce stade d'analyse, étudier la façon dont s'entend la correspondance existentielle des choses dans la culture primitive. Bien moins pour susciter un intérêt envers cette culture, que pour identifier les propositions culturelles émises par les autochtones du Québec. Cela nous permettra d'aborder les enjeux proprement dits de l'ontologie, mais aussi de considérer les dispositions de la cognition à déployer des représentations présentatives du monde. Nous prendrons pour seule référence la connaissance alchimiste développée à partir du XVI<sup>e</sup> siècle, en ce qu'elle semble, sans doute plus que tout autre, profondément attachée à la représentation existentielle de l'être.

Les représentations culturelles des autochtones du Québec, nous paraissent en effet résolument étrangères aux considérations des alchimistes pourtant enclins à s'aventurer dans l'expérience existentielle du réel. Ceci nous autorisera, en dernière instance, à défendre les raisons d'une dichotomie profonde entre la considération de l'existence effective des choses et la connaissance définie de leur être existentiel.

### 1.6.1) *Similitude et sympathie : les qualités du visible*

Lorsque les alchimistes s'employaient à relever les ressemblances qui pouvaient lier les choses entre elles, ils s'employaient à déchiffrer à la surface des choses, quelles étaient les marques visibles susceptibles d'établir un rapport de similitude ; et surtout d'instituer un système de représentations de la réalité qui laissait aux signatures le pouvoir de fonder une logique de la connaissance. En fait, la dimension du visible, comme qualité première par laquelle s'organisent les ressemblances d'une chose par rapport aux autres, supposait que la réalité de toute chose n'était manifeste qu'après la recherche des similitudes. Ce qui en toute logique associait le principe même de la représentation, à un champ de possibilités *définies à l'avance* par l'univers de cette connaissance.

Nous trouvons chez Crollius cette nécessité d'appliquer au réel un principe d'analyse capable de manifester la réalité des choses. Il s'agit tant dans l'ordre des plantes, que dans celui du corps, de trouver quelles sont les ressemblances susceptibles de révéler la vertu cachée des choses.

“Et comme par les signes externes nous venons à la connaissance de la maladie interne, de même façon aussi les médicaments nécessaires sont reconnus par la ressemblance de l'anatomie, d'autant que l'Astronomie et la Philosophie marchent en parallèle : mais la magie donne la connaissance des vertus, étant comme la

régente qui enseigne la lumière de la nature et la parfaite science de la Philosophie naturelle.”

(Traité des signatures, p 7, 1<sup>e</sup> partie)

De même, en des termes différents, Bacon invoquera la considération de l'attirance secrète des choses conséquente à la similitude de leur nature. Cette attirance, active aussi bien dans les choses, chez les animaux, que les hommes eux-mêmes, est en ceci incontournable qu'elle nous instruit non seulement de la sympathie entre les éléments du monde, mais nous permet surtout d'appréhender l'être profond du réel. Disons que pour être concrète et expérimentale, la sympathie est un phénomène qui répond à une réalité cachée d'où résulte l'attirance des choses entre elles. En fait, l'attirance des éléments selon leur similitude de nature a pour fonction de révéler la présence des esprits subtils au sein des choses et des vivants ; invisibles et pourtant maîtres d'œuvre des qualités essentielles. Ce sont eux qui ordonnent leurs natures réciproques, et ne sauraient autrement démontrer que rien de secret dans ce monde ne peut être dévoilé, et du coup représenté, sans que l'on s'attache à cette manière de le connaître. Toute l'activité représentative chez Campanella est soumise aux mêmes effets. C'est proprement à partir du moment où il reconnaît dans les qualités spirituelles de l'air, la façon dont la vertu sensitive se déploie dans les liqueurs, les pierres, les métaux et les vivants, qu'il parviendra à se représenter leur réalité. En cela d'ailleurs réside tout l'intérêt d'une connaissance disposée à

l'élucidation des vérités étrangères au regard, comme celle des esprits particuliers enfermés dans les animaux.

“Comme les poissons sont liés à l'eau, les esprits animaux sont liés à l'air, et séparés de lui, en fermant le nez et la bouche, suffoquent dans l'eau et s'évanouissent. Donc l'air est comme une âme commune qui nous aide à tous, et par laquelle nous communiquons tous comme s'accorde à le dire Plin.”

(Du sens des choses et de la magie, chap 7, p 1046)

Ordonnance d'un monde soumise à l'acuité de l'esprit, à la certitude d'observer les mouvements intérieurs de l'être, hors desquelles nous manquerions de pertinence. Il n'y a pas chez Paracelse d'autre exigence pour édifier la médecine, qu'une étude scrupuleuse des vertus secrètes des choses. Celui qui s'enquiert de ce qui constitue la profonde réalité des choses, se doit de découvrir ce qui au prime abord est caché ; et ce faisant, d'investir méticuleusement en chaque élément, les propriétés adéquates aux opérations escomptées.

“Il est donc très important en Médecine d'être bien savant et versé en chimie, en raison de la multitude et grandeurs des vertus et propriétés secrètes, qui sont cachées dans le sein des choses de la Nature, et que personne ne peut parfaitement connaître si la chimie ne les découvre, et ne les extrait par son art.”

(Discours de l'Alchimie, p19)

Dans cette voie, se comprend sans autre commentaire le caractère indéfectible de son attachement aux arcanes, entendus comme qualités et propriétés fondamentales d'une chose, pour nous révéler le fonctionnement de l'être de la nature.

“Et hors les arcanes, personne ne peut savoir ce qui est connu et caché sous les clefs de la Nature.”

(ibid, p 15)

#### 1.6.2) *La révélation de l'essence*

##### 1.6.2.a) *La définition expérimentée*

Pour les alchimistes rien n'est en ce monde évident par soi-même. Quel serait en effet l'intérêt d'une science des éléments, si leur réalité nous apparaissait aussitôt que nous les appréhendons ?

La connaissance de leurs qualités intimes ne renvoyant jamais à la simple considération de leurs qualités naturelles.

Il faut toujours étudier les raisons qui portent les choses à se modifier, s'il faut comprendre comment elles se transforment, et ce pour le plus grand mérite de rendre compte en quoi les choses sont semblables.



Ainsi des éléments aux choses elles-mêmes, la nature est soumise à la connaissance du savant, seul dépositaire de l'intimité de l'être à travers les changements de cette nature devenue pour lui un objet attentif d'étude. Comment pourraient-ils parvenir à l'expérience de la réalité naturelle sans se donner les moyens de la comprendre ? Disons que l'instruction du visible chez les alchimistes semble légitimer un a priori noétique qui consiste, dans son exercice même, à positionner de manière spécifique la pensée par rapport à ce qui existe.

Encore faut-il ajouter, que c'est proprement à partir d'un tel a priori que se comprennent les raisons d'une différence ontologique fondamentale entre une représentation selon l'existence et une représentation selon l'essence. En effet, à partir du moment où l'on investit la nature comme un véritable objet d'étude selon des voies diverses et pourtant semblables dans l'intention commune d'en dévoiler la réalité profonde, et que l'on doit pour y parvenir circonscrire son principe subtil, mais aussi, ramener à cette cause occulte commune, la dissolution du semblable au sein des apparences afin qu'au terme de ces investigations on puisse se représenter l'être des choses, la pensée ne se contente plus d'appréhender l'existence de ce qui lui apparaît.

Nous voulons dire, que si doit préfigurer à la connaissance du monde un système de définition de l'essence des choses, est aussitôt déniée à l'existence la faculté de nous instruire de l'être des choses. Pour autant que dans ces conditions, nous connaissons

effectivement les choses qu'une fois édifée la connaissance qui permet de définir la nature de leur être.

Nous pouvons invoquer, en contre-point de cette disposition du savoir, l'originalité d'une connaissance qui s'emploie à concevoir une chose du seul fait qu'elle existe en tant que telle. Par exemple, au lieu que la pluie nécessite pour être connue une enquête de ce qu'elle est intimement, à savoir un liquide aux propriétés particulières comme celle de provoquer "l'écume salivaire" dans la bouche de l'apoplectique, et possédant des influences spécifiques par relation à d'autres éléments, tels que le tonnerre qui "rompt et crève la vessie" de l'apoplectique, on peut se contenter de la connaître en ce qu'elle est simplement un phénomène de la nature. (Crollius : Traité des signatures, 2e partie, p 88)

Pour faire référence à la culture primitive des autochtones du Québec, il est possible d'appréhender la pluie en tant qu'elle est un phénomène naturel qui produit certains effets, et à ce titre, d'engager une représentation conforme à ses qualités essentielles. Cette représentation n'implique pas de définition, ni ordonnance particulière des qualités de son être, dans la mesure où le fait qu'elle soit, prévalant à tout autre désignation, est suffisant pour définir la réalité de la chose à laquelle nous avons affaire.

Encore qu'ici tout ne soit pas dit. Le simple fait, par exemple de convenir que telle disposition des branches d'un sapin est susceptible de rendre compte de la rigueur ou la douceur de l'hiver, suppose que l'on inscrive la présentation de sa réalité dans les termes d'une non -continuité présentative. Le sapin peut, en

effet, présenter des qualités propres à l'hiver, mais qui ne sont pas toujours effectives lorsque l'individu engage sa représentation. Il est clair qu'en été une telle représentation ne peut avoir cours ; et la représentation de l'arbre que le Cree déploie à ce moment de l'année, ne contient pas les paramètres qu'elle engage au moment de l'hiver. Est-ce dire que la présentation de la réalité d'une chose est en permanence confrontée au fait que l'on peut continûment l'aborder selon des termes et des conditions de connaissance variables et distincts ?

Ce qui, en définitive, suggère que l'expérience du réel, suivant la connaissance complexe de sa nature, nécessite que toute approche présentative de l'individu s'inscrive dans les voies de la limitation. Celle là même qui fait qu'un arbre est représentable sous les conditions de l'hiver comme celles de l'été.

Il faut bien en effet que la connaissance d'un arbre de la forêt soit l'objet de différentes expériences limitées de ce qu'il est en général. Faut-il alors supposer que l'insertion de la non-continuité dans la présentation est une condition indispensable à notre connaissance des divers aspects du réel ?

À bien observer ce qui se passe chez les alchimistes, il semble que la vertu cachée des choses, pourtant permanente à leur être, puisque c'est elle qui détermine leur réalité subtile et effective, implique de consigner la connaissance dans les voies de la non-continuité. Le fait de répertorier les conditions selon lesquelles telle plante doit être cueillie pour être efficace en médecine, suggère que l'alchimiste expérimente un nombre considérable de

cas où la cueillette n'est pas efficace. De même, sur le plan des pratiques de manipulation et de préparation, il faut bien qu'il expérimente des circonstances où il note des paramètres d'inefficacité. Cette observation découle de constatations au sujet d'une réalité donnée, qui démontrent par l'exemple que l'arcane de Mars, omniprésent dans le monde et opérationnel sur les vertus, n'en demeure pas moins tributaire de la position de Mars dans le ciel.

Il avoue ainsi une efficacité toute relative puisque conjoncturelle. En outre, même lorsque l'alchimiste se représente ce qui lie cet arcane aux vertus de choses désignées, sa représentation contient des données qui n'entrent pas directement dans la considération de ce qu'il se représente. Ainsi pour la connaissance de ce qu'il ne faut pas faire, et de ce dont il faut s'enquérir afin d'extraire le pouvoir caché. Sans quoi il n'aurait pas tant de précaution à pratiquer les gestes justes aux moments opportuns. Disons que sa représentation implique pour être précise la considération de paramètres, non pas extérieurs ou étranger à la réalité désignée, mais liés à l'expérience de la discontinuité présentative. En fait, lorsque le Cree ou l'alchimiste rencontrent les données de la limitation, ils engagent un contexte représentatif à l'intérieur duquel la permanence existentielle de ce qu'ils instruisent, c'est-à-dire le déploiement intemporel de ce qui se présente à eux, n'est plus seul opérationnel.

D'un autre côté, cette limitation du présentatif est un moyen pour organiser une connaissance exempte d'incohérence. Le fait qu'un

arbre ou un arcane rencontrent une limitation du présentatif, et qu'ils soient instruits en ces termes, est pour eux l'occasion d'édifier une représentation de l'unité du monde. En effet, une fois représentés dans le champ de la limitation, ces éléments permettent d'envisager le monde comme unifié mais non pas de façon infinie. L'expérience conjoncturelle de la présentation de l'arcane, comme celle de l'arbre, a pour effet de circonscrire les données à partir desquelles les choses sont liées les uns aux autres. Non pas de garantir une correspondance infinie entre toutes les choses. Sur le plan du connaître, l'alchimiste et le Crie se préservent ainsi d'un tel principe de correspondance qu'ils ne sauraient repérer dans le déploiement de la réalité du monde. Par ailleurs, l'exemption d'incohérence n'est pas nécessairement liée à une représentation définie. Elle peut répondre à une enquête sur la nature de choses ou d'éléments qui porte l'alchimiste à envisager l'unité du monde sous l'angle d'une hiérarchie dans la valeur de l'être.

Lorsque Crollius examine la nature de la pluie et qu'il se la représente comme un liquide aux propriétés particulières, adéquates à la curation de l'apoplexie, il constate que des éléments appartenant aux modalités de l'élément liquide sont impropres à cette application médicale. Ce qui, à l'endroit de la représentation de l'être de l'élément liquide, stipule une différence entre ce qui est propre à la curation, comme la salive, le tonnerre, la vessie, et ce qui ne l'est pas. La représentation relègue ainsi dans le domaine de l'inefficace ou de l'inutile, tout ce qui appartenant au mode liquide est impropre à instruire l'ordre représentatif des similitudes.

Évidemment, cette hiérarchisation de l'être liquide, l'amène à considérer des éléments tels que le tonnerre et la vessie, qui ne sont pas à proprement parler des choses que l'on peut directement inclure dans la représentation de ce qui est liquide. De même, lorsque le Cree associe dans une communauté de nature la réalité de l'arbre et celle du défunt, il ne suppose pas simplement que ces deux entités sont semblables ; il considère qu'elles sont identiques au point que l'incarnation devient la seule voie de compréhension possible pour édifier leurs représentations.

Le recours à ce déploiement de l'être nous enseigne que le Cree organise cognitivement ce qui d'une part correspond à la présence physique du défunt sur la terre, puisqu'il lui serait beaucoup plus difficile de soutenir une telle image avec par exemple une fleur de printemps éphémère, et il édifie par ailleurs, une représentation qui loin de se contenter de la seule présence de ce qui est, se réfère aux données d'une expérience passée, celle par laquelle le défunt se trouve lié à l'arbre en question. Ce qui n'est pas pour suggérer un problème de forme quant à la façon dont la nature déploie sa présence en termes de permanence, mais pour remarquer que la représentation de l'identique est elle aussi assujettie au principe de l'incohérence. Il y a en effet ici, un rapport à l'idée d'incohérence puisque le Cree, conscient que l'arbre peut disparaître par cause de maladie, de vieillesse, de destruction par la foudre ou de chute causée par le travail du castor, inclut la possibilité que le défunt s'incarne dans un rocher tout proche ou dans les rapides qui sont près de l'arbre. Il associe ainsi l'arbre et son histoire passée avec le

défunt, à des choses qui n'entrent pas directement dans le déroulement de leur histoire. En ce sens, la représentation édifiée ne se déploie pas dans les voies de la continuité, mais se réfère à la pérennité relative de la présence effective de l'arbre. Autrement dit, la représentation de l'arbre, incluant par défaut celle d'autres éléments, est conduite par les circonstances existentielles de l'arbre. Ne perdons pas de vue non plus, que désigner une identité de nature entre deux entités différentes suppose que soit expérimenté et répertorié ce qui ne permet pas de rendre compte d'une présence continue. Raison pour laquelle la fleur de printemps n'est pas capable de remplir un tel rôle ; mais c'est en fonction de cela, à savoir de l'instruction de ce qui est contradictoire vis-à-vis de la représentation qui l'occupe, qu'il se prévient des incohérences de la présentation existentielle dans le déploiement de la réalité du monde. Nous observons ainsi que l'un comme l'autre, par des voies toutefois différentes, consignent les fluctuations de leurs représentations, celle de la pluie ou de l'arbre, dans le registre de l'unité de la nature.

Cette tendance à vouloir unifier dans les termes du permanent, ce qui est objet de discontinuité, laisse supposer que la présentation de la chose qui les occupe ne supporte pas, en termes de signification, les données du discontinu.

Disons, que si l'alchimiste et le Cree considèrent que la pluie entendue dans sa réalité vertueuse et l'arbre dans sa réalité spirituelle sont des présentations de leur être respectif, c'est au prix d'une représentation qui, elle, inclue les données de la non-

continuité présentative. Il semble y avoir, en fait, deux modes complémentaires de la représentation dans leur discours culturel ; celui par lequel on présente une réalité, et celui au moyen duquel on parvient à inscrire ce qui se présente dans l'expérience du connaître. Ce deuxième moment semble avoir pour effet de déployer ce qui est présenté, de manière à lui octroyer à travers le flux de l'expérience une stabilité présentative. La négation de ce qui se présente dans le contexte expérimental et événementiel de la vie, trouve ainsi une voie pour introduire au sein de la représentation la préservation de l'être.

Reste à savoir si une représentation bâtie sur la considération première de ce que la chose est, à savoir son essence, et une représentation déployée à partir du simple fait que la chose soit en tant que telle, organisent ce processus du redoublement présentatif de la même manière. Ce qui nous demande aussi de répondre de la représentation de l'existence engagée par les représentations primitives, qui bien qu'orientées par des dispositions culturelles du connaître différentes de celles des alchimistes, semblent engager le statut de l'être dans les voies de l'unité du monde.

Bien entendu nous touchons ici au nœud du problème.

#### 1.6.2.b) *Pensée et cognition de l'existence*

La représentation relative au simple fait qu'une chose soit, se charge de présenter la réalité de cette chose en tant qu'elle



est ; alors qu'une représentation conséquente à la connaissance définie de ce qu'elle est, s'emploie toujours à représenter cette chose conformément à l'instruction discursive de son être\*. Cette dernière est résolument élaborée à partir du point de vue de l'essence de la chose, qu'il s'agit précisément de définir, tandis que la première est une représentation concernant le point de vue de l'existence de la chose. De laquelle, du reste, peuvent se déduire toutes les qualités évidentes de cette chose, comme d'être par exemple une chute d'eau produisant certains effets.

Nous n'avons, dans ce cas, nul besoin d'ajouter à l'appréhension de ce phénomène, toutes sortes de considérations résultant d'une enquête spécifique de sa réalité intime.

En d'autres termes, la différence épistémologique entre ces représentations tient à la façon dont chacune appréhende le réel

\* On comprend que la notion d'essence évoquée ici ne concerne pas les différentes modalités d'être qu'une chose artificielle peut recouvrir. Il est évident qu'un canard en plastique, par exemple, peut être transformé en autre chose alors qu'un canard animal demeurera ce qu'il est. De ce point de vue, la notion d'essence caractérise davantage les choses vivantes que celles artificielles, dans la mesure où ces dernières ont une réalité qui n'est précisément pas modulable. Toutefois, cette distinction ne nous autorise pas à supposer que l'essence est pour la culture primitive une donnée de connaissance recherchée. Le fait qu'une chose ne soit pas transformable, et par conséquent, engage une considération stable de sa réalité, n'est en effet pas suffisant pour inscrire la connaissance primitive dans une quête de l'essence. Nous préférons convenir de l'attachement primitif à la réalité des choses, traduit un non-intérêt vis-à-vis des dispositions ontologiques de l'essence. Disons, que cette observation sur la stabilité essentielle des choses naturelles, pour être pertinente, reste attachée à notre principe du connaître, et ne présuppose rien quant à la façon dont la **culture** primitive représente la réalité du monde.

selon son propre point de vue. La représentation selon l'essence, dans sa volonté de révéler le fondement de l'être d'une chose, répond à un conditionnement de l'expérience qui n'a pas pour enjeu de présenter la réalité pure et simple de cette chose, mais au contraire de représenter cette réalité selon le mode interprétatif envisagé. La représentation selon l'existence s'organise à partir de la chose qui est, en représentant cette réalité du seul fait qu'elle soit. Ainsi présente-t-elle la réalité de cette chose, puisqu'en cette manière et pour s'en remettre à notre exemple de la pluie, la chose est représentée suivant sa réalité existentielle effective.

Ce qui ne veut pas dire que nous ayons affaire à deux modes cognitifs distincts. Le processus de la connaissance est identique dans les deux cas ; suivant le rapport actif des modes sensibles aux significations culturelles, ainsi que nous l'avons précédemment observé.

La différence se situe plutôt sur la manière dont la cognition se réfère exclusivement à l'appréhension du réel conduite par les modes sensibles. Dans le cadre de la représentation existentielle la référence est permanente et intrinsèque, puisqu'il est seulement question de représenter ce qui se présente de soi ; et par conséquent de l'instruire en tant que tel. La représentation selon l'essence demande qu'à partir de l'instruction sensible on produise une signification qui rende compte de la réalité objective du réel. Cette objectivité étant, du reste, le lieu d'un questionnement permanent puisque c'est uniquement la démarche connaissante qui permet d'en circonscrire les termes et de la justifier. Nous

convenons que la nature de la pluie liée à celle de la salive de l'apoplectique, reste pour nous une occasion de perplexité. Quoiqu'il en soit des divergences épistémiques culturelles, l'essence est un mode de connaissance qui associe la cognition à une pensée réfléchie, de par la nécessité même d'identifier les paramètres susceptibles de conduire la représentation. La cognition de ce qui existe en tant que tel n'est plus seule maîtresse d'œuvre dans l'organisation du représenter, il lui faut s'adjoindre les propositions discursives de la pensée afin de parvenir à signifier ce qu'elle a charge d'instruire. Autrement dit, son rapport aux modes sensibles de la connaissance ne diffère pas, il se trouve seulement associé à une activité noétique particulière qui, dans son exercice même, circonscrit la réalité existentielle à des conditions de représentation. À l'évidence, il n'y a aucune commune mesure entre un acte représentatif où la réalité de la chose se révèle elle-même, parce que nous nous en tenons à sa seule appréhension, et le fait de se représenter cette chose conformément aux possibilités que nous nous donnons de penser sa réalité. C'est en ce sens que pour la connaissance alchimiste de la nature, encline à dévoiler l'intimité de l'être des choses selon des paramètres extérieurs à la simple existence, mais ce n'est sans doute pas la seule à s'être appliquée à de telles prérogatives sur l'essence, nous avons prétendu que la pensée se situe par rapport à ce qui existe.

Pouvons-nous invoquer une véritable dichotomie ontologique du représenter, et par voie de conséquence, une profonde différence dans l'exercice du penser ?

C'est à croire, surtout si l'on observe comment la conception du semblable dans la pensée primitive fonctionne sur le processus de la représentation existentielle. Nous verrons plus en détail dans la deuxième partie ce qui anime, et sans doute permet le fondement de cette connaissance, mais nous pouvons d'ores et déjà annoncer qu'il n'y a aucune difficulté pour les primitifs à associer la réalité du corps à celle d'un des éléments du monde. Nous l'avons vu pour l'arbre et le défunt, mais il en est de même pour une multitude de choses, notamment celles vis-à-vis desquelles le corps est en étroite relation de dépendance en termes d'action, tout comme de nutrition. C'est ainsi qu'il pouvait être associé à la réalité d'un animal. Du reste, les animaux aussi sont assujettis à ce principe de la correspondance existentielle.

Ils s'incarnent par exemple dans le corps des animaux du genre dont ils participent, et ce phénomène consignait la réalité de l'âme dans le monde physique, laisse à la représentation des esprits la faculté de s'introduire dans la concrétude du monde. Nous verrons comment ce mode culturel de la représentation demeure attaché à la considération du déploiement de l'existence. Il nous faut toutefois souligner que cette faculté à se représenter l'existence effective des choses selon un registre du connaître qui ne donne aucune autre garantie que celle de la vie effective, ne peut être appliqué à la connaissance des alchimistes ; bien que ceux-ci prétendent garantir l'expérience existentielle de l'être caché du monde.

Nous pensons que cette difficulté revient à la façon dont la réalité du corps est par eux entendue, comme du reste celle des animaux, et s'explique finalement par leur approche du principe même de l'analogie.

#### 1.6.2.c) *La pensée du vivant*

Dans sa volonté de mettre à jour le moteur de notre sensation, et partant de notre plus intime réalité, Campanella s'en remet à un principe originel, le feu ; constitutif de cette faculté essentielle, ainsi que de nos mouvements qui somme toute résument notre vie psychologique.

“Bien miséreux, nous qui pour avoir une faculté sensitive si faible, pensons que la puissance est une chose insensée, et qui n'observons même pas qu'il est nécessaire que notre sensation vienne au moyen du principe par lequel nous sommes doués de mouvement ; et si c'est par le feu que nous nous mouvons, digérons, mangeons et nous développons, force nous est de considérer que c'est encore par lui que nous sentons.”

(Du sens des choses et de la magie, chap 5, p1043)

Impossibles dès lors de représenter le corps humain du simple fait qu'il soit. Ou si l'on préfère, que l'existant se présente à travers la représentation que nous en avons. Voilà l'enjeu que la pensée fait

encourir à la représentation, lorsque soucieuse de connaître l'être des choses elle oriente leur réalité dans les enjeux d'un savoir défini, et laisse de côté le simple fait de leur existence. Non que les alchimistes aient ignoré qu'une chose connaissable existe nécessairement, mais parce que cette dimension de l'être n'est jamais en soi suffisante pour donner quelque détermination des essences.

Dans un tel contexte, il n'est guère étonnant si les animaux, pourtant existant bien avant que l'on s'applique à la connaissance de leur être, ne peuvent jamais par leur seule présence nous transmettre leur réalité. Leur représentation reste tributaire des mouvements que le ciel leur octroie, et nous renvoie à celle des choses subtiles, sans l'intermédiaire desquelles ils ne sauraient être entièrement définis.

“Nulle chose ici-bas ne saurait se concevoir en dehors de l'association du soleil et de la terre, comme je l'ai démontré dans ma philosophie.

En effet, en ce qui concerne le mouvement des animaux, le déplacement ne relève pas seulement des choses grosses comme la terre mais des choses subtiles comme le ciel et l'air, il est ainsi nécessaire que les animaux reçoivent du ciel le déplacement.”

(ibid, chap 2, p 1036)

Ce qui est moins une porte ouverte à des jugements de valeur sur le fondement de cette connaissance, qu'une occasion de constater

que l'observation n'est jamais en définitive le lieu où l'existant se présente lui-même.

Que cela ne soit pas pour étonner. A partir du moment où l'on scrute dans les choses ce qu'elle contiennent de paramètres de connaissance pour mettre à jour ce qui se ressemble, la représentation s'articule au sens que l'on découvre dans les choses du monde. Aussi, l'invalidation de l'existant au principe de la connaissance appelle une analyse qui nous semble, dans le domaine particulier du rapport de l'essence d'une chose à son existence, concerner la notion d'analogie.

### 1.6.3) *L'analogie discursive*

Dans un savoir élaboré par le jeu des ressemblances, qui servent toutefois à désigner le fondement intime du réel tels les esprits subtils, les éléments premiers de l'être ou encore les arcanes, chaque ressemblance applicable à la nature de toute chose n'est valide que par l'accumulation de toutes les autres.

S'il veut en effet justifier la plus mince analogie comme certaine, le sujet de la connaissance doit procéder selon un entassement infini de confirmations, en allant toujours du semblable à ce qui lui est semblable.

Le déploiement de l'analogie dans l'ordre du réel suppose ainsi que l'on trouve le moyen de relier entre elles le plus de choses

possible ; pour autant qu'il ne s'agit pas seulement de choses semblables en évidence.

C'est à cette seule condition de passer du semblable à ce qui lui est semblable, définie de telle sorte que peuvent être analogues des choses différentes et suivant des degrés de différence, que l'on peut parvenir à la connaissance du monde. Ainsi, chacun peut définir en toute liberté le contexte analogique à partir duquel chaque chose peut se rapporter à une autre. Il n'en faut pas plus pour que l'analogie soit capable de supporter des différences de degré ; tout autant qu'au regard du développement, centre de toutes les opérations de la nature, une chose peut-être semblable à une autre par le seul fait qu'elle croît ou dépérit de façon identique.

Elles peuvent de la sorte s'apparenter en dépit de leur faible communauté de nature.

C'est le cas des os humains et de l'animal, qui ont une nature différente de celle des pierres, mais leur sont cependant semblables du fait de croître en raison d'un même principe ; celui de leur attachement indissoluble à la matrice dont ils dépendent.

De même, la corne, la coquille d'œuf et les dents sont semblables aux pierres et tout autant entre elles, non pas au regard de leur seule constitution physique, bien que leur apparence relève de quelque similitude, mais essentiellement en fonction d'un développement commun.

Comme les huîtres et les tortues, distinctes entre elles et pourtant semblables en ce qu'elles ont communément l'apparence des



pierres. D'autant qu'elles entretiennent ce même rapport avec nos ongles, qui eux-mêmes sont semblables aux pierres de par leur développement.

“Mais les pierres séparées de leur matrice ne se développent plus, sinon par adjonction extérieure, et non par végétation ; et ainsi pour les os humains, ou ceux de l'animal qui une fois cassés ou enlevés du corps ne se développent plus ; et arrivés à un certain terme ne se développent plus ; ainsi la corne et la coquille d'œuf et les dents semblables aux pierres, et pour plus d'argument les huîtres, et les tortues qui ont l'apparence de la pierre, qui comme elles se nourrissent et croissent jusqu'à une certaine quantité participant de quelque sens commun avec elles, mais peu, comme avec nous en ce qui concerne les ongles.”

(Campanella, Du sens des choses et de la magie, chap 13, p 1063)

Dans cette voie, on peut aussi aisément recourir à un principe commun et originel de développement.

Chaque chose naît par exemple d'une force qui régule le monde, en l'occurrence le soleil, et de cette appartenance commune se déduisent les marques de leur analogie.

Ainsi des métaux et des pierres qui présentent les mêmes dispositions pour s'en nourrir ; bien que dans l'ordre de la croissance d'autres choses soient liées au soleil.

C'est la raison pour laquelle il est nécessaire d'observer comment d'après leurs développements réciproques par rapport au soleil les

choses sont semblables. Ainsi, les pierres et les métaux, mais aussi les plantes, les diamants et les cristaux s'apparentent les uns aux autres en vertu de leur manière d'incorporer sa puissance.

“De plus tous les métaux et les pierres se nourrissent et se développent, en transformant le soleil, duquel ils naissent en premier, par l'intermédiaire de son aide ; de la même manière d'ailleurs que l'herbe se transforme en liqueur, et en le tirant à soi à travers leurs veines, les diamants croissent en forme de pyramide, les cristaux en forme de cube...”

(ibid)

De même, dans sa volonté de désigner tout ce qui est semblable, Crollius engage une analogie de choses pourtant disparates sous les auspices d'une communauté de nature.

Il trouvera dans le rapport des fleurs aux étoiles un principe d'identité tel que les unes représentent les autres et réciproquement.

“Et tout ainsi comme les fleurs terrestres nous démontrent la couleur des étoiles, lorsque les prés sont en fleur, de même les étoiles nous démontrent un pré céleste quant aux qu'elles nous représentent.”

(Traité des signatures, 2e partie, chap, Parallèle, p 88)

Tout comme Paracelse qui rapproche la nature de tout ce qui attire au cœur à celle du soleil, au cerveau à celle de la lune, et ainsi de choses en général de façon infinie.

“...en sorte que ce qui appartient au cœur, est conduit et porté au cœur par le Soleil : ce qui dépend du cerveau, par la Lune : ce qui est de la rate par Saturne : aux reins, par Vénus : au foie, par Jupiter : et ainsi des autres membres. Et non seulement de ces choses, mais il en va ainsi d'autres choses infinies.”

(Discours de l'Alchimie, p 6)

Les uns et les autres ne font ici usage que d'une seule évidence : il faut définir le contexte de l'analogie pour amener la diversité de chaque chose à une communauté de nature.

Ce qui tend à prouver que la quête du semblable n'a d'autre confirmation que celle que l'on découvre au fur et à mesure de l'enquête sur l'être du réel ; et que la justification d'une analogie dépend d'une aptitude à concevoir les diverses façons dont les choses peuvent s'apparenter.

Nous remarquons, à cet égard, que l'analogie est révélatrice de l'être des choses, et par conséquent pertinente en terme d'ontologie, dans la mesure où elle suppose *une conception univoque du semblable*.

Nous le soulignons avec d'autant plus d'intérêt que cela ne semble pas répondre à ce dont usuellement la métaphysique entendait du rapport analogique.

#### 1.6.4) *Le concept de l'être*

À suivre l'acception mathématique de l'analogie aristotélicienne, sont analogues des choses dont les natures renvoient à une identité de proportion : si A et B égalent C et D, on peut dire que A est à B ce que C est à D. Nous sommes dans un cas de figure où l'être d'une chose est analogue à celui d'une autre en raison d'une configuration d'égalité.

Établir une analogie consiste ici à mettre en correspondance des identités qui pour être distinctes sont équivalentes d'une certaine manière. Encore qu'il ne soit rien dit du statut de l'être de chacune de ces choses en particulier, dans la mesure où le semblable ainsi défini n'engage qu'une ressemblance de point commun au sein des différences.

Quoi qu'il en soit, cette simplicité de l'analogie n'est plus aussi éminente lorsqu'il s'agit de considérer la prédication des accidents qui appartiennent à une chose. Nous entrons dans un domaine où l'analogie relève d'un questionnement métaphysique qui une fois distancié des vues mathématiques, implique une hiérarchie du mode analogique.

On sait que la substance diffère des accidents en ce que celle-ci est dans sa propre réalité ontologique antérieure à ces derniers.

“Et, en effet, si l'Univers est comme un tout, la substance en est la partie première ; et s'il n'est que par l'unité de consécution, même

ainsi la substance tient encore le premier rang ; ce n'est qu'après que vient la qualité puis la quantité.”

(Aristote, La Métaphysique, Tome 2, livre 1, chap 1, p 642)

Nous ne tentons pas de débattre de la philosophie aristotélicienne ; nous tenons simplement à signaler que c'est à partir de ce statut de la substance que s'est développée chez les contemporains des alchimistes une théorie de l'analogie résolument tournée vers une métaphysique de la participation.

Le fait est que nous ne pouvons pas considérer de la même manière l'être de la substance et l'être de ses accidents ; pour la simple raison que la substance engage une prédication de l'être sur ce qui est premier selon la nature, et les accidents sur ce qui est secondaire ou dérivé. Dans ces conditions, la métaphysique de l'être se doit d'aborder l'analogie selon une différence ontologique de l'antérieur au postérieur, et de concevoir, par là même, que les accidents supposent un rapport de participation à l'être de la substance dans laquelle ils sont compris.

“La juxtaposition de la théorie de la signification focale de l'être et de la théorie de l'analogie comme un rapport de participation selon l'antérieur et le postérieur est une donnée structurelle de la plupart des doctrines médiévales de l'analogie.”

(Encyclopaedia Universalis, Article Analogie, p 260)

Autrement dit, la prédication analogique impliquée dans la philosophie médiévale demande que nous n'ayons pas toujours affaire à un même concept d'être.

Ainsi que l'on peut l'observer chez Thomas d'Aquin. Pour ne pas se référer expressément à ces investigations sur l'accident, le thomisme n'en demeure pas moins disposé à l'explicitation d'une impossible analogie entre le créateur et la créature. Telle qu'elle se présente, la prédication analogique concerne différemment ce qui est premier dans l'ordre de la connaissance et ce qui est premier dans l'ordre de la chose. La connaissance se rapportant à ce qui est connu par ses effets, et la chose à la substance proprement dite. Il serait dans ces conditions erroné de dire que l'analogie entre la créature et Dieu répond à la différence prédicative de la substance aux accidents ; car ce serait tout bonnement ignorer que la nature même de Dieu ne peut se résoudre à cette seule distinction.

A la fois première dans l'ordre de la chose et connue par ses seuls effets, son être en tant qu'être ne peut pas se rapporter dans l'optique d'une communauté à la créature que nous sommes. En fait, la question de l'analogie entre Dieu et l'homme renvoie à un rapport entre deux proportions qui ne peuvent se confondre ontologiquement, puisqu'il n'y a précisément aucun rapport déterminé qui permette à l'humain de déterminer la perfection divine. C'est ainsi qu'il n'y a rien de commun par analogie à Dieu et à la créature ; pour le plus grand bénéfice d'une conception fondamentale de l'être.

On conçoit l'abîme qui sépare ces vues ontologiques de celles des alchimistes.

#### 1.6.5) *L'être de la nature*

Il n'y a pas en effet dans leurs conceptions de l'être de la nature cette idée d'une incommensurabilité de l'être en tant que tel, d'une pureté de l'être antécédent à la réalité des choses mêmes. Loin s'en faut. La réalité de chaque chose est au contraire le composant d'une seule réalité, celle de la nature. Disons qu'il n'y a pas chez eux de réalité de l'être en tant qu'être séparée de l'être naturel propre à toute chose. Si bien que chaque chose relève non seulement d'une même dimension ontologique, mais participe aussi de la réalité de toutes les autres.

On conviendra que dans un contexte où la nature s'apparente à l'être, chaque chose composant cette nature se rapporte à un même principe d'être. La distinction évidente des éléments du monde étant la marque d'une plénitude de l'être déployée sous des modes seulement divers.

Il n'y a dès lors aucune difficulté pour concevoir que le semblable concerne tout ce qui compose la nature sous ses différents aspects, malgré les divergences physiques. Renvoyant par là même la distinction fondamentale entre la prédication analogique selon la substance ou selon l'accident dans le domaine de l'inutile, puisque dans cette conception générale de l'ontologie, l'accident est le lieu

même où s'exprime l'être dont chaque chose participe semblablement.

Est-ce dire que nous retrouvons là les prérogatives existentielles de la représentation primitive du réel ?

On serait tenté de dire que d'une certaine manière, rien ne diffère entre un système de représentations qui identifie les composants du monde comme des entités qui se ressemblent par leur appartenance commune à de l'être naturel du monde, et un système de représentation qui propose une identification du réel conforme à la réalité existentielle du monde. L'un et l'autre semblent appartenir à une même dimension du connaître qui instruit la réalité selon ses dispositions effectives. A ceci près que dans le cadre de la connaissance primitive l'existence prime sur ce qui est connu, ou si l'on préfère, conduit un ordre de la signification qui représente ce qui se présente de soi. Il n'y a pas dans cette mesure de conception univoque du semblable. Toute chose peut se rapporter à une autre, comme par exemple s'incarner dans une autre, mais jamais par une participation à un registre de l'être défini. Et s'il est possible de rapporter une chose à la dimension générique de son genre c'est toujours en vertu de la réalité existentielle de ce genre comprise dans le déploiement de la vie.

Nous sommes loin d'un principe analogique pour lequel toute chose est semblable à une autre en raison du discernement que l'on est capable d'appliquer à son être. La connaissance primitive est en ceci existentielle qu'elle instruit la nature des choses en fonction de



leur réalité effective ; et nous verrons que cela retourne d'une conception du déploiement de l'existence dans l'ordre du monde. D'ailleurs, l'expérience existentielle du discernement de l'être des alchimistes n'est pas en mesure de garantir, même en terme d'essence, une connaissance de la réalité des choses. Que ce soit dans le patrimoine des mythes ou dans celui des cérémonies, les représentations existentielles des animaux par exemple, engagent au contraire en tout point à leur réalité effective. Elles instruisent leur réalité conformément à la façon dont ils se présentent en tant que tels dans le monde. En outre, cette réalité n'est jamais distante non plus de leur comportement effectif. Nous le verrons plus avant en ce qui concerne la carpe, le castor, l'ours, l'orignal, le saumon... mais nous tenons à la préciser ici dans la mesure où cela nous permet d'introduire une nouvelle remarque sur les prétentions de l'essence ; et d'illustrer nos affirmations sur le lien actif qui unit la réalité du corps et le déploiement de la cognition.

#### 1.6.6) *L'unité de l'existant*

##### 1.6.6.a) *La nature animale*

À partir du moment, en effet, où les animaux, mais nous aurions pu invoquer les minéraux, les végétaux et en somme tout ce qui compose la nature, se rapportent les uns aux autres relativement à leur manière de se développer, les alchimistes nous

laissent devant l'évidence qu'une essence n'est jamais définie en soi. Elle appelle au contraire une multiplicité de liens qui associent la représentation d'un animal à celle de plusieurs autres animaux qui ne lui correspondent qu'en partie. Renvoyant ainsi le principe de l'analogie aux proportions de l'incommensurable. Tout revient, pensons nous, à la façon dont ils associent le comportement de divers animaux au principe d'une nature commune, parce qu'il faut nécessairement définir le contexte de l'analogie. Lorsqu'on prétend que les chevaux sont faits pour la guerre, que les loups et les gabians sont semblables dans la mesure où leur comportement naturel découle directement de l'analogie aérienne de leur faculté sensitive, on sous-entend effectivement deux choses. D'une part que chacun dispose d'un même pouvoir de sensation en vertu de la dimension aérienne de son esprit, et aussi que la nature de leur esprit relève précisément de celle de l'air.

“Les gabians qui couvent les oeufs dans les nids, sentent quand la mer se soulève ou se calme, bien avant, parce que de l'air naît le calme ou la tempête, après que la chaleur de la lune, des étoiles et du soleil ait chauffé l'air puis la mer, de sorte que les affects de la quiétude ou du désordre de l'air, auquel leur esprit est attaché, anticipent l'état de la mer... Et les chevaux faits pour la guerre sentant le souffle de l'homme et entendant chaque petit bruit, de même les loups auxquels les passions de l'air sont liées parce qu'ils ont seulement un esprit aérien.”

(Campanella, Du sens des choses et de la magie, chap 8, p 1048)

Conséquence envers soi-même peu surprenante, puisqu'il n'y a aucune difficulté pour qu'une chose soit connue en son être profond au regard de l'analogie qui la définit. Nous n'avons pourtant, dans cette voie du connaître, jamais le moyen de représenter la réalité du cheval du simple fait qu'il soit, et du coup de le représenter en tant qu'il est, dans la mesure où il nous est désormais difficile de concevoir sa représentation autrement qu'à travers celle du gaban ou du loup.

Ceci nous enseigne que la représentation de l'être d'une chose conforme au simple fait qu'elle soit, échappe aux représentations d'une connaissance qui inexorablement s'attache à définir la nature en ce qu'elle est.

Il ne s'agit pas au demeurant de signaler seulement que la représentation distancie ainsi son objet de sa propre essence, mais d'observer que nous avons là la marque de la caducité d'une simple présentation de la chose qui est.

#### 1.6.6.b) *Le corps et le monde*

On comprend, dans ces conditions, que l'existence du corps à l'intérieur du monde ne soit pas représentée par les alchimistes selon des paramètres identiques à ceux de la représentation primitive. A la base même de leurs pérégrinations ésotériques, ils défendent en effet l'idée d'une correspondance

constitutive, et pourrions-nous dire causale, entre le monde céleste et le monde terrestre.

C'est ainsi que Paracelse nous enjoint d'exploiter la nature des astres pour saisir et travailler l'être véritable des éléments choisis dans la préparation des remèdes.

“Puisque donc l'Alchimie fait de telles opérations, sache que cette préparation des remèdes doit s'adresser de telle manière, qu'elle soit sujette aux astres : car les astres perfectionnent les oeuvres du Médecin. Il faut donc entendre la Médecine selon les astres, et que par eux elle soit ordonnée et disposée, et que l'on ne dise plus : cela est le froid : cela est le chaud : ceci est humide : ceci est sec. Ainsi il faut dire : ceci est Saturne : cela est Mars : cela est Vénus : et cela est le pôle.

Après il faut que le bon médecin sache par quel moyen il pourra assujettir le Mars naturel au Mars astral, comment il pourra les conjoindre et assembler : car en cela réside le nœud de la besogne.”

(Discours de l'Alchimie, p 4)

Ce qui ne serait pas moins merveilleux, si en contrepartie l'efficacité médicinale ne demandait pas que l'on reconnaisse, avant toute chose, la concordance de la nature de l'élément que l'on utilise à celle de l'astre qui lui correspond.

La conséquence est non des moindres, puisque découvrir la convenance des choses, comme celle qui lie la maladie à son remède, et toutes deux à leur astre,

“Or voilà pourquoi je persiste à établir l’Alchimie comme fondement de la médecine ; parce que ces grandes et graves maladies de la tête, comme l’apoplexie, la paralysie, la léthargie, le caduc, la nausée, la frénésie, la mélancolie, la tristesse et autres semblables ne peuvent se guérir par les décoctions impures des Apothicaires... Ainsi faut-il l’entendre de ses maladies ; à savoir qu’elles aient leurs arcanes, et par conséquent leurs préparations requises et particulières.”

(ibid, p 26)

revient à se donner les moyens de comprendre le fonctionnement de la nature et du corps pour s’attacher à l’expérience de leur réalité. Il ne peut dès lors résider aucun doute sur la nécessité d’associer la connaissance du corps à celle des planètes, pour parvenir à se représenter leur réalité.

Sommes-nous en présence d’une connaissance conduite par la représentation d’une intégration existentielle du corps et du monde, telle que l’un contient en lui-même les données existentielles de l’autre ?

C’est peu probable, car même si les similitudes s’appuient et se renforcent dans une nature parfaitement close, la configuration des ressemblances entre le microcosme et le macrocosme révèle de soi

un ordre qui préexiste à la connaissance et qu'elle doit repérer. Comme quoi, l'enquête alchimiste répond à une disposition particulière du représenter préalable à toute appréhension du corps et du monde.

#### 1.6.6.c) *La nature du corps*

Il est toutefois intéressant de remarquer que l'efficacité de la médecine, dépendante de la concordance des deux mondes, celui terrestre et céleste, et qui tourne autour de afflictions encourues par le corps, n'engage pas seulement la découverte du rapport entre les pratiques de curation et la nature cachée des médicaments, mais induit que toute affliction physique provient des astres.

Certes, Crollius nous instruit que la convenance des choses de la nature à la curation des parties du corps, est connaissable par l'observation des formes représentant les parties de ce corps. Les signatures suffisant à désigner l'adéquation du remède à sa maladie.

“La fleur de l'argentine représente la paupière des yeux ; et distillée est un singulier remède pour le mal des yeux.”

“La pierre appelée Bellocolus, laquelle est comme une paupière ronde et noire, portée entre les mains éclaire et conforte la vue.”

(Traité des signatures, 2e partie, p 37)

Mais il en est de même pour les végétaux :

“La paraffine imite de fort près le ventre de la femme : en raison de quoi elle sert grandement pour le ventre des femmes.”\*

(ibid, p 48)

Ainsi que pour les fruits :

“Le citron représente le cœur : aussi est-il propre aux affections du cœur, comme le sont aussi les deux racines de l’Anthora lesquelles représentent deux petits cœurs.”

(ibid, p 40-41)

Mais en dernière instance, les convenances établies par les similitudes renvoient aux liens qui unissent le monde terrestre au monde des étoiles, au point que de ce dernier procède à la fois la pertinence curative des éléments, et les raisons cachées de devoir soigner l’affliction à laquelle répond l’élément. De par cette correspondance entre la nature de l’élément et la cause de son emploi, résulte la considération appropriée de la représentation de ses formes à celle des parties du corps. C’est en tout cas ce qu’il ressort de la nécessité d’utiliser le Persicaire, qui par sa nature

\* Crollius place la paraffine dans les végétaux bien qu’elle soit une huile ou une cire minérale obtenue à partir des schistes bitumineux.

mercurienne, et non par la seule ressemblance de ses feuilles aux gouttes de sang, se trouve approprié à la guérison des plaies.

“...et de même pour le persicaire au pied rouge, et de fait Paracelse appelle le persicaire, Mercure terrestre ; assurant qu’il contient en soi l’influence carnale, ou l’attractif influent, ni plus ni moins que les autres astres : car les supérieurs attirent des inférieurs, et les inférieurs des supérieurs : enfin les feuilles de celui-ci ont la signature des gouttes de sang.”

(ibid, p 71)

Ceci, évidemment, nous laisse entendre que l’efficacité des plantes selon leur nature stellaire, renvoie à un principe d’harmonie mais aussi à un principe d’identité tel que chaque étoile est à la fois une étoile terrestre et une étoile céleste qui la préfigure en sa nature spirituelle de plante céleste. Raison pour laquelle toute plante ou herbe est liée à la cause de notre maladie.

“...et tout ainsi que chaque herbe ou plante est une étoile terrestre regardant le ciel, de même ainsi chaque étoile est une plante céleste en forme spirituelle, laquelle n’est différente des terrestres que par sa seule matière, (en raison de quoi toutes les étoiles prédisent les maladies futures par leurs excréments).”

(ibid, 1e partie, p 27)



Harmonie donc, du macrocosme et du microcosme déployée à travers l'existence du corps, qui permet d'engager la représentation globale du monde. A ceci près, que la recherche sur la provenance des afflictions physiques depuis les astres, est un moyen pour instruire la relation causale qui unit les astres et la physiologie humaine. Nous avançons que cette relation est une condition épistémique à la connaissance du corps et du monde.

Ce qui n'est pas pour porter un jugement à l'endroit de cette condition, mais pour signifier qu'elle répond à la quête d'une unité de principe.

Celle-là même qui engage la correspondance existentielle des choses terrestres, célestes et du corps, à travers leurs similitudes de forme ou de nature.

De même Cardani trouvera dans l'interprétation des lignes de la main et des rides du front, le moyen de considérer la relation causale entre les planètes et la destinée des hommes. Ne faisant preuve d'aucune autre précaution que de ramener la dissolution des dispositions physiques aux voies de l'unité. Lorsqu'il repère en effet, dans son ouvrage : Métocoscopie par des dessins de visages aux lignes changeantes, la façon dont la sympathie transmet le mouvement des planètes aux aventures des hommes, il suppose que la connaissance des analogies entre l'aspect physique et le destin est une condition préalable à la représentation du corps.

À l'évidence, s'il faut en passer par le dénombrement des effets des planètes sur la réalité corporelle, il ne reste plus d'autre alternative pour représenter cette réalité que de s'en remettre à la

cause qui l'anime. Cette cause étant le terme par lequel s'unifient les significations physiques. Nous retrouvons ici les effets insidieux de l'analogie précédemment évoqués.

Elle se présente comme un mode interprétatif pertinent, dans la mesure où elle nous permet d'associer sous un même registre des choses dont la nature, pour ce qui concerne les plantes, les pierres, les métaux et d'innombrables autres éléments, et la fonction, en l'occurrence ici la main et le visage, sont la plupart du temps étrangères les unes aux autres. Bien qu'elle ne puisse réaliser cette opération d'elle-même.

La représentation du semblable selon l'analogie suppose un ordre logique ; celui par lequel chaque chose peut être ramenée à une cause commune. Il est ainsi nécessaire que soit défini l'élément qui permet d'instruire les différentes apparences selon un principe de correspondance. La désignation analogique des choses, au bénéfice de l'ordonnance de leurs correspondances, implique en conséquence que la différence des natures ou des fonctions soit invariablement appréhendée selon les vues d'une connaissance discursive. Jamais l'analogie n'est en elle-même porteuse de sens ; les relations d'identité ou de similitude qu'elle autorise entre les choses, étant orientées par les objectifs de la connaissance. Entendu que dans le cas précis qui nous occupe, ces objectifs répondent au souci majeur de discerner la nature de l'être des choses, afin de consigner dans le domaine du représentable l'expérience existentielle de leur réalité.

#### 1.6.6.d) *L'unité du monde et du corps*

La culture primitive des autochtones du Québec n'engage pas de telles prérogatives sur l'instruction de l'être ; pour la simple raison que n'établissant aucune distinction entre ce qui est représenté et ce qui se présente de soi, le monde et le corps, sont par principe dans une parfaite communauté de nature. De cette adéquation existentielle, et nous avons vu que cela tenait sans doute à la nature même du réel auquel le corps se trouve en permanence confronté, résulte la correspondance du monde céleste et terrestre, intime et active, au point que la considération des affects et des conditions physiques du corps oriente les représentations culturelles de l'un et de l'autre. Tout bien gardé à la réalité respective du ciel et de la terre, les données effectives du corps rendent compte de la vie et des actions des identités mythiques.

Elles conduisent de même la représentation physique du monde céleste, composé des mêmes choses que le terrestre puisqu'il faut bien que le corps puisse y subsister, et vivre conformément à ses dispositions concrètes. Nous verrons comment cet ordre du représenter répond à l'expérience physique du territoire, et souscrit à la réalité effective des éléments qui le composent. Disons que les données physiologiques effectives du corps humain, mais aussi celles des animaux, raison pour laquelle il peut y avoir une identification des uns aux autres, conduisent la représentation de

l'unité existentielle du réel ; mais cette fois représentée à partir du déploiement de l'existence elle-même, et sans autre détermination que la réalité des choses qui se présentent de soi.

Ce n'est rien autre chose que la représentation de l'âme suggère. L'âme existe selon des dispositions identiques à celles du corps de l'homme ou de l'animal auquel elle correspond, tout en demeurant présente et active dans les deux mondes. Si bien que sa réalité ne renvoie jamais à une quelconque dimension cachée de son être, mais se déploie au contraire conformément aux réalités effectives présentes au monde. Nous n'avons nullement à découvrir la cause qui l'anime pour la représenter, pas plus du reste que sa nature, puisque son existence est toujours liée à la réalité en acte qu'elle représente.

Est-ce dire que la correspondance existentielle des choses dans la culture primitive, ne désigne jamais rien d'autre que ce qui existe de fait ?

Assurément, puisque ce qui prime dans l'ordre des significations est intrinsèque à la réalité des choses du monde représentée en tant que telle.

Le processus de la désignation selon l'essence, même s'il peut arborer dans le cadre de la connaissance alchimiste certains accents existentiels, ne peut orienter une telle approche du connaître. Sans doute parce que la pensée soucieuse des principes et des causes, comme de l'unité et de la désignation accomplie, ne peut se satisfaire du seul fait qu'une chose soit. Incidence des modes de connaissance sur la représentation ?

Nous ne voulons rien préfigurer qui ne devra être étudié, mais il nous semble que le rapport existentiel de la cognition au monde est d'ores et déjà fondamental, et que la pensée projette dans la culture ce que la cognition parvient à se représenter à travers le comportement existentiel même du corps. Sans quoi il nous faudrait affirmer que rien dans ce monde ne peut être représenté, qui n'appartienne toujours aux dispositions discursives du discernement.

C'est ce qui nous a amené à dire qu'un Cree ne pouvait pas se représenter le monde céleste autrement qu'en utilisant les données du monde connu par son propre corps. Le monde terrestre et céleste étaient d'une nature à tel point identique, que chaque étoile correspondait réellement à un défunt, et affichaient une unité si parfaite que l'implantation de l'habitat ne se concevait pas sans un axe cosmique à partir duquel s'organisait le territoire des vivants.

A vrai dire, la pensée culturelle des Crees semble confondre la réalité des choses en réunissant dans une parfaite unité leur être essentiel et leur être existentiel. Si la représentation d'une chose du monde habitable est possiblement celle d'un esprit, c'est que l'essence n'est jamais susceptible de rendre compte de la nature de ces éléments. Elle est une dimension de l'être efficace dans la reconnaissance et la désignation d'une forme ; encore qu'il soit peu probable qu'un primitif ait quelque idée du concept d'essence, cependant impropre à définir le sens véritable d'une existence concrète. Les choses naturelles sont spirituelles parce que leur être renvoie aux données existentielles du territoire. La réalité de la

terre ne se concevant pas autrement que sous le mode ontologique de la vie.

Ce qui nous porte à penser que les contenus propositionnels de la culture Cree, émis au sujet de la réalité effective des esprits, sont indissociables de l'existence effective du sujet au sein d'un réel existentiel.

Bien entendu, pour nous qui évoluons dans le monde de l'artefact, cette dimension de la représentation des esprits dans l'ordre du réel demande que nous considérions la dimension du symbolique ; qui entre autres débats, ouvre celui fort délicat du besoin humain de se représenter culturellement ce qui est déjà présentativement représenté.

C'est une question à laquelle nous essaierons de répondre, mais qui pour le moment nous enjoint de convenir que le fondement de ce principe de la représentation du sapin relevant, encore une fois pour nous d'une proposition de sens hasardeuse, reste à comprendre selon les voies d'une immersion particulière de l'humain dans le monde.

## **Deuxième Partie**

### **LE MONDE ET SA REPRESENTATION**

#### **2.1) La représentation de la nature**

Notre propos consiste à étudier la façon dont les primitifs du Québec se représentaient la réalité de la nature. Il va de soi que le monde naturel est une composition de différents éléments qui peuvent être représentés pour eux-mêmes, c'est-à-dire indépendamment d'une dimension culturelle particulière. Ainsi, le soleil est-il un élément concret, qui en lui-même n'engage que sa simple réalité de source de chaleur. Chacun trouvant ensuite dans les raisons de sa culture les moyens de le représenter selon tels aspects ou dispositions.

Il se pourrait d'ailleurs que l'idée de monde appartienne à une représentation cognitive culturelle du réel ; puisque rien nous autorise à prétendre aux vertus d'un tel principe général de

corrélation ou d'unité. Du reste, puisque nous en sommes à remarquer la propension humaine à interpréter la réalité du monde, nous ne sommes pas plus en droit de concéder à la notion d'unité un contenu représentatif indépendant des modalités de son contexte culturel.

Or, cela laisse entendre que les autochtones du Québec ont développé un système de représentations de la nature uniquement représentatif de sa réalité ; puisque forcément culturel. Il suffit dans cette voie de compréhension de s'en remettre à l'argument, que seule la représentation immédiate d'une chose, à savoir celle orientée par la réalité de la chose en tant que telle, est à même de présenter sa réalité effective.

#### 2.1.1) *Le représenter et les données de connaissance*

Au regard de cette difficulté majeure à laquelle le processus culturel des primitifs du Québec paraît confronté, nous devons toutefois convenir que représenter culturellement un élément naturel n'est pas le fait d'un exercice cognitif pur et simple. Nous voulons dire ici, que *la représentation culturelle d'un élément du monde suppose un ensemble de données contextuelles que la cognition associe les unes aux autres afin de proposer une signification.*

Aussi, la différence entre une représentation culturelle et une représentation présentative, entre par exemple celle du soleil pris



comme source de chaleur et celle qui l'envisagerait comme un Dieu, tient essentiellement au fait que chaque fois que nous adjoignons une dimension cognitive à la réalité d'une chose pour donner raison de sa présence et l'expliquer, nous nous référons à des données supplémentaires à l'existence effective de la chose.

Ce procédé semble évident pour ce qui regarde toutes les données aléatoires de la dimension divine du soleil, mais il l'est tout autant pour celles propres à une démarche scientifique ; bien que celles-ci se rapportent objectivement à la réalité qui les occupe.

Quel que soit le degré de connaissance que ces données peuvent offrir, tel par exemple que la durée de combustion du soleil, elles participent toutes à la distinction entre ce qui est signifié et ce qui existe de fait. La représentation scientifique du soleil, pourtant attachée à sa réalité calorifique, nous engage dans une voie où son existence en tant que source de chaleur ne nous suffit plus pour représenter sa présence dans le monde. Cette signification est en effet conduite par un ensemble de données représentatives, comme sa densité, sa masse, la nature chimique de ses gaz, etc... qui sont ajoutées à l'expérience immédiate que nous pouvons en faire.

Sans vouloir rien présumer, il n'en faut pas plus pour que nos représentations culturelles tentent de représenter ce qui se présente, mais sans jamais pouvoir le représenter conformément au simple fait de son existence.

C'est à l'évidence le lieu d'un enjeu ontologique fondamental dans la mesure où représenter le réel naturel revient aussitôt à se distancier de la dimension existentielle de son être. Nous aurons

l'occasion de débattre sur ce point qui en dernière instance concerne le statut de notre principe de connaissance.

Il nous incombe, pour l'instant, d'observer si cette difficulté à représenter la réalité existentielle des choses, sans doute inhérente au procédé culturel de la représentation, n'est pas directement liée aux données que nous utilisons, et par voie de conséquence, à la manière dont nous les utilisons comme système de référence.

### *2.1.2) Le rapport de la cognition aux données de connaissance*

Nous remarquons, en premier lieu, que les données contextuelles sont problématiques tout autant qu'elles génèrent la distinction entre ce qui existe de soi et ce qui est représenté.

Par ailleurs, nous ne perdons pas de vue que la représentation divine et scientifique du soleil sont des propositions de sens qui diffèrent en raison de leurs données spécifiques.

Certes, ce sont les opérations cognitives nécessaires à la désignation de l'être culturel du soleil qui conduisent par principe nos deux représentations à se distancier de sa réalité existentielle ; mais il n'en demeure pas moins vrai que c'est aussi par rapport aux données particulières qu'elles mettent en jeu que s'ouvre la question : comment avons-nous en fin de compte représenté ce qui pourtant existe en tant que tel ?

Il semble donc légitime d'avancer que la différence entre l'être effectif d'un élément naturel et celui de sa représentation culturelle, relève des procédés de cognition indispensables pour

émettre une proposition, comme aussi bien des matériaux de connaissance utilisés.

Ce qui finalement consiste à remarquer que *les processus cognitifs engagés dans le discours culturel n'ont pas toute responsabilité quant à la façon dont une représentation représente un élément naturel.*

Sans doute, nous suggérons par là-même que les données de connaissance ont une incidence réelle dans la représentation de l'être. Le fondement de cette incidence étant la capacité éventuelle pour une représentation à présenter la réalité d'une chose de manière culturelle.

Serait-ce là une occasion de prétendre que les données sont premières dans le déploiement du représenter ?

C'est peu probable, d'autant que l'éventualité d'une représentation culturelle présentative a toujours affaire à l'organisation cognitive de ses données. On peut toutefois leur concéder une propension certaine à circonscrire le registre de ce qui est significatif pour la cognition.

C'est pourquoi, sans nous être encore prononcés sur la profonde divergence qui anime les données scientifiques et celles divines du soleil, nous tenons à souligner que les représentations qui en découlent sont intimement liées au principe de signification de ces données. N'est-ce pas, en effet, ce principe qui détermine la spécificité de ces représentations ?

Nous observerons, à cet égard, de quelle façon *l'attachement des données de connaissance à la réalité existentielle des choses*

*qu'elles signifient, octroie à la cognition l'opportunité de présenter une dimension culturelle de l'être.*

Il nous faut cependant préciser que c'est relativement à ce lien direct entre les données et la réalité existentielle des choses du monde que se comprend notre affirmation : ce n'est pas aux processus de la cognition que revient l'apanage d'orienter la représentation d'une chose dans la voie d'une présentation de sa réalité.

Il ne s'agit évidemment pas de concéder aux données l'entière responsabilité de notre faculté à se représenter l'existence effective des choses, mais seulement de signaler, que celles-ci peuvent déployer un registre de signification qui permet à la cognition de représenter de façon présentative l'être culturel d'un élément naturel. Cette remarque étant précisément le lieu d'éclairer le rapport indéfectible qui lie la cognition culturelle aux représentations perceptives du monde.

### *2.1.3) Le lien entre la cognition et la représentation culturelle*

Loin de nous l'intention de légitimer une distinction entre les fonctions cognitives attachées à la perception directe des choses et celles engagées dans un discours culturel. Ce serait avancer une dichotomie qui laisse aux seules modalités de notre cognition immédiate des choses le pouvoir de présenter la réalité existentielle de leur être.

Nous devrions ainsi soutenir l'idée que la cognition culturelle n'a pas d'autre alternative que de s'exercer à la représentation des choses tout en demeurant incapable de représenter ce qui existe de fait. Or, la conséquence est non des moindres, puisque le savoir proposé aurait pour effet de se prononcer sur des réalités sans que leur existence effective puisse être cognitivement envisagée comme une proposition de sens.

Nous ne saurions défendre cette approche du connaître qui édulcore un fait d'importance majeure ; celui évident que pour désigner la réalité culturelle d'une chose il faut nécessairement être conduit par la réalité effective de son être. Comment pourrions-nous nous représenter culturellement le soleil sans nous référer aux propriétés de la réalité que nous percevons ? À moins de prétendre aux vertus d'une connaissance illusoire, le soleil est un élément naturel représentable parce que toute proposition culturelle émise à son sujet se rapporte à la connaissance de son existence effective. Autrement dit, une représentation culturelle représente un élément du réel sous réserve qu'elle instruisse des significations conduites par la perception.

Or, notre perception du soleil est une présentation immédiate de la réalité de son être et la représentation cognitive qui en découle demeure présentative de cette même réalité ; puisque ce n'est rien d'autre que son existence en tant que telle qui occupe notre cognition. S'il en était autrement, et sans vouloir en appeler au bon sens de l'expérience commune, nous serions tout simplement dans

l'incapacité de *savoir* que le soleil existe en tant que source de chaleur.

Il nous semble, dans cette mesure, qu'une représentation culturelle du soleil répond non seulement au principe de la perception de sa réalité, mais intègre aussi la dimension présentative de sa signification cognitive.

Quel que soit le type de proposition culturelle que nous assignons à la réalité du soleil, la connaissance fondamentale de son être sera intimement liée à la cognition effective de ce qu'il est. Ce qui ne lève rien au caractère subjectif des propositions culturelles, mais justifie de soi-même que l'exercice de la cognition culturelle ne peut être une occasion de savoir sans être aussitôt une cognition de ce qui est perçu en tant que tel. Comme quoi, *la représentation culturelle d'une chose contient toujours une représentation présentative de sa réalité.*

Devons-nous conclure qu'une représentation culturelle est une présentation perceptive de l'être qu'elle signifie ?

Assurément, la représentation scientifique et celle divine du soleil induisent des significations qui correspondent à sa réalité existentielle. C'est même à partir de cette adéquation qu'elles demeurent des propositions significatives de l'être du soleil. Néanmoins, elles entretiennent avec sa réalité effective un rapport de connaissance foncièrement différent. Toutes les deux engagent une représentation par l'intermédiaire de données de connaissance spécifiques ; ce qui ne lève rien au fait que la cognition se déploie continûment selon le mode présentatif de la signification, mais

consigne le connaître dans un registre de sens qui n'est plus seulement celui de la perception.

Ceci ne sous-entend nullement que ces données sont étrangères à la réalité du soleil que nous percevons.

Nous avons précédemment précisé que c'était leur attachement à la réalité existentielle des choses qui était à même d'octroyer à la cognition la faculté de représenter présentativement la réalité culturelle d'une chose.

Elles sont simplement ce à partir de quoi *la cognition n'est plus en mesure de proposer une signification qui relève uniquement de la perception*. À ce stade de la représentation, la cognition n'a par conséquent plus affaire à la signification d'une chose telle qu'elle est perçue, mais se doit d'organiser la connaissance de cette chose conformément au registre de signification que les données de connaissance mettent à sa disposition. Nous conviendrons que le déploiement de la cognition devenant ce par quoi nous nous représentons culturellement quelque chose, ne peut plus prétendre au titre de connaissance immédiate de son être.

Il lui suffit de s'appliquer culturellement à la représentation d'une chose pour aussitôt se trouver confinée au domaine représentatif de la représentation de son être. En fait, nous sommes en présence d'une cognition qui pour ne rien perdre de son caractère présentatif, puisque son engagement culturel n'est rien d'autre qu'un emploi à représenter ce qu'elle conçoit présentativement, s'en remet néanmoins au principe représentatif de la signification culturelle. Il va de soi que *pour représenter une réalité suivant le*

*principe significatif des données de connaissance, il devient indispensable de représenter l'être de cette réalité conformément à la façon dont elles permettent précisément de le représenter.*

En ce qui concerne la représentation culturelle du soleil, la cognition doit se représenter ce qui est significatif de sa dimension calorifique pour représenter la réalité existentielle dont elle a pourtant connaissance.

Ces conditions de la signification introduisent la représentation présentative du soleil au contexte représentatif des données, et associent de ce fait, la représentation effective de son être aux termes de la représentation culturelle de sa réalité.

L'éventuel caractère présentatif de sa représentation culturelle ne peut plus par conséquent revenir au seul déploiement de la cognition, mais dépend au contraire *des éventuelles dispositions significatives des données utilisées*. C'est la raison pour laquelle il nous semble d'une part difficile de contester l'incidence des données intervenant dans la constitution d'une représentation culturelle proprement dite, et d'ignorer par ailleurs, que la cognition ne peut être responsable de la dimension présentative du représenter culturel; même si en contrepartie elle n'est jamais véritablement distante de l'existence des choses.

Afin de comprendre le sens exact de cette idée, la conception humienne de la connaissance exposée dans le Traité de la nature humaine, peut nous apporter quelque enseignement.

Nous ne prétendons pas suggérer une interprétation nouvelle de la philosophie de Hume, ni même en avancer quelque analyse



exhaustive. Elle nous permet simplement de préciser certains points contenus dans notre propos.

#### 2.1.4) *Sensation et connaissance définie du monde : le cas de Hume*

Lorsque la philosophie naturelle se mit en charge de renouveler la notion de phénomène, que la science tenait pour mesurable et quantifiable, elle accorda un rôle crucial à l'expérience sensible qualitative. Bien que Newton affirmât avec force l'empirisme de la science nouvelle, l'unité entre le mathématique et le physique laissait pourtant à l'observation de la réalité sensible, c'est-à-dire à la représentation mathématique de l'être matériel, une fonction que ne pouvait remplir la perception. L'expérimentation sensible restait la meilleure garantie contre tout apriorisme, mais au titre de moyen indispensable pour la précision des calculs de l'induction scientifique. La réalité sensible des êtres doit être soumise à l'analyse géométrique ; elle n'intéresse pas exclusivement la mathématique qui des composés aux éléments, des mouvements aux forces, et des effets aux causes particulières pour parvenir aux générales, instruit la nature comme une totalité réglée. Sans quoi la physique expérimentale de Newton serait livrée aux à-peu-près qualitatifs de l'expérience commune.

Hume accordera au contraire à l'être donné, le pouvoir d'assurer la vérité et l'exactitude de la connaissance. C'est ce que prétend l'expérience analytique de l'impression qui n'excède jamais les

bornes de la simple présence et limite son champ d'investigation au fait que l'humain appréhende en premier lieu ce qui existe. Hume avance par là même la primauté irréductible de l'existence sur le principe du connaître.

#### 2.1.4.a) *L'impression et la représentation du réel*

Hume accorde à l'expérience-impression un tel statut d'évidence qu'elle permet la saisie inductive du particulier à l'universel ; même si selon cette acception du connaître la relation de causalité n'est jamais une évidence directement appréhendée. Il annonce ainsi que la méthode expérimentale et la réalité du monde sont liées de telle manière que les évidences de la nature conduisent, suivant le principe des "croyances nécessaires", le contenu représentatif de l'universalité des lois. Ce qui d'ores et déjà suggère que tout fait existentiel qui se présente de soi devient le référent d'une connaissance qui le désigne conformément aux *lois* de sa réalité. Certes, l'expérience est libre de tout a priori, mais il n'en reste pas moins que le réel est connu à partir du moment où, et ne serait-ce qu'au plan de l'universalité, l'entendement se représente la fixité selon laquelle il se déploie. Même si les idées complexes sont précises et déterminées par le recours "aux impressions originellement senties", la représentation du réel suivant les termes de la fixité, conduit la connaissance de l'être des choses. En somme, *penser l'existant dans les voies de*

*la fixité demande de se représenter l'être des choses pour pouvoir les désigner.*

Hume nous enseigne aussi que les idées sont les “copies” des impressions, ce qui leur confère un statut de fiabilité qui ne légitime pas une objectivité de la connaissance, mais elles conduisent à leur échelle le principe de la force et de la sensibilité que recouvrent les impressions. L'origine de la connaissance, circonscrite à la simple expérience de ce qui est donné par l'existence, est le constat d'une méthode analytique qui réduit toute forme de connaissance au contexte empiriste afin de prescrire le sens et la fonction de l'impression.

Que cela ne soit pas une occasion de porter un jugement sur l'identification de la sensation et de l'impression comme dimension même de la perception. Notre propos n'est pas d'aborder le développement interne de la philosophie humienne, mais de remarquer que l'impression inscrite dans le principe de l'analyse empiriste concerne une représentation de ce qu'elle est. Tout au moins comme fonction primitive de la connaissance. Elle n'est dès lors plus simplement ce qui se présente en tant que tel, mais devient une dimension du connaître que l'on a charge d'identifier. Autant dire qu'elle est prise comme un objet de connaissance et que sa désignation appartient à une représentation résultant d'une considération de la nature de son être.

Discourir de sa nature vivace, ou de la dimension de son intensité, revient à lui assigner des caractéristiques qui permettent de se la représenter *en ce qu'elle est*. Ce qui n'est pas moins conséquent

pour une enquête qui se propose de discourir sur l'existant en l'inscrivant dans le contexte d'une connaissance définie.

#### 2.1.4.b) *Sensation et idée*

Il est vrai, par ailleurs, que Hume dissocie la pensée de l'esprit en assignant à ce dernier la faculté de se loger dans l'existence sensible ; conformément à un principe d'immédiateté préalable au déploiement de la pensée. L'esprit est en effet comme tel d'abord sensation et c'est pourquoi la présence de l'esprit à lui-même, c'est-à-dire l'expérience réflexive de sa présence, a toujours pour source la présence immanente de l'impression. En ce sens, on peut dire que la représentation de son existence immédiate, à savoir de sa réalité effective, est résolument représentative puisqu'elle s'en tient à une perception distincte de l'idée produite dans la pensée. Le statut sensible de l'impression confère à ce mode primitif de la connaissance une orientation empirique du représenter, foncièrement étrangère au redoublement en oeuvre de la pensée. Ce qui laisse présager que l'impression est désignée, et par conséquent connue, en dehors de cette distance que provoque la pensée au sein de la connaissance. Sauf que *ce stade de l'appréhension représentative de l'esprit est dépourvu d'idée, et n'est précisément pas le moment où l'analyse empirique parvient à définir ce qu'elle se représente*. Nous suggérons de comprendre ici que l'expérience sensible de l'esprit ne semble pas disposer à

elle seule de contenu suffisant à la représentation de son propre objet d'étude.

Le purement existentiel serait-il la pierre d'achoppement d'une connaissance vouée à représenter la présence de ce qui existe par la considération objective de son être ?

Nous en voulons pour preuve que chez Hume, soucieux de se garantir du fait de l'expérience, sentir et penser ne peuvent se résoudre à une même dimension du connaître :

“Chacun de lui-même percevra facilement la différence qu'il y a entre sentir et penser.”

(Traité de la nature humaine, Livre 1, partie 1, section 1, p 67-68)

L'acuité de la philosophie humienne détournera dans un premier temps cette difficulté en précisant que l'idée n'est pas par soi plus représentative que ne l'est l'impression. Elle a toutes les qualités de son objet et en ce sens lui est identique. La seule différence se situe sur le plan d'une intensité de *vivacité*.

En fait, dans son application au réel, l'idée correspond toujours de manière particulière et déterminée aux degrés de qualité ou de quantité d'une chose et à ce titre ne s'en distingue pas.

Elle désigne ce qui existe suivant des modalités analogues à celles de l'impression, et correspond directement à l'impression que nous avons de la chose. C'est pourquoi les idées, qui sont des copies des impressions “les représentent dans toutes leurs parties” mais ne représentent en elles-mêmes rien d'autre que les données de la

perception. À ce titre, et sans rien lever au scepticisme de la philosophie humienne, elles demeurent des présentations de l'être des choses, simplement secondes par rapport aux impressions. Avant de poursuivre sur ce point, nous proposons de comprendre que le lien intrinsèque des idées au champ de la perception, suppose que toutes nos idées des choses correspondent au contexte de leur réalité. Ou si l'on préfère, que l'idée d'une chose renvoie à son existence effective, c'est-à-dire, au contexte à l'intérieur duquel nous percevons ses modalités existentielles. La spécificité de sa réalité étant conséquence au contexte de son existence effective. Nous le développerons plus avant conformément à la notion de contexte étudiée dans le premier chapitre.

#### 2.1.4.c) *Pensée et représentation*

Pour ce qui est du rapport des idées aux impressions, Hume ajoute que le seul moment où l'idée devient représentative est celui de l'abstraction. En effet, il ne permet pas de réduire l'idée d'une chose à une qualité commune, mais fait intervenir d'autres idées également particulières auxquelles elle est reliée par association de ressemblance. L'abstraction ne présente nullement la réalité de l'impression ; elle représente sous un mode représentatif. Cela ne sous-entend pas que les idées concrètes associées sont séparables des diverses perceptions auxquelles elles correspondent, car une idée abstraite est une idée particulière qui représente grâce

à d'autres idées semblables, à laquelle correspond une impression correspondante. Il lui manque seulement le rapport existentiel que l'idée-impression entretient avec la réalité.

C'est ici que l'analyse humienne situe une différence entre la sensation et la pensée. Une idée ne diffère pas en nature de l'impression, elle lui ressemble parfaitement, mais son contenu n'est plus celui de l'instantané existentiel. Même si cet instantané est toujours en terme d'objectivité problématique. *La pensée provoque une répétition de l'être présent à lui-même et appréhendé directement par l'impression.* Cette fêlure de l'immédiateté de l'être étant pour Hume, enclin pourtant à concéder à la pensée une immédiateté propre, et nous le suivons volontiers sur ce point qui légitime nos facultés cognitives à représenter suivant un mode présentatif, un argument suffisant pour reléguer la désignation dans l'exercice constant de la représentation représentative.

Le fait est que les impressions des choses sont continûment différentes. Dans ces conditions l'identité d'une chose, concernant l'idée du même qui demeure dans le temps et le changement, ne peut pas se rapporter à une impression.

“Car, dans cette proposition, *un objet est identique à lui-même*, si l'idée exprimée par le mot *objet* ne se distinguait en rien de celle qu'exprime *lui-même*, nous ne voudrions réellement rien dire...Un objet isolé apporte l'idée d'unité, et non celle d'identité.”

(ibid, Livre 1, 4e partie, section 2, p 288-289)

Il nous faut donc recourir à l'imagination dont le travail consiste à rassembler par ressemblance afin de parvenir jusqu'à l'identité, sans la présupposer. Elle associe des impressions dans le temps et saisit la perception qui persiste dans les variations. Ainsi peut-elle, la même perception étant circonscrite à travers la succession, instruire la durée comme la forme élémentaire de l'identité. Elle conduit aussi les principes de ressemblance et d'existence continue, non pas seule puisqu'elle s'adjoit l'exercice de la mémoire, pour finalement intégrer le multiple dans l'un.

À ceci près que Hume s'en remettra au principe des *fictions* et de la *croissance* car rien dans le réel, appréhendé par l'impression, nous autorise à prétendre que la tendance d'une perception à se répéter correspond à un principe donné du monde. Et encore moins à désigner une réalité par la considération de son existence comme déploiement continu de la réalité de son corps. Ce qui n'est pas pour porter quelque critique à l'égard du scepticisme de Hume, que pour faire remarquer la difficulté philosophique qui accompagne la représentation de l'identité lorsque celle-ci est l'enjeu d'une connaissance définie de l'être.

#### 2.1.4.d) *Existence et identité*

Nous suggérons que la vision de l'unité proposée par l'imagination n'est problématique qu'au regard d'une entreprise qui



s'interroge sur la voie pour instruire la réalité objective du monde. Elle l'envisage du coup comme un objet de connaissance. L'objectif visé par Hume est la dimension effective de l'existence, mais comprise dans la démarche d'une connaissance de ce que les choses sont en tant qu'elles existent. Conception fort différente d'une connaissance qui se contente de désigner les composants du monde du simple fait qu'ils existent en tant que tels.

Toute la question de l'imagination chez Hume concerne une analyse de la réalité suivant le principe de la causalité. Sans quoi la durée comme la persistance ne seraient pas le siège de fictions nécessaires. Il faut bien en effet que le monde suppose une permanence à soi-même, c'est-à-dire réponde, au moins comme tendance à être dans le temps, à l'idée *d'une totalité qui précède toute expérience donnée et qui persiste à soi-même*. Or, représenter le monde comme une totalité potentielle de l'être, répondant à l'ordonnance causale, génère une désignation étrangère aux seuls préceptes de l'impression. On conviendra qu'un monde, comme aussi bien les choses qui le composent, représenté à travers *l'idée* d'une existence continue et nécessaire *qui ne peut être tiré d'aucune perception particulière*, renvoie à l'impossibilité de présenter la dimension existentielle de l'être. Est-ce à dire que Hume n'envisage pas la réalité du monde comme simple unité de ce qui existe en tant que tel ?

Nous le pensons, d'autant que l'insertion de l'existence continue dans l'être des choses, au bénéfice de leur identité, n'a d'autre fonction que de parvenir à désigner ce que les représentations

primitives proposaient du déploiement de l'existence. L'identité des composants du monde se concevait en effet dans le contexte de l'intemporalité, nous le verrons plus avant à travers la dimension de l'âme, qui renvoie à l'incarnation possible de réalités de genres différents. Cette ordonnance de la signification, et partant de la représentation de l'être, rend compte de la façon dont le registre de l'existence rend toute chose égale à une autre. Elles peuvent ainsi toutes, conjointement à leur existence propre, désigner une réalité disparue. Entendu que *la durée particulière d'une chose, comme un végétal ou un animal, ne constitue pas une donnée de connaissance contraire au déploiement de ce qui existe de fait dans le monde.*

Qu'est-ce que cela nous enseigne ?

Rien moins que l'analyse empirique du réel, pour se prévenir des propos de la raison, conduit la connaissance de l'être dans le registre d'une représentation objective.

Certes, toute croyance dépend de l'existence d'une impression vive et reste le pendant du transfert de cette vivacité dans l'idée.

“Ici nous avons donc une tendance à feindre l'existence continue de tous les objets sensibles ; et comme cette tendance naît de certaines impressions vives de la mémoire, elle confère de la vivacité à la fiction..”

(ibid, Livre 1, 4e partie, section 2, p 297-298)

En ce sens l'imagination assure la transitivité de l'existence, et la croyance se trouve être la sensation d'une impression dans la mémoire. À ceci près, qu'en ce qui concerne le futur il faut recourir à un principe d'anticipation, celui des liaisons nécessaires qui fasse de l'ordre passé une loi, ou si l'on préfère, s'en remettre à une organisation systématique de l'expérience. Ce dont se charge l'entendement.

Il n'est absolument pas dans notre intention de se prononcer sur la différence des relations qu'instruisent l'entendement et l'imagination : la circonstance pour l'entendement et la transition pour l'imagination. Pas plus que de nous positionner sur la manière dont l'idée de *relation* peut être pensée sans être un acte propre de la pensée. Entendu que son rapport aux idées particulières qui la constituent, comme la ressemblance, l'identité et la contiguïté, n'explique pas comment ces idées sont mises en relation.

#### 2.1.4 e) *Existence et connaissance*

Il nous importe seulement de remarquer que le souci de Hume de démontrer le lien entre l'inférence et l'uniformité existentielle nécessaire du cours de la nature, et ce en dépit du fait qu'il n'y a pas, :

“...d’objets qui impliquent l’existence d’un autre objet, si nous considérons ces objets en eux-mêmes, si nous ne regardons pas au-delà des idées que nous nous en faisons.”

(ibid, Livre 1, 3e partie, section 6, p 161)

*résulte d’une démarche qui vise à légitimer l’unité du concept ou de la loi.* Autrement dit, la nécessité a beau être un effet de l’observation, et l’inférence causale la conséquence des ressemblances qui se présentent à l’entendement, la connaissance philosophique a pour rôle de nous instruire sur les modalités de la représentation. Non de s’enquérir simplement de la réalité des choses qui nous apparaissent en tant qu’elles nous apparaissent. Il y a en effet une différence fondamentale entre se représenter comment nous connaissons pour convenir de ce que nous connaissons, et se représenter ce qui existe aux fins de le connaître. Nous voulons dire ici que la philosophie humienne joue un double jeu. Celui d’étudier les principes du connaître afin de se prononcer sur la réalité du connaître, et de proposer en même temps une représentation des choses qui répond de ces modalités du représenter. Car c’est bien de cela dont il s’agit. Le monde circonscrit aux préceptes de cette entreprise du connaître se trouve engagé dans les termes de l’étude. Or le monde existe de soi, et Hume en est plus que conscient, mais il correspond en tout point à la façon dont l’analyse engage à le connaître. Nous suggérons, à cet égard, que *la réalité des choses peut répondre aux modalités d’une connaissance qui ne soit pas seulement soucieuse de*

*légitimer les voies existentielles du principe de causalité comme celui de la ressemblance ; et qui représente le déploiement de l'existence sans le prendre lui-même pour objet d'étude.* Sur ce point, la pensée primitive nous semble plus proche de la présentation de l'existence que la connaissance selon Hume. D'autant que, ne l'oublions pas, la présentation de la réalité des choses est un principe de connaissance qui reste sujette aux voies du scepticisme. Évidemment le propos de Hume ne concerne pas les représentations culturelles, puisque son objet concerne le représenter lui-même. Il limite du coup la question de la représentation de l'aspect présentatif de l'existence aux préceptes de l'ontologie perceptive. Nous pensons que l'existence étant ce qu'elle est, un déploiement permanent de diverses formes de vie, supporte un terrain d'investigation qui ne concerne pas seulement les limites réflexives du connaître philosophique. Surtout si cette entreprise positionne l'existence sur l'enjeu d'un savoir objectif pour le moins attentif à la connaissance définie du réel. Hume ne saurait être à ce sujet plus clair.

#### 2.1.4.f) *Idee et principe de représentation*

Certes, à partir du moment où l'idée ne dérive d'aucun entendement divin, ni d'une substance pensante, mais retient l'existence saisie par l'impression, il n'y a aucune difficulté pour accorder son être à la dimension de l'existence.

“ L’idée d’existence s’identifie alors exactement à l’idée de ce que nous concevons comme existant. Réfléchir à quelque chose simplement et y réfléchir comme à une existence sont deux actes qui ne diffèrent en rien l’un de l’autre.”

(ibid, livre 1, 2e partie, section 6, p 137-138)

Son surgissement dans l’impression est aussi hasardeux que la contingence de l’être des composants du monde. Elle légitime l’originalité d’un contenu qui concerne la présence effective du réel. À ceci près, que l’idée est seconde par rapport à l’impression, ce qui à l’endroit du connaître, lui confère un état de distance existentielle. Disons que son contenu est celui de l’existence pour autant qu’elle s’en éloigne par nature. Il n’y a d’ailleurs chez Hume aucune disposition à pouvoir penser l’idée d’existence. L’existence étant seulement ce par quoi se distinguent les sensations fortes des faibles. Le refus de Hume de supposer un être nécessaire du monde s’explique par cette ferveur de l’idée à s’en remettre au flux des perceptions ; aussi évanescents que l’actualité du monde elle-même, sous réserve que son être reste distant de l’existence effective qu’elle a pourtant charge d’instruire.

De quoi résulte cette nécessité ?

Directement du fait que l’essence ne précède pas l’existence. Elle en procède au point que rien d’autre ne peut contenir l’assurance de l’être. C’est avancer que le principe des existences distinctes organise celui des essences, et que la faculté de l’humain à désigner

ce qui se présente appartient au mode essentiel de la connaissance. Il n'y aurait pas tant de difficultés chez Hume à conduire l'existence dans les méandres de la représentation, si dès le départ l'existence n'appartenait pas au registre exclusif de la perception ; consigné par la suite au registre de l'essence. Nous ne prétendons pas qu'une telle position recèle un problème de forme ; elle oriente seulement le champ du représenter sur un domaine où la difficulté à présenter la réalité de ce qui existe revient à la part considérable que l'on concède à la *désignation du réel*.

Ceci étant, l'essence devient non pas ce qui se donne à l'existence mais le but de ce que l'idée doit désigner. Le principe d'entropie dont elle est l'objet ne lève rien quant à son aptitude à désigner ce qui existe, il l'engage dans des voies où ce qui est perçu aboutit à la représentation *de ce que les choses sont*.

Le fait qu'une chose soit d'abord une impression puis un objet de la pensée, au moins comme idée existentielle de ce que nous appréhendons, nous en dit long sur la nécessité pour Hume d'invoquer la croyance d'une présence qui a eu lieu ou qui aura lieu.

L'instruction de la diversité de l'expérience en terme de règle n'est-elle pas le lieu d'une quête de l'identité constante des choses ?

Par quel objectif, si ce n'est la connaissance définie du réel, se légitime une unité de l'être au sein de la différence et de la diversité incommensurable de l'existence ?

Il s'agit sans conteste d'une démarche engagée par l'expérience empirique elle-même, qui produit elle seule son propre système,

mais dont la règle engage une limitation de la pensée. Celle de croire que l'existence est liée au mode du désignable en tant que tel, sans jamais pouvoir s'introduire dans la culture comme *principe* de représentation. En fait, il nous semble que la réalité de ce qui se présente au monde peut convenir à une désignation de l'être des choses du seul fait qu'elles sont ; ce dont la culture primitive paraît s'enquérir.

Il n'est nullement besoin de circonscrire l'existence au domaine de l'apparaître pour se prononcer à son sujet ; bien au contraire, la considération de l'existence est une dimension du représenter significative de l'évanescence de l'être.

La réalité des choses souscrit toujours, dans la forme primitive du représenter, au principe de la désignation, mais elle échappe au problème de l'entropie représentative pour la simple raison que *se représenter les choses du fait qu'elles existent en tant que telles autorise un ordre de la signification conséquent aux formes multiples de l'être.*

Les désignations engagées par les représentations primitives instruisent les données du monde pour le bénéfice de la connaissance de ce qui se présente dans le déploiement du temps. Elles parviennent ainsi à limiter leurs investigations à la réalité de ce qui existe en le représentant dans le cours de l'existence du monde.

Nous conviendrons qu'aborder l'existence comme le premier donné du représenter et non comme un simple objet de connaissance propre à l'appréhension, offre à la pensée



l'opportunité de s'entretenir avec l'être effectif du monde.\* Le problème fondamental qu'il nous reste à élucider étant de savoir comment les représentations primitives des autochtones du Québec peuvent développer un principe de représentations culturelles représentatives ?

## 2.2) La représentation culturelle primitive

Le fait est que les Montagnais se représentaient Dieu en se référant à la réalité du soleil. Cela laisse entendre que Dieu ne pouvait pas être représenté sans être référé à une réalité concrète de la nature. Nous n'en sommes pour autant pas plus avancés sur le statut de la représentation du soleil, mais nous savons au moins que le principe représentatif en oeuvre dans leur culture était intimement lié à l'existence effective des éléments.

Pour avancer cette dimension de l'existence concrète des choses, il nous faut ajouter que les Montagnais n'avaient aucune autre façon pour communiquer avec leur Dieu que de s'adresser à la réalité du

\* La différence de principe représentatif culturel que nous tentons de repérer entre le monde de l'artefact et le monde de la nature, et qui donne lieu à la distinction moderne/primitif, ne laisse pas supposer que l'essence est une donnée étrangère au fait de l'existence. Nous repérons que l'essence est simplement seconde par rapport au fait que les choses nous apparaissent en tant que telles. Certes, la connaissance primitive désigne les choses en les inscrivant dans un processus représentatif ; tout comme la connaissance engagée dans le monde moderne. Leur divergence réside dans le fait que l'essence n'est pas une donnée culturelle recherchée pour elle-même.

soleil. Or, c'est véritablement dans l'exercice de cette pratique que se comprend l'intérêt d'une culture *qui associe la représentation du divin à ce qui existe de fait.*

“Ils croient en un Dieu, disent-ils : mais ne savent le nommer que du nom du Soleil *Niscaminou*, ni ne savent aucune prière, ni façon de l'adorer. Un jeune Autmoins interrogé par moi sur cela répondit : ... qu'il prenait sa robe sacrée et se tournant vers l'Orient disait : *Niscaminou hignemou ninem marcodam* : Notre Soleil, ou notre Dieu, donne nous à manger.”

(Pierre Briard, Correspondance des Jésuites, Vol 3, p 132, 1616)

### 2.2.1) *Les sources d'information*

Toutes nos références sur les autochtones du Québec proviennent de la correspondance des Jésuites, qui avaient pour mandat d'évangéliser les “sauvages”, et toute regroupée dans les soixante-treize volumes constituant : The Jesuits Relations. Leurs lettres nous intéressent dans la mesure où chacun se contentait de rendre compte de ce qu'il voyait afin de renseigner son évêque sur la situation de sa mission. Ces témoignages vont nous permettre d'utiliser des matériaux qui sont une énonciation objective des faits, même si dans la dynamique du texte ils sont très souvent le lieu de jugements idéologiques. Nous tenons toutefois à préciser ce que nous entendons par “objectif”.

Il est évident que l'objectivité d'un récit est très souvent cause de discussion en raison du caractère personnel du narrateur. Ce qui laisse supposer que nos références sont le fait d'une interprétation subjective de ce qu'était la culture des autochtones du Québec. Entre autres objections, il peut être mentionné que nous étudions la façon dont les Jésuites se représentaient cette culture. Nous ne saurions laisser cette idée prévaloir du caractère historique de leurs récits en raison de la nature de leur contenu.

Après lecture de ses lettres, il est remarquable combien nombre d'entre elles sont que des comptes-rendus détaillés de la vie des tribus, leurs emplacements, du nombre de femmes et d'enfants, leur régime alimentaire, leurs modes vestimentaires, etc...

À quoi il faut ajouter toutes les souffrances encourues par ces missionnaires en raison du froid de ses contrées, et de leurs difficultés à s'intégrer dans les différents groupes. Il n'est fait mention que de gestion, du nombre de personnes qui laissaient une oreille attentive à l'évangélisation, et bien entendu de celles qui ne voulaient rien y entendre. C'est à cet effet que les missionnaires font état des croyances auxquelles ils se trouvaient confrontés. Toutes les indications sur leurs cultures font partie de ce principe du compte rendu sans fioriture, ni développement.

En fait, nous sommes en présence de témoignages directs sur les croyances et les pratiques culturelles des autochtones, qui certes à des moments font l'objet de jugements, mais qui jamais ne sont invoqués pour transformer ce qui était observé. Bien au contraire, de tels jugements liés à la stupeur des jésuites de voir autant de

superstition dans leurs mœurs, nous assurent du caractère non seulement authentique mais historique de tout ce qui était observé. Il est bien évident que l'on est d'autant plus surpris par la spécificité d'une culture que celle-ci se trouve être originale par rapport à celle qui sert de référence.

Nous suggérons ici de comprendre qu'il est véritablement peu pertinent de vouloir associer ces récits à des interprétations prosaïques, dans la mesure où le but des Jésuites était de rendre compte d'une situation inconnue de la France, et à laquelle le clergé se devait de trouver des solutions.

Peut-on prétendre qu'ils en auraient rajouté pour inciter la venue d'une aide qui faisait défaut ?

Les missionnaires de l'ordre des Récollets avaient déjà parcouru ces contrées sans véritablement s'y installer, c'est-à-dire sans avoir concrètement édifié des missions. Leurs témoignages font état de mêmes observations qui corroborent toutes par exemple le nom donné aux éléments et les pratiques de cérémonies.

Les écrits de Gabriel Sagard dans son compte rendu de dix mois sur le terrain en 1623 et 1624 sont à cet égard précieux.

De plus, à la suite des Jésuites les missionnaires Oblats se sont implantés dans ces contrées, et leurs témoignages coïncident ; bien qu'à cette époque les autochtones commençassent à perdre le sens de leur culture en raison de leurs commerces avec les occidentaux. Le nombre d'ouvrages anthropologiques et historiques qui se réfèrent aux lettres des Jésuites est si considérable que nous ne saurions tous les citer. À prendre l'un des plus fameux, celui de

Bruce Trigger sur les Hurons : Les enfants d'Ataentsic, il est édifiant de constater combien ses sources se réfèrent exclusivement aux correspondances du Jésuite Jean de Brébeuf. Nous mentionnons aussi, en raison de ses détails particulièrement précis et de la reconnaissance universitaire de son contenu, l'ouvrage : Ethnographie illustrée des Algonquins, qui exploite abondamment les renseignements communiqués par les Jésuites.

Certes, la forme linguistique de cette correspondance est celle de la culture occidentale, et l'on est en droit de se demander comment un vocabulaire qui n'appartient pas au même champ sémantique rend compte des significations véhiculées par les paroles des autochtones. Nous remarquons qu'il en est de même de toute parole qui traduirait ce qu'un autochtone aurait dit ; et dans cet ordre d'idée, une approche de leur culture basée sur l'étude de leur langue est tout aussi sujette à la question des contenus que nous y mettons. Disons que la précaution d'associer à une particularité de langage tel contenu en raison de la constitution sémantique des mots et de leur enchaînement avec d'autres, ne nous autorise pas à déterminer ce que l'orateur se représentait exactement.

Du reste, puisqu'il s'agit d'une tradition orale, il est tout aussi intéressant de noter que la culture autochtone s'est modifiée au contact des occidentaux, et que dans ces circonstances, toute transmission orale du contenu culturel a subi des modifications certaines sur le plan même de ce qu'un mot véhiculait.

Un documentaire récent d'Arthur Lamotte sur les Montagnais : L'Autre Monde (1975), est suffisamment explicite de cette situation des traditions orales.

Le Montagnais présenté exprime directement son désarroi de ne plus pouvoir exercer la tente tremblante, dont les Jésuites font grand cas pour expliquer la façon dont les autochtones communiquaient et conversaient avec les entités du monde, parce qu'il avait tout simplement perdu le pouvoir de s'adresser à l'esprit du bois. La raison invoquée, et nous le suivons volontiers sur ce point, tient au fait qu'il ne résidait plus dans le bois. Rien ne nous assure non plus qu'un patrimoine culturel transmis par la parole soit exempt d'interprétation. Des informations communiquées depuis des temps vraiment lointains impliquent nécessairement l'intervention d'individus dont nous ne pouvons estimer la part de subjectivité. *Ataentsic* est un mot encore utilisé par les Hurons, mais rien ne nous assure que la représentation du ciel qui lui est associée soit la même, ni qu'elle a été fidèlement transmise au fil du temps par les différents orateurs. Nous préférons nous fier à ce que les Jésuites en ont été informés par les autochtones de leur temps, d'une part parce que leur témoignage n'a subi aucune transformation depuis, et d'autre part, parce que la forme même de leur compte rendu laisse directement parler les personnes avec lesquelles ils étaient en contact.

Nous verrons au fil des citations que l'introduction de la parole des autochtones au cours des descriptions du terrain, du climat, de la façon de se nourrir, de dormir et de chasser, se résument pour

l'essentiel à : ils disent que, ils prétendent que, ils croient... Nous discuterons de ce que l'on peut entendre par croire au sujet de la culture primitive, mais pour ce qui est de *Niscaminou*, nous ne voyons aucune interprétation subjective sur la façon dont ils faisaient usage de ce nom dans leurs paroles adressées au soleil.

### 2.1.2) *La représentation culturelle du divin*

Nous observons qu'à partir du moment où Dieu ne peut être nommé, ni adoré pour lui-même, la représentation du divin correspond à celle de l'élément qui le représente. C'est ainsi que *le soleil est significatif du divin en vertu de sa réalité propre et représente de façon concrète le principe même de l'existence*. Il est clair que s'adresser au soleil en respectant le sens de son déplacement dans le ciel pour demander nourriture, induit que la réalité effective du soleil correspond au fait de pouvoir se nourrir et par conséquent d'exister.

Nous n'allons pas épiloguer sur les diverses caractéristiques de cet élément naturel qui rendent compte de son incidence sur le principe de la vie terrestre, mais son déplacement régulateur du cycle du jour et de la nuit, constitue ce par quoi se définit le principe de l'existence.

De même, sa réalité calorifique intimement attachée au cycle des saisons, détermine ce qui sera chassé, pêché et cueilli, durant par exemple les temps de neige ou de frondaison ; et produit les

conditions d'existence auxquelles l'humain a nécessité de se conformer. C'est ce qui nous fait dire que les Montagnais qui s'entenaient à cet aspect de la réalité solaire ne se le représentaient pas comme un Dieu imaginaire.

Le soleil n'avait pas pour eux d'autre physionomie divine que celle d'être le principe même de l'existence. Ils n'avaient dès lors aucune difficulté pour s'adresser à lui "sans prière ni façon particulière de l'adorer", puisqu'il leur suffisait de le désigner en tant que soleil, et de le représenter du simple fait qu'il existait en tant que tel, pour aussitôt *accorder sa représentation au sens de sa réalité*.

C'est uniquement en vertu de cette adéquation entre ce qui était représenté, c'est-à-dire la réalité effective du soleil, et le sens de ce qu'ils se représentaient, le soleil est le principe de la vie, que la représentation du soleil correspondait à celle d'un "Dieu".

Son être divin se comprend par cette seule concordance entre ce qui est représenté et ce qui est signifié dans la représentation.

Nous tenons seulement à faire remarquer que la représentation culturelle du soleil chez les Montagnais est une représentation qui s'attache à présenter le fait de son existence effective. Nous ne prétendons pas que cette représentation est identique à celle que la cognition produit lorsqu'elle se représente immédiatement la réalité du soleil. Il est évident que *Niscaminou* n'engage pas la seule dimension calorifique du soleil tel qu'il se présente à nous.

Son rapport au déploiement de l'existence demande que l'on tienne compte d'un ensemble de facteurs comme le jour et la nuit et le cycle des saisons, sans doute tous attachés à sa réalité calorifique,



mais qui sont autant de données ajoutées au fait qu'il est une simple source de chaleur.

Il ne suffit pas de représenter un élément naturel par ce qui le caractérise pour présenter la réalité immédiate de son être. On peut toutefois convenir que ces données sont conséquentes à l'existence du soleil, et représentent dans cette mesure sa réalité effective. Ce qui ne veut pas dire qu'elles sont uniquement ce à partir de quoi le soleil est représentable ; mais elles concernent les effets de sa réalité et à ce titre rendent compte du sens de son existence.

*Niscaminou* est ainsi l'œuvre d'une cognition qui associe des données pour représenter la réalité existentielle qui en est la cause. Nous ne sommes par conséquent pas en présence d'une représentation qui se contente de se référer à des données de connaissance pour représenter la réalité qui l'occupe, mais plutôt *d'un principe représentatif qui présente la réalité effective du soleil par l'intermédiaire de ce qui dans l'ordre de l'existence le caractérise en propre.*

### 2.2.3) *La représentation de la réalité effective*

À aucun moment la représentation des Montagnais ne peut se distancier de l'existence du soleil, dans la mesure où ce sont les données conséquentes à son existence effective qui représentent le sens de sa réalité.

Adjoindre des données à la réalité du soleil permet de représenter son être effectif lorsque celles-ci engagent son existence en tant que telle. En d'autres termes, la différence notable entre cette représentation culturelle et celle de la cognition immédiate du soleil tient essentiellement au fait que sa réalité calorifique n'est plus ce qui est seulement représenté mais *concerne la représentation de son être dans le déploiement de l'existence*. La descente du soleil vers l'ouest, situant le passage de la chaleur du jour aux froideurs de la nuit, est une représentation de la réalité calorifique du soleil significative de son incidence sur le déroulement de la vie.

À ce stade, la cognition du soleil tel que nous le percevons n'est plus seule en oeuvre, mais la représentation de sa réalité comme principe de la vie demeure une proposition présentative de son existence effective.

Nous ne prétendons pas que cette représentation présente la réalité solaire parce que les données du cycle du jour et de la nuit sont le lieu d'une signification qui se rapporte à la cognition immédiate de sa dimension calorifique. Ce qui entre autres choses reviendrait concéder à notre cognition immédiate du réel naturel le pouvoir d'orienter le sens de nos représentations culturelles. Il s'agit plutôt de dire que c'est le rapport existentiel entre les données que nous utilisons pour signifier l'être du soleil et la réalité même du soleil qui fonde le caractère présentatif de cette représentation.

Certes, il est nécessaire qu'une proposition culturelle corresponde à la connaissance immédiate que nous avons du soleil, mais nous observons que le processus de signification engagé dans la

représentation du soleil se réfère constamment aux modalités existentielles de son être.

Nous assumons que *c'est par cet attachement à la dimension existentielle des données que la cognition est capable de représenter la réalité de l'être solaire conforme à la présentation de son existence effective*. C'est d'ailleurs la seule façon d'opérer pour que la représentation de Dieu comme principe de la vie réponde concrètement au déploiement de l'existence.

En définitive, on comprend que *Niscaminou* est une représentation culturelle présentative parce qu'elle ne contient pas d'autres significations que celles de la réalité qui se présente en tant que telle dans le monde.

Est-ce suggérer que l'aspect présentatif de la représentation primitive revient directement à la nature existentielle des données de connaissance ?

#### 2.2.4) *Incidence des données de connaissance sur la signification culturelle*

Les Ondatauuats de la nation Algonquine disposaient d'autant de dieux qu'il existait d'éléments.

Ils avaient un dieu créateur de la terre différent de celui créateur de l'hiver qui apportait la neige et le froid, lui-même différent du dieu de l'eau qui apportait les tempêtes et les naufrages.

Cette référence au naufrage nous indique que la réalité d'un dieu pouvait être représentée par autre chose que l'élément qui le

caractérise en propre. Il est clair que le naufrage est un fait résultant des tempêtes qui ne recouvre pas la réalité de l'eau en son entier. La pluie, les lacs, la mer et les rivières sont des dispositions naturelles qui ne sont pas nécessairement reliées à l'éventualité d'un naufrage.

Est-ce à dire que le naufrage n'est pas un fait existentiel du monde de l'eau ?

Il serait difficile d'en douter bien qu'il ne puisse en lui-même représenter le fait que l'eau existe en tant que telle dans le monde.

Il nous faut toutefois remarquer que la différenciation des dieux correspond à celle des éléments qui organisent le fonctionnement de la nature.

Chaque dieu représente ainsi l'origine de chaque principe qui anime de façon effective les conditions de la vie. Leur signification est par conséquent toujours attachée à la réalité concrète de l'élément qu'il représente.

Nous avons affaire à des dieux envisagés comme des origines non pas parce qu'ils sont des entités antécédentes à ce qu'ils représentent, mais en raison de leur correspondance à la réalité effective de ce qui existe dans le monde.

Il est entendu que le dieu de l'eau n'existerait pas si l'eau n'existait pas, et l'hiver n'aurait pas de sens s'il n'était en lui-même sa propre raison d'être. Chaque élément est le lieu d'une représentation de son origine dans la mesure où il est lui-même la signification de ce qui est représenté. En d'autres mots, c'est par leur attachement à

la réalité existentielle de l'hiver et de l'eau dans le monde que chaque représentation divine représente ce qu'ils sont.

Ces représentations ne disposent pas d'une autre réalité que celle de l'élément concret qui existe, et elles sont, en ce sens, présentatives de la réalité qu'elles signifient. Ce qui nous porte à préciser que le problème de savoir pourquoi il faut adjoindre une réalité divine à ce qui est déjà représenté dans sa propre dimension existentielle, appartient à un ordre d'idées qui ne conçoit pas que *le dieu de l'eau et la réalité effective de l'eau sont une seule et même chose*. Le dieu de l'eau répond de la représentation de sa réalité effective dans le monde et il ne désigne rien d'autre que le fait existentiel de cette réalité. *La représentation divine de l'eau est ainsi une représentation qui présente ce qui en soi-même contient le principe de son existence*. L'eau existe en tant que telle dans le monde sous ses diverses manifestations et le principe de sa réalité appartient à son être propre ; comme l'hiver ou le vent qui contiennent leur propre dimension divine en raison de leur existence concrète dans le monde.

Leurs différents aspects sont simplement la marque de leurs dispositions à exister eux-mêmes en organisant les conditions de la vie. À cet égard, toute représentation divine renvoie au contexte existentiel de la réalité naturelle qui se présente en tant que telle.

Si le dieu de l'eau envoie les tempêtes et les naufrages, c'est que la réalité de l'eau concerne le monde des lacs ou de la mer ; et si le dieu du vent désigne tel aspect du souffle de l'air c'est que la réalité concrète du vent présente dans le monde telle disposition.

Qu'en est-il du naufrage et de sa faculté à représenter la réalité effective de l'eau ?

Rien d'autre que d'être une réalité attachée à celle de l'eau, comme le vent de l'ouest est une réalité particulière du souffle de l'air, et qui ne pourrait exister sans l'existence de ce dont précisément il participe. À ce titre, l'un comme l'autre sont des représentations présentatives du principe naturel qui existe de fait. Nous ne prétendons pas que le naufrage et le vent de l'ouest présentent directement la réalité de l'eau et du vent, mais ils représentent néanmoins le principe de leur existence effective dans le monde. Faut-il en conclure que ce n'est pas uniquement le rapport existentiel immédiat des données à la réalité qu'elles signifient, comme le déplacement vers l'ouest pouvait représenter le soleil, qui organise la dimension présentative des représentations culturelles ?

Nous ne voyons pas d'autre alternative pour parvenir à présenter ce qui existe de fait sans s'en tenir à la représentation cognitive immédiate de la chose. *Le processus de la signification consistant à présenter la chose qui existe de fait par l'intermédiaire de données qui représentent son existence effective.*

Ce n'est pas que toute chose serait égale en termes de signification, mais il n'y a dans ce principe de la signification aucune difficulté pour représenter aussi bien l'origine d'une réalité naturelle par les modes de son existence effective, que pour représenter son être par la réalité des données concrètes du monde qui lui sont attachées.

L'analyse de G. Lakoff sur les enjeux cognitifs du représenter dans : Women, Fire, and Dangerous Things, corrobore cette dynamique du processus de signification.

#### 2.2.5) *La cognition et son environnement : la position de G.Lakoff*

Il remarque en effet que la connaissance des choses du monde, et par voie de conséquence, la somme des significations engagées par leurs représentations, concerne le rapport existentiel de l'humain à leur réalité effective.

“La raison humaine n'est pas l'instantané d'une raison transcendante ; elle évolue par rapport à la nature de l'organisme et tout cela contribue à son expérience individuelle et collective : son héritage génétique, la nature de l'environnement à l'intérieur duquel elle vit, la façon dont elle fonctionne dans cet environnement...”

(Women, Fire, and Dangerous Things, Préface, p 15)

L'incidence sur l'organisation des modèles cognitifs est évidemment non des moindres.

Il n'est plus question de les confiner dans un registre préétabli du connaître, mais au contraire de les inscrire dans une relation permanente avec le monde concret.

Au niveau des symboles, cela donne à comprendre qu'ils ne conduisent pas des significations en vertu de leur association directe à des choses existantes objectivement selon des catégories. En effet, ceci revient à circonscrire leurs significations dans un processus interne de la pensée, et à instruire les modèles cognitifs seulement comme des représentations internes du monde externe. Lakoff envisage une autre voie de compréhension où la catégorisation, au lieu de renvoyer à des processus mentaux internes de classification, engage des modes de signification conséquents à l'expérience humaine du monde. En fait, lorsque l'humain instruit la réalité qui l'entoure, il se représente ce que le monde est en considérant les propriétés des choses qui participent à des registres de catégories. Ceci ne veut pas dire qu'il se contente de réunir dans une même catégorie des choses qui ont certaines propriétés en commun. Un tel procédé répond par son aspect limitatif à une conception objectiviste du représenter. La pensée dispose au contraire d'un pouvoir d'organisation, et crée ses propres associations en fonction de son rapport au monde. Comme il le précisera en mentionnant une réflexion d'Eléonor Rosch.

“...si les catégories sont définies uniquement par les propriétés inhérentes aux membres, alors les catégories devraient être indépendantes des particularités de chaque existant catégorisé ; c'est pourquoi elles ne devraient pas impliquer des sujets comme la neurophysiologie humaine, le mouvement du corps humain, et les capacités spécifiques de l'humain à percevoir, à former des images



mentales, à apprendre et à se souvenir, à organiser les choses apprises, et à communiquer efficacement.”

(ibid, chap 1, p 7)

En d’autres termes, l’esprit dispose d’un réel pouvoir quant à la connaissance du monde qu’il se représente.

Ce qui ne revient nullement à prétendre que ce qu’il détermine comme étant significatif conduit un ordre de représentations inadéquates à la réalité des choses. Il s’agit plutôt d’observer que le modèle central à partir duquel l’humain déploie une catégorisation, permet de générer un ordre de variantes qui sont autant de sous-catégories. Encore faut-il préciser que ces variantes, qui sont des extensions des modes de signification, ne sont pas conduites par des règles générales.

Elles relèvent d’une sous-catégorie centrale à partir de laquelle se développent des sous-catégories, mais elles sont conséquentes aux possibilités d’extensions que détermine le modèle central.

Ceci permet un champ de signification suffisamment large pour répondre de la flexibilité du représenter; tout en contenant les variantes de signification dans le rapport du modèle central aux modèles d’extensions.

“Nous décrirons les extensions d’un modèle central comme étant motivées par le modèle central plus certains principes généraux de l’extension.”

(ibid, chap 6, p 91)

### 2.2.5.a) *Le cas des Aborigènes d'Australie*

En appliquant cette approche du représenter à l'étude du langage Dyirbal des aborigènes d'Australie, Lakoff observe que les variations de quatre mots auxquelles correspondent des catégorisations des choses du monde, renvoient davantage au domaine de l'expérience qu'à des principes généraux et formels d'association.

En fait, c'est à partir du domaine basique de l'expérience que tel élément désigné peut être naturellement associé à d'autres dans une même catégorie. Et ceci malgré une différence profonde de nature ou de genre. Le feu, par exemple, distinct de la femme ou de l'eau, est pourtant caractérisé par le même mot : *Balan*. En outre, ces différents éléments sont tous reliés au danger. Lakoff trouvera dans le principe de l'expérience du monde les raisons de cette association.

“...le principe du domaine de l'expérience est responsable du fait que le feu soit dans la même catégorie que les femmes. Les liens sont : les femmes (par relation au mythe) au soleil (par relation au domaine applicable de l'expérience) au feu. Suivant ce même sens, nous pouvons lier le danger et l'eau. Le feu est dangereux, et ainsi des choses dangereuses sont dans la même catégorie que le feu. L'eau, qui éteint le feu est dans le même domaine d'expérience que le feu, et désormais dans la même catégorie.”

(ibid, p 100)

Il note que les catégories sont en conséquence structurées par enchaînement.

Les membres centraux sont reliés à d'autres membres, qui eux-mêmes sont associés à d'autres, et ainsi de suite ; mais suivant le principe d'une cognition qui se réfère au domaine basique de l'expérience. Ce qui nous enseigne que le procédé significatif des représentations primitives se déploie dans le rapport que l'humain entretient avec le monde effectif qui l'entoure.

Autant dire que la spécificité des éléments de ce monde est ce qui en premier lieu organise le registre de la signification. Dans cette voie, les symboles comme les mythes et les croyances, sont des modèles idéalisés du monde qui peuvent répondre à des liens dans les chaînes d'une catégorie. Lakoff remarquera toutefois qu'il n'y a aucune raison pour croire que toute caractérisation correspond à une catégorie donnée. Un tel principe d'analyse ne peut pas, par exemple, prédire tout ce que les catégories recouvrent. En outre, les systèmes conceptuels peuvent avoir une catégorie du "*tout autre chose*", qui n'a pas de membres centraux ou d'enchaînement. Le fait est qu'expliquer le sens d'un système ne rend pas compte de ce qui génère ou prédit le système. Même s'il est vrai que les perspectives selon lesquelles une culture peut connaître le monde offrent une certaine régularité, et engagent des principes de classification des choses.

Nous suggérons que le vœu de Lakoff d'avoir :

“...une théorie de la catégorisation propre à la culture traditionnelle. Ce qui veut dire que les choses soient abordées au moyen de définitions appropriées, que les principes soient caractérisés par des propriétés qualifiées...”

(ibid, chap 8, p 121)

devrait, en premier lieu, rendre compte du rapport existentiel de l'humain à la spécificité des éléments naturels avec lesquels il est en contact ; ainsi que de l'incidence de ce lien dans le principe des significations. Entendu que l'eau, le feu, comme tout ce qui compose la réalité effective du monde, renvoient à l'expérience contextuelle que l'humain peut en faire.

Lakoff soulève cependant un ensemble de questions sur la façon dont s'organisent les représentations du monde chez les aborigènes d'Australie. Entre autre, devons-nous appliquer ce qui est entendu par lui sur le plan des catégories comme une approche explicite de la cognition prise d'une manière générale ?

Comment, en effet, peut-on concevoir la manière dont les catégories sont assignées au domaine du connaître ?

Doit-on considérer qu'elles incluent, ou se déploient, suivant des vecteurs qui organisent notre compréhension du monde; même si en contrepartie, la représentation des éléments du monde engage l'expérience de leur réalité effective ?

Réalité qui s'appréhende dans un contexte environnemental.

Nous nous accordons à Lakoff pour dire que l'idée de vecteurs de représentation inscrits dans la pensée relègue à un plan secondaire

le rapport de l'humain à son environnement. Toutefois, il semble que la représentation du monde chez les arborigènes d'Australie, en ce qu'elle associe, en termes de signification, par exemple le feu, la femme et l'eau, avoue une dépendance explicite au contexte perceptivo-actionnel.

Il est clair que toute action engagée vis-à-vis de l'eau ou du feu conduit des données perceptives qui pour être différentes, puisque l'eau mouille et le feu brûle, ou encore l'eau désaltère ou lave et le feu réchauffe ou cuit les aliments, n'en demeurent pas moins explicite de l'activité humaine en général. Nous voulons dire par là que se nourrir en cuisant les aliments, se laver, se désaltérer ou se réchauffer, constitue un ensemble d'actions propres au genre humain.

Que nous vivions à l'époque des aborigènes ou celle moderne, ne change rien quant à ces dispositions comportementales; même si en contrepartie, on peut remarquer que le feu à gaz que nous utilisons et différent de celui-ci produit par le bois.

Ce qui nous porte à penser d'une part, que les actions conduites par l'homme dans le monde engagent l'expérience de nos modes perceptifs, et d'autre part, que la réalité du feu ou de l'eau représentée présentativement, sont liées à nos attributs comportementaux.

Autrement dit, la distinction entre le monde naturel et le monde de l'artéfact n'est pas tant probante sur le plan du domaine perceptivo-actionnel, qu'elle n'avoue une différence de contenu représentatif. Encore que nous n'éprouvons pas de difficulté

majeure à concevoir que le feu puisse être associé à l'eau. Ni à nous les représenter comme possiblement dangereux. Faut-il alors invoquer une uniformité structurelle de la représentation quel que soit le contexte environnemental dans lequel l'humain évolue ?

Une chose est certaine, nos perceptions liées au registre de nos actions, engagent un mode du représenter qui rend communément compte de la façon dont nous entrons en contact avec les éléments du monde. Qu'en est-il du culturel ?

Il semble suivre ce que le perceptivo-actionnel déploie.

Les significations culturelles, à travers l'organisation catégorique des éléments qu'elle mettent en jeu, rendent compte de l'incidence de la nature des éléments sur nous-mêmes, et restituent ce qui est perçu dans le contexte des actions au sein du discours représentatif. Pour prendre, par exemple, la représentation de la femme, les arborigènes la placent à la catégorie du dangereux en l'associant à l'eau et au feu via la résonance de leurs mythes. Nous n'invoquons aujourd'hui aucun mythe précis de la femme, entendons ici par mythe une véritable histoire explicative, pour rendre compte de sa présence et pour nous représenter sa nature. On pourrait, bien entendu, invoquer l'image d'Eve, mais son histoire avec le serpent et Adam n'est pas à proprement parlé un mythe puisqu'elle n'a aucune valeur d'actualité lorsqu'elle est énoncée. Le mythe offrant cette particularité dans la culture primitive d'être non seulement fondateur, mais actif et présent, au moment où on le raconte.

Eve n'est jamais considérée comme présente en tant que telle lorsqu'on l'évoque, même pour un fervent croyant.

Pourtant, dans le patrimoine représentatif de notre culture, la femme peut aisément être associée au dangereux, comme le feu et l'eau, que nous maîtrisons pourtant d'avantage et que nous avons adapté aux besoins de notre environnement. Ce qui, en somme, laisse à notre discours culturel une liberté certaine quant aux images qu'il véhicule ; sans que cela affecte à proprement parler le contenu de ce qui est représenté.

Il n'y a, à ce titre, aucune raison pour invoquer un conflit entre le perceptivo-actionnel et nos représentations symboliques. Il est du reste probable que les composants du langage ont aussi pour base les données du perceptivo-actionnel. Le mot *Balan* des arborigènes d'Australie, véhicule ce que leur système catégorique instruit en termes de signification et conduit au sein des représentations. Y a-t-il lieu alors d'invoquer une profonde communauté de structure entre la présentation et le langage ?

Sans doute, pour autant qu'il nous nous référons à la façon dont le langage traduit par des mots ce que la cognition déploie dans les formes catégoriques. On est en droit de se demander, à ce stade d'analyse, si l'instruction de la réalité dans la culture primitive engage un ordre du représenter foncièrement différent de celui en oeuvre dans notre monde moderne. Il semble que sur le plan de la catégorisation, les processus de signification se déploient à partir d'une même base, celle de la perception et de l'action de l'humain

vis-à-vis des choses qui l'entoure, et par rapport auxquelles il émet des significations.

Dans l'application de nos principes de significations, cela laisse entendre que le présentatif est opérationnel à un même degré, et qu'il constitue la base à partir de laquelle les représentations culturelles sont édifiées. L'existentiel étant ce qui fait office de référent permanent.

Autrement dit, si nous devons établir une différence entre nos représentations culturelles et celles primitives, ce ne peut être en fonction d'une différence de rôle ou de disposition du présentatif au sein de la catégorisation. Aussi bien dans l'une que dans l'autre, le présentatif agit sur le plan de la signification, et se déploie à travers l'édification des contenus caractérisés.

Ce qui, en dernière instance, nous amène à nous demander : comment peut-on expliquer la façon dont la représentation de ce qui est invisible, à savoir les esprits, avec lesquels nous ne pouvons pas avoir à proprement parler de relation perceptive ou actionnelle, est comprise par la culture primitive comme une occasion de connaissance ?

Il semble, pour tenter une explication conforme à ce que nous avons dit sur le mythe, que les représentations culturelles primitives n'entrent pas dans la dimension du symbolique. Lorsqu'elles émettent de la signification au sujet de choses invisibles, généralement déployées dans un temps continu et uniforme, elles conduisent une compréhension du monde qui envisage ce qui est désigné comme appartenant à l'ordre du réel.



Elles n'éprouvent aucune difficulté pour instruire une entité absente ou invisible comme faisant partie du monde concret. Disons que le jeu de la caractérisation est conduit par un principe de signification qui loin de s'en remettre, comme nous le faisons nous-mêmes, à une image générale et abstraite, stipule la présence éminente de ce qui est représenté. Ce qui n'est pas pour ignorer le rôle considérable de l'imaginaire dans un tel procédé, mais pour observer que le champ primitif du représenter reste attaché aux données de l'environnement concret. Si l'entité d'un mythe ou d'un esprit restent effectives, en dépit de leur absence ou de leur immatérialité, c'est parce qu'elles invoquent constamment une réalité présente à laquelle elles sont référées.

Pour un mythe invoquant la première femme, d'où peut résulter la naissance du monde ou celle des hommes, il est coutumièrement fait référence à une situation ou un événement vécus, ou une personne particulière, qui demandent qu'au cours de la cérémonie le mythe soit raconté.

De même, pour l'esprit d'un défunt ou d'un animal spécifique, il est invariablement fait référence à un élément concret du monde, comme un arbre, un rocher ou même une saison qui, en raison de sa situation dans le territoire, ou sa fonction lors d'un événement précis et vécu, tel qu'une descente de rapide au cours d'un déplacement ou d'un incident original lors d'une pratique de chasse, évoque la présence de l'esprit. Dans de telles conditions, on comprend que les représentations primitives parviennent à instruire ce qui est désigné sous la condition que quelque chose du

monde présent conduit l'instruction. Évidemment, ceci suggère que ces représentations, quelle que soit la catégorisation impliquée, n'engagent pas de symbolique de l'image dans la mesure où elles ne contiennent pas de paramètres de signification autre que ceux de la chose évoquée. Le symbole permettant au contraire de développer un registre de représentation plus intemporel, en ce qu'il dispose la connaissance aux voies éminentes de l'absence.

Nous pouvons en effet nous représenter symboliquement ce qui n'est pourtant pas présent dans notre environnement immédiat.

Faut-il alors invoquer l'idée de spécificité de l'environnement naturel pour expliquer cette intervention permanente du concret au sein de l'imaginaire primitif ?

#### 2.2.5.b) *Existence effective et principe de signification*

Il est vrai que Lakoff propose, dans la voie des recherches de J. Peter Denny, Brent Berlin et Eleanor Rosch, d'aborder la question des niveaux basiques de catégorisation au regard des interactions entre l'humain et le monde. Selon Denny (1976) il y aurait trois types basiques en sémantique résultant de ce principe : celui de *l'interaction physique*, de *l'interaction fonctionnelle*, et de *l'interaction sociale*.

Quoi qu'il en soit, la question de la catégorisation serait ainsi associée à celle du rapport existentiel entre la réalité humaine, prise à la fois comme cognition et corporalité, et son environnement.

“Les facteurs impliqués au niveau basique de la catégorisation incluent la perception active, l’interaction motrice, les images mentales, et l’importance de la culture.”

(ibid, chap 6, p 112)

Nous souscrivons à cette idée pour autant qu’elle associe l’originalité d’une culture à son contexte d’émergence. L’originalité est sans doute un moyen de différencier telle culture d’une autre, mais elle recouvre cependant un champ d’étude et de comparaison beaucoup plus vaste : celui des données effectives du monde. Celles-la mêmes qui conduisent des différences de représentation majeures au sein d’un même groupe ethnique. Nous invoquons, à cet égard, la fonction des éléments du monde dans le principe de la caractérisation.

Non pas parce qu’ils déterminent leurs registres de signification, sémantiques ou imagés, mais ils demeurent au fondement des propositions que la pensée émet vis-à-vis du contexte où elle-même se déploie. La caractérisation proposée, par exemple de tel vent comme appartenant à tel genre de réalité, revient à la façon dont il intervient dans la vie des individus. Les représentations dont il peut être l’objet sont en conséquence directement orientées par la dimension de sa réalité effective. *Que celles-ci soient spécifiques à telle famille ou tribu s’explique par les modalités précises de son existence dans le contexte de leur environnement.* Autant dire que toute chose peut ainsi être reliée à plusieurs autres dans une même

catégorie, ou engager une catégorisation exclusive, ou encore ne faire partie d'aucune catégorie typique d'enchaînement ; comme le vent qui entre à la fois dans le registre des choses du ciel et dans celui des choses de la terre, en fonction de l'expérience que l'humain en fait. Évidemment cette expérience est toujours à comprendre dans le contexte précis de son monde.

La référence du vent à la réalité d'un esprit n'est pas une catégorisation proprement dite. Nous avons soin de cette précision parce que la représentation du vent en tant qu'esprit pourrait laisser penser qu'il entre en quelque manière dans les voies d'une conceptualisation abstraite, et qu'il est référé de la sorte à un membre central dans l'ordre d'une catégorisation.

Nous allons aborder ce qu'il ressort de la représentation des esprits, mais nous pouvons d'ores et déjà préciser que l'esprit n'est jamais distinct de la réalité qu'il représente.

En dehors de cela, en quoi notre analyse justifie une dynamique aléatoire du représenter ?

Uniquement en vertu du fait que la représentation des composants du monde concerne le lien existentiel de l'humain à leur réalité effective.

Il nous semble que suivant cette acception du représenter, les symboles, les croyances et les significations caractérisées de l'esprit des choses, sont à même d'exprimer la réalité du monde et de la présenter culturellement en tant que telle.

Raison pour laquelle les Ondatauuuats pouvaient se représenter le vent par la représentation de sept dieux correspondant aux sept vents existants dans le contexte de leur monde.

“Les vents ont leur origine de sept autres dieux, qui résident dans l’air et soufflent les sept vents qui prévalent communément dans ces régions.”

(Francesco Guiseppe Bressani, Correspondance des Jésuites, Vol 39, p 14, 1653)

#### 2.2.6) *Représentation existentielle et présentation de la réalité*

Le rapport de ces vents à la dimension de leur origine fonctionne de la même manière que la signification divine de l’eau. Il est représentatif de leur existence propre, et à ce titre présente la réalité de la chose elle-même.

Comme quoi, *la dimension présentative de la représentation d’une chose ne tient pas tant à la représentation de son être qu’elle concerne la signification de sa réalité.*

Nous voulons dire en cela, que ce qui domine la représentation existentielle d’une réalité concrète du monde n’appartient pas exclusivement à la catégorisation divine de son être, par exemple les vents ont leur origine dans des dieux qui soufflent sur la terre, mais concerne plutôt la façon dont on parvient à proposer une signification qui rend compte de la réalité même de la chose ; telle

que les vents sont des dieux qui existent concrètement dans le monde.

La représentation de l'être des vents qui pourrait donner lieu à une interprétation de type : il y a des vents et des dieux qui les animent, ne peut en aucune manière être suffisante à elle-même ; pour la simple raison que non seulement les sept dieux désignent les sept vents réels, mais ils concernent tous un ordre de la signification qui rend compte de la réalité effective des vents comme autant de principes existentiels.

Les vents existent en tant que tels et leur signification divine est une représentation qui présente leur réalité effective.

En fait, nous sommes en présence d'un principe représentatif qui organise la représentation d'une réalité par le sens de son existence dans le contexte du monde.

C'est à partir du moment où la réalité des choses se comprend dans le contexte de leur existence qu'elle est représentée.

Il semble dans cette mesure que la représentation de l'être d'une chose et les significations que l'on peut lui joindre concernent un même principe du connaître ; mais la représentation de l'être n'aurait que peu de moyen pour présenter l'existence d'une chose si elle n'engageait pas aussitôt ses données concrètes et effectives.

Autrement dit, la représentation de l'être ne nous renvoie jamais à autre chose que ce qui est existentiellement significatif.

L'existence contextuelle étant ce qui caractérise l'être des choses.

## 2.3) La représentation des éléments naturels

### 2.3.1) *Le fondement existentiel*

Lorsque les Hurons Tohontaemats prétendaient avoir pour origine le ciel, il ne pensaient pas provenir du néant.

Le ciel est en effet une réalité où rien de particulier existe à proprement parler, puisque aucun autre élément que le ciel lui-même constitue ce qu'il est. Mis à part les nuages et quelques autres phénomènes atmosphériques, rien indique non plus ce qui est susceptible de donner naissance aux hommes.

Ce n'est pas que les nuages puissent en être l'occasion, mais leur présence nous assure que les choses par lesquelles les hommes existent sur terre sont absentes du ciel.

Aussi, on ne peut que s'étonner si le lien d'origine entre le ciel et les hommes est représenté par la chute de la femme qui du ciel se retrouva sur terre.

“Ils reconnaissent pour chef de leur Nation une certaine femme qu'ils appellent *Ataentsic*, qui leur est disent-ils tombée du ciel... ; néanmoins sa chute se trouva plus favorable qu'elle n'eut pensé ; car elle tomba ici-bas dans les eaux sans se blesser, quoiqu'elle fut enceinte, après quoi les eaux s'étant asséchées peu à peu, la terre parut, et se rendit habitable.”

(Jean de Brébeuf, Correspondance des Jésuites, Vol 10, p 126, 1636)

Nous ne nous attarderons pas sur l'état procréateur d'*Ataentsic* qui conduit la représentation de l'existence des hommes, dans la mesure où il ne permet pas de rendre compte de sa propre existence dans le ciel. Nous notons par ailleurs qu'*Ataentsic* ne représente pas le ciel. Le ciel est un élément concret qui n'est pas personnifié, et la représentation de sa réalité n'entre pas dans le processus habitable de la terre. Ce qui revient à représenter sa réalité comme antécédente aux conditions de vie des hommes sur terre, et à signifier que le fait d'exister est le principe de son être.

Le ciel est par conséquent un élément qui demeure originel pour les hommes non pas en vertu de la réalité d'*Ataentsic*, mais parce que sa réalité contient le principe de sa propre existence. Quelque chose dans le monde nous instruit-il de cet état existentiel du ciel ? Apparemment pas, mais il est un fait que le ciel existe en tant que tel. Cela ne nous autorise pas à conclure qu'il est à l'origine des hommes, ni même qu'il soit le lieu de résidence d'*Ataentsic* ; toutefois l'existence concrète du monde ne saurait se concevoir en dehors de la réalité effective du ciel.

Qu'il soit antécédent à la réalité de la terre ou pas, ne change rien aux conditions de la réalité du monde.

On comprend que le ciel est un élément existentiel qui ne peut être représenté sans être aussitôt envisagé comme un fait de la nature. *L'appartenance du ciel à la réalité du monde étant ce qui conduit le principe même de leur existence.* Leur rapport est aussi constitutif que celui qui associe la chaleur au soleil et désigne le



principe de l'être du monde ; puisque le ciel existe en tant que tel dans un monde qui existe de fait suivant la réalité effective du ciel. Il est dès lors beaucoup moins étonnant si les Tohontaemats se représentaient le ciel conformément aux dispositions concrètes de la réalité naturelle.

“...car ils supposent ... que sur la voûte des Cieux il y avait, et il y a encore maintenant, une terre semblable à celle-ci, des bois, des lacs, des rivières et des champs, comme nous avons ici-bas, et des Peuples qui habitent ces terres.”

(ibid)

### 2.3.2) *La réalité du monde comme principe de signification*

Il est à noter que le ciel n'était pas ainsi seulement à l'origine, ce qui pourrait présupposer du fait qu'*Ataentsic* y résidait, mais il existe concrètement de la sorte dans le monde présent, ce qui permet de convenir de la façon dont elle pouvait y subsister. Ceci revenant à constater que la certitude de sa présence est assurée par le registre des conditions de la vie humaine dans le monde. Nous tenons simplement à souligner que le ciel n'est pas représenté comme un lieu d'origine des hommes étranger à la réalité de la nature, et que dans cette voie, la présence de cette femme dans le ciel concerne une représentation concrète des conditions effectives de l'existence.

Comme quoi, la réalité de l'existence humaine et celle du monde sont suffisamment intrinsèques pour déployer un ordre de la représentation qui rend compte de l'une par la dimension effective de l'autre.

Il est par ailleurs évident, qu'un ciel composé d'arbres, de rivières et de lacs, n'est pas une représentation de la réalité effective du ciel.

Nous avons déjà précisé qu'aucune chose particulière du ciel correspondait à celles par lesquelles les hommes vivent sur terre. Il n'est pourtant pas moins vrai que la pluie résulte directement du ciel et que son incidence sur la terre est fondamentale pour la vie. De plus, les nuages et les vents sont eux-aussi attachés à la dimension du ciel et désignent un registre de choses qui organise l'existence des hommes. Il n'en faut pas plus pour convenir que la réalité du ciel est indispensable au monde terrestre, et que l'existence des hommes dans la nature est liée à celle du ciel.

Est-ce prétendre que le ciel n'est jamais représenté en tant que monde céleste ? "La voûte des cieux", appartient au monde céleste non pas en vertu d'une différence spécifique avec la terre, mais en raison de son appartenance à la dimension du monde en tant que tel.

La représentation de la voûte des cieux composée d'une terre avec tous ses éléments déploie d'elle-même une présentation de la réalité du ciel dans le contexte du monde. Nous ne prétendons pas que cette représentation présente la réalité du ciel en tant que telle, puisqu'on ne peut pas considérer de telles choses dans le ciel.

*Toutefois, la représentation du ciel conforme aux données de la terre est une présentation de son existence effective dans un monde où la réalité de la terre est indissociable de celle du ciel.*

Certes, ce sont les composants de la terre qui conduisent en quelque manière la représentation du ciel chez les Tohontaemats, mais encore une fois, cette représentation n'engage pas autre chose que le fait de son existence dans le monde.

À ce titre, la représentation de son être, qui ne diffère en rien du fait d'exister, présente sa réalité effective selon les dispositions existentielles du monde. C'est par ce lien de la signification du ciel à la représentation de son être que des "Peuples" pouvaient habiter sur les terres du ciel.

À cet égard, il semble que la dimension présentative des représentations des autochtones du Québec, revienne à la façon dont les données de connaissance impliquent l'incidence concrète des éléments naturels dans le déroulement de la vie humaine.

### *2.3.3) Question d'interprétation*

Il n'est pas dans notre intention de fournir des explications aléatoires ou partiales sur le principe significatif de leurs représentations.

Le plus difficile n'étant pas de trouver des justifications au sens que telle chose peut recouvrir mais bien plutôt de respecter le contexte de sa signification ; ce qui finalement organise le sens de

sa représentation. Nous pourrions en effet trouver mille raisons susceptibles de s'accorder à une représentation du ciel étrangère à sa réalité effective et qui justifieraient, par adresse démonstrative, l'aspect présentatif de la signification de son être.

Une telle manœuvre reviendrait à imaginer le sens représentatif de sa présence dans le monde. Il va sans dire que nous ne saurions cautionner cette approche de la signification, qui représente l'être de ce qui est préalablement représenté. Le ciel pouvant être le lieu d'une interprétation personnelle, pour autant qu'on le représente en ayant recours aux données représentatives de sa participation au monde.

Aussi, l'enjeu de notre démarche consiste à ne considérer que ce qui organise le sens représentatif d'une chose.

La signification à laquelle nous parvenons s'en remet ainsi à ce qui conduit la désignation existentielle de son être. Si nous devons par exemple nous en tenir à la signification du ciel comme d'un principe de vie, nous n'avons qu'à engager la réalité du monde qui en lui-même rend compte de la présence du ciel. *La représentation de son être peut ainsi traduire ce qui répond du fait même de la vie.* L'ordre représentatif que cette signification met en place ne peut en conséquence pas être une occasion d'interprétation sur le plan de ses dispositions présentatives ; dans la mesure où il se contente de désigner le déploiement de l'existence du monde.

Dans cette voie, la représentation culturelle que nous pouvons légitimer tient lieu de référence à la réalité proprement dite de la chose, pour autant qu'une signification primitive concerne avant

tout, au détriment des interprétations subjectives, l'expérience existentielle que l'humain fait du monde. Ce n'est pas autre chose que les Hurons Ochasteguis représentaient lorsqu'ils invoquaient le ciel et le soleil comme arbitre de leur sincérité.

“Très souvent ils s'adressent au Ciel, en lui faisant hommage, et prennent le Soleil à témoin de leur courage, de leur misère, et de leur innocence. Mais surtout dans les traités de paix... ils invoquent le Soleil et le Ciel comme arbitre de leur sincérité, qui voit le plus profond des cœurs, et qui est pour venger la perfidie de ceux qui trahissent leur foi, et ne tiennent pas leur parole.”

(Paul Ragueneau, Correspondance des Jésuites, Vol 33, p 224, 1649)

#### 2.3.4) *L'incidence des éléments prise comme contenu représentatif*

Il apparaît clairement que le ciel et le soleil sont un seul et même principe de référence, puisqu'il suffit de s'adresser à l'un pour qu'aussitôt la présence de l'autre soit impliquée. Ils constituent la réalité qui juge du détournement de la parole.

Ce qui n'est pas pour confondre le soleil et le ciel, mais plutôt pour représenter le principe fondamental d'ordonnance du monde qui unit en place et lieu le ciel et le soleil.

On pourrait certes objecter que le ciel est une réalité qui n'est pas réductible à la présence du soleil. La venue des étoiles en l'absence

du soleil constituant la dimension nocturne du ciel. Nous conviendrons toutefois, ainsi que nous l'avons déjà observé, que la vie est liée au soleil tout autant qu'au ciel, et que l'un et l'autre régissent le monde de par leur indissociable nature.

Sans vouloir préciser des points qui ne sont pas d'une nécessité absolue, cela nous permet au moins de comprendre que leur représentation est significative de l'organisation du monde.

Il reste pourtant à s'interroger sur la façon dont le ciel et le soleil punissent ceux qui ne tiennent pas leur parole ?

L'explication pourrait invoquer que ce sont eux qui interviennent directement dans l'application de la sentence et qui fixent, par on ne sait quel processus, les modalités physiques de la peine encourue. Cette interprétation logique de l'emprise des éléments sur la vie des hommes, propose d'une part que le ciel et le soleil soient envisagés comme des êtres concrets qui exécutent ce qu'on leur demande, et qu'ils ont directement à charge de juger le sens d'une parole donnée. Comme si l'un et l'autre avaient pour raison d'exister de surveiller le "cœur" des hommes.

Sans vouloir critiquer ce qui apparemment tombe sous le sens, une telle compréhension de l'existence de ces éléments concerne une interprétation fort étrangère à leur réalité concrète. En fait, de notre souci de la subjectivité que des raisonnements peuvent justifier, nous constatons que cette façon de voir les choses ne semble pas appartenir au registre significatif de la culture primitive.

À moins de convenir que celle-ci développe une connaissance de l'absurde et que ses représentations sont ignorantes de la réalité existentielle du monde. Nous préférons nous en remettre à ce que les Ochasteguis se représentaient du ciel, à savoir que "l'hommage" rendu rend compte du fait que rien ne se passe sur la terre qui ne soit sous le ciel. Ils le représentent ainsi dans sa plus simple réalité existentielle, en signifiant que son être ne saurait se concevoir en dehors de l'existence du monde.

Ce qui, sans autre détour, nous enjoint de comprendre que le ciel est un principe existentiel du monde et que vivre sous le ciel demande que l'on tienne compte de sa réalité.

Pour ce qui est du soleil, représenté entre autres choses comme "témoin" de l'innocence, rien non plus ne peut être dit sous le soleil sans qu'aussitôt son existence soit témoin de ce qui est dit. Ce qui ne revient nullement à le personnifier comme un être qui juge le sens des paroles, mais plutôt à reconnaître qu'il est *un principe de la réalité du monde présent à l'existence des hommes*. Qu'elle est par conséquent l'emprise de ses éléments sur la parole proférée ?

Rien d'autre que ce qui appartient à l'individu lui-même.

Dés l'instant où une parole donnée en présence du ciel et du soleil n'engage pas le sens de ce qui est dit, ou le respect de ce qui est conclu, le "cœur" de celui qui l'énonce ne s'accorde plus aux principes existentiels du monde. Il suffit d'invoquer la présence du ciel et du soleil au sens d'une parole pour que sa sincérité soit confrontée au principe de leur réalité.

Ce qui ne veut pas dire que le ciel et le soleil sont des arbitres impartiaux capables de jugements et de sentences, ils sont ce qui ne peut être trompé sous peine de s'exclure du sens de l'existence. Ils ne donnent par conséquent aucune autre punition que celle de disconvenir à la réalité du monde, dans la mesure où le "perfide" détourne lui-même le sens de sa parole de celui de l'existence. Le rapport direct des éléments aux affaires des hommes n'est jamais de nature à édifier une croyance dénuée de réalité, il concerne au contraire un ordre de la représentation qui présente la réalité effective de ces éléments au fondement de leur existence. En cela, *le ciel et le soleil interviennent réellement dans la vie des hommes en représentant ce qu'ils signifient concrètement dans l'ordre du monde.*

Leur représentation comme arbitres des paroles trompeuses étant conduite par la dimension significative de leur incidence sur le principe de la vie.

Cette présence des éléments naturels dans la vie humaine est une constante de la culture primitive au Québec.

Nombre de particularités séparent le patrimoine des Nations, mais la représentation d'un élément naturel représente toujours la réalité effective de cet élément. Quelle que soit la manière dont celui-ci est représenté, comme un objet par exemple, la signification proposée est en effet invariablement présentative de l'existence qu'elle a charge de représenter.

C'est ainsi que les Iroquois Onondagas apportaient lors d'un conseil un soleil composé de morceaux de coquillage.



“Le plus beau et le premier de ces présents, était une grande figure du soleil, faite de six mille grains de porcelaine; afin dit-il que les ténèbres n’aient point part à nos conseils, et que le soleil les éclaire, même dans le plus profond de la nuit.”

(Jean de Quens, Correspondance des Jésuites, Vol 42, p 38, 1654)

### 2.3.5) *Différence entre le symbole et la représentation représentative*

La représentation du soleil par “la figure” composée de coquillages n’est pas un symbole de la réalité solaire envisagée comme une simple source de clarté. L’image est un présent dont la fonction consiste à éclairer le sens des paroles, mais elle ne se contente pas de signifier que le soleil éclaire, et par là-même, d’invoquer sa présence afin que l’obscurité que recèle toute part de mensonge soit exclue du conseil. Ceci reviendrait à prendre seulement la clarté du soleil à témoin de l’honnêteté de chacun.

La fonction de cette image, et c’est pour cette raison qu’elle est le premier de tous les “présents”, est de représenter la réalité effective du soleil.

Elle n’est pas une représentation différente du soleil elle-même ; même si concrètement elle n’est pas le soleil. La différence qui la dissocie d’un symbole revient par conséquent au fait qu’une représentation symbolique du soleil représente de façon plus ou moins subjective son être, le sens de sa réalité étant désigné par

une représentation qui représente ce qu'il est : à savoir, une source de clarté ; tandis que cette image présente la réalité du soleil en tant que telle : à savoir, une entité ordonnatrice du déploiement de la vie.

Le symbole représente ce que la chose est ; l'image des Onondagas l'existence de la chose même.

Certes, l'image des morceaux de coquillages blancs ne présente pas la réalité du soleil en tant que telle, qui n'existe pas composé de tels matériaux. *Est-ce à dire qu'elle n'est pas en mesure de représenter le sens de sa réalité ?*

Le symbole en fait autant et c'est là tout le principe de sa signification, mais il ne présente pas le déploiement effectif de son existence. Les Onondagas se représentaient la réalité solaire dans la "figure" en coquillage, dans la mesure où cette image instruit le sens son existence. Ils représentaient ainsi le sens de sa réalité qui éclaire les ténèbres, à partir du moment où cette représentation instruit la présentation de son existence dans le monde.

On comprend que la différence entre un symbole du soleil et ce mode présentatif, revient au fait que d'un côté on se représente ce qui existe par une image significative de sa réalité, c'est le cas des images qui représentent la réalité du soleil comme une simple source de clarté, et d'un autre côté, on représente ce qui existe par une image significative du déploiement de sa réalité, c'est le cas des images qui représentent l'existence solaire effective.

Autrement dit, on représente d'une part le soleil en ce qu'il est, et la représentation de sa réalité est conduite par la représentation de

son être, alors que d'autre part, on représente le soleil du simple fait qu'il soit, et sa représentation est conduite par la présentation de son existence effective. Cela suffit-il pour donner à la "figure" en coquillage l'efficiencia de la clarté solaire ?

Sûrement pas, car cette image n'a pas d'autre fonction que de représenter la réalité du soleil qu'elle présente du fait que celle-ci existe en tant que telle. En ce sens, les "six mille morceaux de coquillage" n'ont aucun pouvoir réel ; ils présentent simplement l'efficiencia de la réalité solaire dans le monde.

Pourquoi alors représenter par un objet la réalité qui se présente de soi ?

Pour la simple raison que cette représentation est le seul moyen de garantir chacun que les paroles prononcées seront en accord avec le principe ordonnateur de la vie.

Elle a pour fonction non pas de représenter ce qui est déjà représenté, puisque les sens de la "figure" dépend de la réalité solaire, mais de signifier que rien de ce qui sera dit n'échappera à la présence du soleil dont on célèbre de cette manière la réalité effective. La blancheur des morceaux de coquillage n'est pas un simple symbole représentatif de la lumière qui émane du soleil ; *elle traduit le sens d'un "présent" qui en tant qu'image de la réalité du soleil engage chacun des participants au conseil de paix à respecter ce principe de l'existence du monde.* C'est en conséquence nullement son caractère de clarté qui lui octroie du sens, c'est son attachement à présenter la réalité du soleil au déploiement de la vie.

Ceci demande cependant des précisions sur les processus cognitifs engagés, que les travaux de Leonard Talmy sur la proposition fictive dans le langage *In Langage and Space*, vont nous permettre d'apporter.

#### 2.3.6) *La question des structures de signification : la position de L.Talmy*

Dans sa volonté de relever et de légitimer des similarités entre deux systèmes cognitifs semblables, le langage et la perception visuelle, Talmy propose une étude des propositions exprimées linguistiquement mais en tant qu'elles sont à la fois perçues visuellement.

En fait, son enquête aborde le problème général de l'opposition entre deux représentations cognitives différentes pour une même entité ; pour autant que l'une est conçue comme plus véridique que l'autre.

Il suggère à cet égard de comprendre que le sujet n'a pas besoin d'avoir une expérience conflictuelle de ces deux représentations ; il devrait au contraire les expérimenter comme des perspectives alternatives.

Les deux représentations demeurent pour Talmy le produit de deux sous-systèmes cognitifs différents, tandis que la répartition de la véracité est elle-même produite par un troisième sous-système dont la fonction générale consiste à générer une telle répartition. La conséquence est non des moindres, dans la mesure où l'attribution

d'une répartition produite par un système cognitif n'a finalement pas besoin d'être reliée à une notion abstraite ou externe de la réalité. Il caractérise la représentation la plus véridique de "factive" et celle moins véridique de "fictive", en prenant soin de préciser que l'une et l'autre ne font aucune référence à un quelconque sens objectif de réel ou d'irréel

Ce modèle cognitif de véracité inégale de deux représentations différentes pour un même objet est appelé le modèle de la "fictivité générale".

Et bien entendu, un tel modèle peut être retrouvé dans le langage et la vision.

#### *2.3.6.a) Correspondance du langage et de la vision*

Dans le langage le modèle peut être étendu au cas où une des représentations concerne la croyance de l'orateur ou de l'auditeur au sujet de la nature réelle du référent dans une phrase ; et l'autre représentation est la référence littérale d'une forme linguistique qui produit une phrase. Ici la représentation littérale est entendue comme moins véridique que celle basée sur la croyance.

Dans la vision, le modèle général de la fictivité se rapporte au cas principal où l'une des représentations concerne la pleine et concrète perception qu'un individu a d'une chose en la voyant. L'autre représentation se rapporte à une perception moindre dans

une même situation donnée. Talmy avance que le moindrement perçu engage la moins véridique des deux représentations.

Il conclut ainsi que parallèlement au cas de la linguistique le terme *factive* peut être appliqué à la représentation visuelle la plus palpable, et le terme *fictive* à la représentation la moins palpable. Le parallèle est en conséquence entendu de la sorte : entre d'un côté, la représentation linguistique d'une phrase crue comme véridique, et l'apparence palpable qui lui correspond dans une manifestation visuelle, et d'autre part, entre la référence littérale moins véridique d'une phrase, et la faible image palpable qui lui est associée dans la manifestation visuelle. En d'autres termes, la référence linguistique entre la croyance et la littéralité est traduite dans le domaine visuel par une différence de palpabilité. Ce qui, en dernière instance, lui permet d'avancer que de tels paramètres s'étendent à un domaine cognitif beaucoup plus large que celui généralement référé à la seule perception, et qui sépare la perception et la cognition. C'est l'idée d'un seul domaine cognitif continu qu'il nomme : "ception".

#### 2.3.6.b) *La conceptualisation du mouvement comme base du représenter*

Son étude se réfère à diverses catégories au moyen desquelles sont conduites les conceptions des mouvements fictifs. Ce sont les catégories d'*émanation* de *modèle de trajectoire*, de *cadre relatif de mouvement*, de *trajectoire effective* (qui inclue le lieu de

manifestation et le lieu d'arrivée), de *trajectoire établie*. Il y a cependant une catégorie, celle de *trajectoire couverte*, qui concerne un type de mouvement fictif des plus présents dans le langage. Les références de son enquête sont les suivantes :

“ a) Cette chaîne de montagnes se trouve entre le Canada et Mexico.

b) Cette chaîne de montagnes va du Canada à Mexico.

c) Cette chaîne de montagnes va de Mexico au Canada.”

(Fictive Motion in langage and “Ception”, *In Langage and Space*, chap 6 : p 215)

Talmy note que (a) est explicite de la plus véridique relation spatiale statique dans une forme d'expression, sans évoquer de mouvement fictif.

Les deux autres représentent l'entité statique, la chaîne de montagnes, en évoquant un sens ou une conceptualisation de quelque chose en mouvement. À ce titre, elles impliquent deux représentations différentes de la chaîne de montagnes.

La représentation fictive, celle qui est expérimentée comme moins véritable, concerne la référence littérale des mots qui décrit directement la chaîne de montagnes comme étant en mouvement. La représentation factive, celle qui est expérimentée comme plus véridique, engage notre croyance que la chaîne de montagnes est immobile.

Nous nous accordons à cette idée, qui l'amène à constater que le langage se réfère à des notions basiques de mouvement ; mais nous observons aussi que les locuteurs peuvent exprimer des différences au-delà de la conformité de certaines expressions à évoquer un sens effectif du mouvement. Tel interlocuteur pourra par exemple induire une forte évocation sémantique du mouvement, tandis qu'un autre ne l'exprimera pas du tout. Cet aspect des choses étant révélé par la relation de (a) à (b) ou (c). Sur ce point, qui engage un modèle général de la fictivité, apparaît une différence entre la notion de *constructional fictive motion* et celle de *experienced fictive motion*.

Raison pour laquelle Talmy garantit son analyse en accordant une précision qui nous semble discutable :

“...chaque locuteur expérimente un sens du mouvement par des constructions fictives du mouvement.”

(ibid)

Cette primauté du *constructional* sur l'expérience individuelle laisse en fait à la conceptualisation un pouvoir de mobilité extrême, puisqu'elle peut varier tout en demeurant opérationnelle à travers les individus et les différents types de mouvements fictifs impliqués.

Il précise qu'une fois inclus dans cet ordre de conceptualisation, le mouvement fictif peut être manifesté par l'entité, par un objet qui bouge en rapport à l'entité, par exemple une voiture, et présent



dans l'image mentale des sujets, par un équivalent conceptuel dans leur foyer d'attention, ou par le sens d'une direction suggestive d'un mouvement relatif à l'entité.

Ainsi, un mouvement fictif expérimenté, et nous comprenons ici la catégorisation de sa nature, serait phénoménologiquement lié au principe de sa conceptualisation. Nous suggérons que *l'exercice de la cognition appelle de lui-même une relation existentielle entre le sujet et une entité donnée, et que cette relation oriente le sens des propositions émises à son égard*. Les principes qui déterminent le champ significatif, par exemple du mouvement, concernent le champ de la perception entendue pour elle même ; et la manière dont une chose est désignée se rapporte à cette perception pour autant qu'elle peut engager des représentations détachées d'une cognition du directionnel.

#### 2.3.6.c) *Structure de la représentation de la lumière du soleil*

Pour ce qui regarde la *trajectoire de radiation*, qui est un type de la catégorie d'émanation, Talmy entend la conceptualisation linguistique d'une radiation émanant d'une source d'énergie de façon continue et qui se déplace à partir d'elle. Elle peut être comprise aussi comme le principe d'un trait linéaire qui touche un second objet. À ce titre, elle implique trois entités : le radiateur, la radiation elle-même, et l'objet irradié. Le sujet peut en conséquence détecter la présence de la radiation, qui diffère

suivant l'orientation de la trajectoire, mais il ne peut pas directement détecter le mouvement de la radiation, qui lui, demeure *imperceptible*.

Qu'est-ce que cela implique ?

Simplement que toute proposition sur la radiation de la lumière relève d'une pure conceptualisation.

À suivre ses exemples de propositions, qui s'accordent par la façon dont ils sont linguistiquement construits à cette caractérisation de la radiation :

“ (11)

a. Le soleil brille dans la cave/sur le mur du fond de la cave.

b. La lumière brille (depuis le soleil) dans la cave/sur le mur du fond de la cave.”

(ibid, p 222)

il est un fait que la compréhension générale, en dehors des choix du sujet, implique que la lumière visible est une radiation, que le soleil est la source de la lumière, que la lumière émane du soleil et se déplace comme un rayon le long d'une trajectoire droite à travers l'espace ; et que la lumière se déplace dans la cave et heurte le mur pour l'éclairer. Faut-il en conclure, même si la conception du mouvement de la radiation, du radiateur à l'irradié, est celle d'un mouvement fictif, que de telles propositions révèlent un cadre défini de conceptualisation ?

Suffit-il d'invoquer qu'aucune vision ne peut rendre compte du mouvement de la lumière, pour aussitôt impliquer des principes cognitifs sous-jacents à la conception directionnelle de la lumière depuis le soleil ?

Questions auxquelles Talmy répond en soulignant que notre langage, dans le cortex des propositions significatives sur les mouvements *imperceptibles*, ne supporte que des constructions linguistiques qui répondent à un principe de conception déterminé. La formulation de leur déplacement inversé, dans une phrase comme : "La lumière brille depuis ma main sur le soleil"(ibid), est par exemple étrangère à nos conceptions sur le mouvement lumineux.

De même, dans le cadre d'un rapport lumineux entre deux objets, lorsque par exemple une trajectoire de radiation se déploie à partir d'un objet physique et se termine sur un autre, nous ne pouvons conceptualiser qu'un axe définit de mouvement.

Il n'est pas envisageable que nous émettions une proposition qui stipule l'incidence d'une source lumineuse située entre ces deux objets, et qui se déplace dans des directions opposées pour les toucher. En effet, une phrase telle que : "La lumière brillait sur le soleil et ma main depuis un point d'émergence situé entre eux"(ibid), ne fonctionne ni linguistiquement ni conceptuellement. C'est la raison pour laquelle Talmy invoque la présence d'un principe cognitif qui détermine toujours la source d'émanation ; et auquel l'exercice de la pensée se trouve lié.

“Le principe cognitif suivant semble être le principal : l’objet tenu pour être le plus actif ou déterminant des deux est conceptualisé en tant que source d’émanation. Celui-ci sera appelé “le principe déterminant-actif” ”.

(ibid, p 226)

Par cette opération le soleil est conceptualisé et Talmy avance aussi “*perçu*”, comme la source de la radiation se déplaçant à travers l’espace pour toucher l’autre objet.

Qu’est-ce que cela suppose ?

“Que le principe déterminant-actif est la conséquence d’un système cognitif fondamental que chaque individu sensible a et expérimente...”

(ibid)

#### 2.3.6.d) *Conceptualisation et représentation culturelle*

En fait, ce système cognitif détermine le champ à partir duquel un individu exploite des fonctions attachées au principe de la médiation ; toutes entendues comme modèles pour la source de l’émanation. Il existe cependant une forme principale de médiation qui répond au principe déterminant-actif : celle d’un agent qui affecte un objet distant. Selon ce modèle de médiation où l’agent a l’intention d’affecter un objet distant, l’évènement déterminant, à

savoir celui de l'intention, prend la place initiale de l'agent. Aussi, l'activité qui s'en suit et qui finalement affecte l'objet, progresse à travers l'espace et touche l'objet depuis cette place initiale vers l'objet. Elle est en conséquence tenue pour la source à partir de laquelle le mouvement fictif émane à travers l'espace pour toucher l'entité la moins active et déterminante. De plus, la représentation de l'agent distant de l'objet, s'applique aux deux formes médiatives principales de l'émanation, à savoir les *trajectoires de médiation démonstratives* et les *trajectoires de médiation sensorielles*.

Dans le contexte de la première forme, l'agent étend soit son bras pour toucher un objet, ou bien pointe simplement son doigt dans sa direction.

Dans les deux cas l'extension du bras déploie un mouvement à partir du corps le long d'une ligne connectée à l'objet visé, et quand elle arrive à terme, l'axe linéaire du bras coïncide avec la trajectoire du mouvement.

Que l'agent touche ou non l'objet ne change pas la perception de son mouvement. Celle-ci reste ordonnée à la conceptualisation d'une entité invisible qui se déplace le long d'une ligne.

Dans le cadre de la deuxième forme, qui concerne les trajectoires sensorielles visuelles, l'expérimenteur\* projette une ligne de vision fictive à partir de lui-même vers un objet distant. Comme l'agent, l'expérimenteur est actif et déterminant.

\* Talmy emploie le mot expérimenteur plutôt qu'expérimentateur afin de souligner le caractère passif de celui qui est le sujet de l'expérience.

Il n'engage pas de mouvement factif en direction de l'objet, mais de même que le mouvement de l'agent se déplace le long d'une ligne droite, la ligne intangible de sa vision se déplace en ligne droite depuis son front. À l'image de cette ligne qui se déplace au loin depuis le lieu initial de l'agent, sa trajectoire visuelle sensorielle se déplace au loin depuis lui-même comme une source.

Elle progresse ainsi jusqu'à ce qu'elle rencontre l'objet visé. Ce type de médiation visuelle, qui relève en fait de l'émanation fictive, est pour Talmy une occasion de précision : les mouvements factifs peuvent devenir les bases de la conceptualisation des mouvements fictifs.

Nous ne voyons là aucune erreur de logique, mais qu'en est-il du soleil ?

Rien moins que d'être intrinsèquement lié à ce processus de représentation. En effet, le schéma de la trajectoire visuelle de l'agent s'applique à une situation de radiation ; lorsque par exemple l'expérimentateur est en relation avec le plus énergétique composant de la scène de radiation, en l'occurrence le soleil.

La trajectoire visuelle est alors ordonnée sur la radiation elle-même, c'est-à-dire sur la lumière visible sous la forme d'un rayon, et l'objet distant est ordonné sur l'objet le moins brillant. En fait, la direction du mouvement conceptualisé pour la trajectoire visuelle est elle-même ordonnée à la radiation ; elle est ainsi conceptualisée comme se déplaçant depuis l'objet plus lumineux vers l'objet le plus sombre. Talmy explique ainsi pourquoi dans

l'iconographie populaire le soleil et la lune sont décrits comme ayant une face qui regarde *en dehors*.

La radiation du soleil n'est jamais représentée par des lignes orientées à partir du dedans du corps du soleil dessiné par un cercle, mais toujours au contraire par des lignes qui rayonnent vers le dehors depuis le cercle. L'expérimenteur associe en fait à l'objet la présence d'un agent qui émet la radiation de la lumière, en vertu du schéma cognitif de la trajectoire visuelle sensorielle de l'agent.

“...les représentations iconographiques du soleil et de la lune décrivent une face sur l'objet, comme pour représenter l'objet contenant ou comprenant un Agent qui est en train d'émettre la radiation de lumière...une représentation de cette espèce peut être attribuée à l'ordonnance du schéma de la trajectoire visuelle sensorielle de l'agent sur la situation de radiation ; plus qu'à d'autres types de déplacements fictifs.”

(ibid, p 234)

Ce processus cognitif engagé dans les représentations culturelles de ces astres a pour conséquence de consigner la signification de l'iconographie populaire dans le registre des expressions symboliques de la structure perceptuelle.

Les descriptions de ces entités dans le langage étant évidemment aussi liées au lien structurel du perceptif et du conceptuel. Qu'il s'agisse d'une proposition imagée ou d'une proposition énoncée, ce qui est perçu au niveau pleinement palpable est instruit par le sens

de la trajectoire fictive, et demeure attaché à quelque chose d'intangible émanant des entités et qui renvoie à un niveau de perception moindrement palpable. Ce qui n'est pas pour lever une dimension véridique à cet ordre du représenter, mais la conclusion de Talmy n'est pas innocente, puisqu'il avance que les cultures primitives sont fondées sur un tel procédé de signification. Tout au moins pour ce qui regarde la relation entre l'émanation fictive et l'activité des esprits physiques.

“Nous pouvons discerner une étroite similarité entre le mouvement fictif-en particulier les trajectoires d'orientations et les propriétés exhibées par les fantômes ou esprits dans les systèmes de croyance de nombreuses cultures traditionnelles...nous pouvons suggérer que le modèle des propriétés standard et exceptionnelles est structuré et cognitivement principié.”

(ibid)

Autrement dit, des expressions linguistiques liées au principe des trajectoires démonstratives fictives ainsi que leur contrepartie gestuelle, s'accordent à la nature et à l'activité des esprits.

La trajectoire de l'extension du doigt dans la direction d'un immeuble, conceptualisée suivant le principe de la trajectoire démonstrative par une ligne intangible qui émerge depuis le doigt, présente par exemple les propriétés d'être invisible et de passer à travers les murs. Il est effectivement possible de prolonger cette ligne au-delà de l'immeuble.



Or de telles propriétés sont précisément celles qui caractérisent les fantômes et les esprits. De plus, nombre de conceptualisations traditionnelles répondent à un type d'émanation fictive précis, celui des trajectoires visuelles de l'agent. La notion de "mauvais-œil" par exemple, qui comprend la transmission de mauvais sentiments par un agent sur une autre personne, est significative de la trajectoire visuelle fictive.

L'agent, pris comme source, projette en effet au loin quelque chose d'intangible le long de sa ligne de vision pour toucher l'objet distant. Il en est ainsi pour beaucoup de concepts culturels tels que : pouvoir, force de vie, ou influence magique émanant des entités, qui tous incluent une énergie imaginée, et la déploie comme invisible et intangible. Conformément au type d'émanation de la trajectoire fictive instruit par Talmy dans le langage, ces concepts anthropologiques de l'émanation engagent *une connexion cognitive profonde entre la pensée et la perception*.

Comme quoi, le modèle général de la fictivité génère des schémas imaginaires non seulement dans les systèmes cognitifs du langage et de la perception visuelle, mais aussi dans la *cognition culturelle*.

#### 2.3.6.e) *Les limites de la "ception"*

Cette conséquence n'est pas pour nous surprendre, mais elle laisse cependant en suspens quelques points de réflexion,

notamment au sujet du principe de conceptualisation des esprits et du pouvoir d'un agent. Et ce en dépit du fait que :

“...dans le système culturel cognitif, la structure de telles conceptions comme le phénomène de fantôme, l'influence maléfique, et l'énergie magique n'apparaissent pas comme arbitraire.”

(ibid, p 235)

Nous avons en effet constaté que “l'arbitraire” n'avait pas cours dans le principe des représentations primitives ; pour l'excellente raison qu'elles s'en tiennent à la réalité effective de la chose signifiée. Mais nous n'associons pas pour autant ce procédé de signification au registre conceptuel de la cognition. Il nous semble que le principe de clarté attaché à la figure faite de coquillages n'engage pas une émanation conduite par des conceptions de trajectoires.

Le principe de sa lumière n'est d'une part pas physique, puisqu'il n'éclaire pas à proprement parlé par réflexion de la lumière solaire, et d'autre part, il n'a aucune incidence physique réelle sur les sujets qui sont en relation avec elle.

En d'autres termes, elle ne reçoit aucune lumière depuis le soleil, ni n'émet aucune lumière sur des objets ou des entités moins lumineuses qu'elle. Ce qui nous porte à penser que sa signification renvoie à un ordre du représenter qui instruit non pas la réalité

solaire comme une simple source de lumière, mais *comme un principe ordonnateur de la vie*.

Sans doute que cette conséquence du soleil sur la terre résulte des effets de sa chaleur ; et l'on pourrait penser, à ce titre, qu'il est compris selon les termes d'une trajectoire de radiation invisible et impalpable elle-même tenue pour source ; et qui finalement instruirait le sens de sa représentation.

Nous remarquons simplement que le soleil est tenu pour un principe ordonnateur du monde non pas seulement en vertu de son aspect calorifique, mais en raison de son incidence sur le cycle des saisons, celui du jour et de la nuit, et en somme tout ce qui ordonne le cours de la vie.

La figure en coquillage n'a en conséquence pas d'autres pouvoirs que ceux de la chose qu'elle représente.

Elle a pour fonction d'éclairer au plus profond de la nuit sans aucune disponibilité à irradier selon un axe de trajectoire, ni par association à un quelconque modèle d'axe de vision. Si tel était le cas, elle n'aurait d'efficacité que dans le contexte du jour, puisque ce serait seulement dans ce contexte qu'un individu pourrait appliquer à sa vision de la blancheur de la figure les conditions de lumière émanant depuis le soleil.

Dans cette voie, les représentations incluant des mouvements fictifs, tels que le déplacement du soleil dans le ciel, ou celui de la lumière vers le lieu d'un conseil, ne paraissent pas étroitement liées à la conception d'un agent à partir duquel la radiation est émise. L'incidence lumineuse, bien que référante à une disposition faciale,

est plutôt considérée au moyen d'un ensemble de données qui se rapportent à un principe existentiel général. L'entité demeure la cause de la lumière, mais le champ de sa représentation prend en compte diverses dispositions existentielles. Le soleil est par exemple attaché aux saisons et à la nuit, qu'il régule relativement à sa présence dans le ciel ; qui lui-même ne peut être introduit dans le registre représentatif de l'agent. Le modèle cognitif de l'agent affectant un objet distant n'est tout simplement pas ici en mesure de comprendre de telles dispositions, toutes représentatives de la réalité du soleil ; pas plus qu'il n'instruit la signification de la figure en coquillage. Il se réfère certes à une acception concrète du soleil, entendu comme un principe déterminant-actif, mais qui ne peut pas elle seule organiser sa représentation existentielle dans l'ordre du monde. Une représentation de ce type inclut une telle acception sans lui accorder le rôle fondateur que Talmy lui reconnaît ; et c'est du reste suivant cet ordre du représenter que la figure en coquillage est significative de la lumière solaire.

Pour ce qui est des propriétés accordées aux esprits, nous émettons aussi une réserve quant à leur ordonnance au modèle de la trajectoire visuelle sensible. Il n'est nullement évident que celles-ci soient liées au système conceptuel de la cognition. La raison en est que l'esprit des choses, ainsi que nous le verrons plus avant, n'est pas une représentation ajoutée à leur réalité effective. Bien au contraire, l'esprit de tel animal ou de tel arbre, ou de telle rivière, *n'a pas de signification en dehors des données existentielles de la chose désignée*. Il ne déploie aucun pouvoir

étranger aux données du monde, et s'il semble que celui-ci peut engager certaines actions "magiques", c'est toujours en rapport à l'expérience existentielle que l'individu a de l'entité. Il n'est pas nécessaire d'en référer à des propriétés exceptionnelles, ni de comprendre ces propriétés dans le registre cognitif de la trajectoire démonstrative.

Le passage de l'âme des poissons morts dans le corps des vivants, par exemple, ainsi que nous le verrons aussi plus loin, ne peut être rapporté au principe d'une trajectoire qui est conceptualisée comme une ligne intangible émergeant depuis un point et passant à travers le corps. Ceci reviendrait à instruire l'incarnation au moyen de la représentation d'une entité qui passe à travers le corps des vivants.

Il est ainsi fait référence à une ligne imaginaire et invisible selon laquelle l'âme se déplacerait depuis les morts jusqu'aux vivants. Certes, le passage de l'âme se fait depuis le ciel vers la terre, et pourrait faire en quelque manière référence à la conceptualisation d'une trajectoire. Ce serait ignorer la façon dont un tel mouvement de l'âme concerne de manière exclusive le lien existentiel du ciel et de la terre. Entendu que ce lien associe la réalité du ciel à celle de la terre, à tel point que l'âme est nécessairement présente dans les deux mondes.

Nous verrons comment cela est possible suivant les dispositions représentatives de la représentation de l'existence.

#### 2.3.6.f) *Originalité de la représentation existentielle*

Nous nous accordons toutefois avec Talmy sur l'idée que les représentations des mouvements fictifs du soleil sont tenues pour plus véridiques que celles de ses mouvements factifs. Il est notable que les mouvements du soleil dans le ciel au cours des saisons, et ceux compris dans la succession du jour et de la nuit, et qui ne sont pas appréhendés en tant que tels au moment du conseil, sont directement impliqués dans la représentation de principe ordonnateur du monde. En ce sens, "le modèle général de la fictivité" étudié par Talmy, rend compte d'une disposition cognitive à organiser la signification de cette chose du monde. Les données de sa réalité palpable, comme sa chaleur immédiate et sa lumière effective perçue au moment du conseil, ne conduisent pas le sens de sa représentation visuelle.

Il est en effet visuellement représenté au moyen de données ajoutées à sa réalité effective, car rien n'indique lors du conseil que sa présence se déploie à travers les saisons.

Ce qui laisse entendre que la perception directe de sa réalité, à savoir la plus palpable selon l'acception du mot factive, ne fonde pas le contenu de sa représentation. C'est au contraire ce qui relève du moindrement perçu qui est opérationnel.

De même, dans la formulation de l'incidence du soleil dans les affaires des hommes, l'orateur a recours au principe conceptuel des mouvements fictifs. Il se réfère non seulement aux effets du

soleil sur les ténèbres, mais il invoque aussi la croyance que celui-ci éclaire durant l'obscurité de la nuit.

Une telle proposition est de nature à instruire la réalité du soleil comme omniprésente dans le cours de l'existence ; et fondatrice quant à son déploiement. Il propose ainsi, par une expression de langage, que ce qui relève du moindrement perçu soit accordé par l'auditeur comme une proposition descriptive de la réalité en question.

En fait, *il invoque une image du soleil liée au déploiement de la vie pour représenter sa réalité.* Ceci revient à joindre la référence littérale la moins véridique de la phrase à une vision du soleil qui appartient au mode du moindrement perçu.

La représentation produite semble ainsi répondre aux propositions de Talmy, qui incluent des conceptualisations fictives au sein du langage. Ce qui ne lui enlève rien en termes de véracité, mais une telle association peut justifier un lien structurel entre la perception à la cognition, et circonscrire le processus de sa signification dans le cortex de là "ception".

"À cette fin, nous adoptons la notion de "ception" pour couvrir la totalité du phénomène cognitif., conscient et inconscient, compris comme conjonction de la perception et de la conception."

(ibid, p 245)

Nous remarquons néanmoins que la représentation produite dans la pensée et celle qui est communiquée par le langage, déploient

une image identique qui n'est pas attachée à la seule dimension calorifique du soleil. La perception qui est par conséquent en jeu n'est pas simplement celle du soleil qui brille, mais celle du soleil compris dans un ensemble de données qui déterminent sa place dans le monde.

Cette place, liée à sa fonction, engage les conséquences de sa réalité sur l'existence. Elle suscite des processus cognitifs empreints de croyance tels que les mouvements fictifs, mais le modèle de la trajectoire de radiation n'est pas constitutif du contenu de cette représentation. L'incidence du soleil sur la terre et ses composants, à travers le cycle des saisons et celui du jour et de la nuit, concerne directement la réalité des choses auxquelles elle s'applique, et conduit un registre de perceptions qui n'appartient pas à la conceptualisation des mouvements directionnels.

De fait, elle renvoie à ses effets sur d'innombrables composants du monde et sur les dispositions même de la vie, certes attachés à sa dimension calorifique, mais qui impliquent une perception de leurs réalités respectives.

Le règne végétal par exemple, est lié à l'exercice calorifique du soleil, mais les différentes acceptions de sa réalité comme la frondaison, le dessèchement ou encore la gestation hivernale, sont perçus en tant que telle. Disons que l'humain en perçoit diverses modalités impliquées dans le cours des saisons qui n'engagent pas un ordre conceptuel de la trajectoire de radiation. Nous n'allons pas reprendre ce que nous avons précédemment avancé, mais un tel registre de la perception laisse entendre que le lien entre la



perception et la cognition des effets du soleil ne peut revenir à une identité de structure. À moins de supposer que percevoir les effets de son incidence sur le monde ne consiste qu'à percevoir sa réalité calorifique. Ce qui nous paraît peu justifiable en raison de la différence de nature qui sépare la réalité du soleil des choses sur lesquelles il influe.

Il semble que dans ces conditions les considérations de Talmy, pour pertinentes qu'elles soient sur le rapport du factif au fictif, ne rendent pas compte des significations propres aux représentations primitives.

Celles-ci font appel à un ordre du connaître qui représente ce qui existe eut égard aux dispositions de sa réalité. Dans le cas du soleil, c'est un ensemble de perceptions significatives de son incidence dans le monde qui conduit la représentation de son être, et à partir de ces données, la cognition engage une signification du soleil entendue comme principe ordonnateur du monde. Elle se donne ainsi la faculté de représenter ce qui est perçu sans seulement s'en tenir aux principes de son déplacement.

Sans quoi comment la figure en coquillage pourrait-elle représenter la réalité effective du soleil ?

La réalité du soleil représentée en tant qu'entité ordonnatrice du déploiement de la vie conduit la signification de cette figure. Raison pour laquelle nous avons avancé que sa présence "dans le plus profond de la nuit" suffit pour prévenir des ténèbres du mensonge. Il est évident cependant que le soleil n'est pas présent dans la nuit, et la figure ne peut pas impliquer sa clarté effective ;

bien qu'elle soit représentative de ce qui durant la nuit persiste à l'existence. En effet, le soleil ne disparaît pas du monde lorsque survient la nuit dans la mesure où son déplacement est lié à la venue et au retour de la nuit. Aussi, bien que sa clarté ne soit pas concrètement présente dans le ciel nocturne, son existence effective ordonne toujours les dispositions de la vie.

C'est pourquoi *la figure en coquillages présente l'existence du soleil à travers des perceptions indépendantes de sa réalité effective*. Nous pourrions évoquer un nombre considérable de perceptions propres aux données de la nuit, qui ne correspondent pas au registre du soleil ; comme le champ de vision raccourci par l'obscurité, ou une luminosité moins éclatante de la neige. Or, toutes ces perceptions ne dépendent pas d'une structure cognitive définie par des paramètres de direction. On conviendra que la perception des données de la nuit n'engage pas forcément un axe directionnel de la clarté du soleil sur la lune, puisque la lune n'est pas toujours visible dans le ciel ; et que la somme des dispositions nocturnes engage des modes d'existence du monde perçus en tant que tels. En cela, la présence de la figure durant la nuit conduit, au-delà des perceptions nocturnes particulières, la représentation du soleil dans le contexte du monde. Elle représente le déploiement de sa réalité, et son efficacité dans la nuit est significative de son incidence dans le monde. Elle ne se contente pas de symboliser sa présence, elle présente l'existence de la réalité qui ordonne la vie.

#### 2.4) La représentation existentielle du monde

Il n'y a pas dans la culture primitive des autochtones du Québec de disposition à connaître distante de la dimension de l'existence. Nous avons précédemment suggéré que cela devait revenir au fait que le monde naturel est existentiel. Ses composants étant des réalités qui du fait d'être existent de soi. Dans cette voie, toute chose est une partie de ce qui est, et chacune participe conjointement à la réalité même de la vie. Elles sont ainsi autant de données qui constituent ce par quoi le monde est, et la totalité du monde rend compte de leur existence. Or, ce rapport de l'existence à la réalité du monde, permet de désigner tout ce qui est par le principe même de son existence.

Si le monde existe suivant la disposition de telle réalité particulière, comme par exemple un rocher ou une rivière, c'est parce que cette réalité existe en elle-même.

Il ne peut pas être une réalité supérieure ou antécédente à ce qui existe, comme s'il y avait d'un côté le monde et de l'autre les éléments qui en composent l'existence ; bien au contraire, le monde existe du fait que ce qui le compose existe. On comprend que la présence d'une chose dans l'ordre du réel se rapporte au principe de sa propre existence. Faut-il cependant invoquer, eut égard par exemple au soleil et au ciel, une hiérarchie existentielle du réel ?

#### 2.4.1) *La représentation des esprits et le monde existentiel*

Il est vrai que les Ochasteguis se représentaient le ciel comme une cause dont les effets dispensaient la vie sur terre. C'est pourquoi ils exhortaient toujours les esprits des choses et des créatures à répondre à telle ou telle nécessité en invoquant l'influence concrète du ciel.

Il était la référence majeure des divers sacrifices que l'on faisait pour les "apaiser" ou "les rendre propices et favorables" et tous s'achevaient par un appel au ciel comme témoin de leurs requêtes. *Hakhirhoté* était ainsi une divinité omnipotente.

"Ils s'imaginent dans les Cieux un *Oki* c'est-à-dire un Esprit...qui peut les assister dans toutes leurs nécessités...Voici les termes dont ils se réfèrent, *Hakhirhoté ekaronhiaté tout Icouakhier ekentaté*, Le Ciel entend ce que nous faisons aujourd'hui."

(Jean de Brébeuf, Correspondance des Jésuites, Vol 10, p 160, 1636)

Nous observons que l'esprit du ciel ne réside pas quelque part dans le ciel ; il concerne sa réalité.

C'est pourquoi *Hakhirhoté* représente la "puissance qui règle les saisons de l'année..." et conduit le déroulement de l'existence. Nous conviendrons que les effets du ciel ont une incidence directe sur les créatures et tout ce dont le monde est composé. Ce qui ne veut pas dire pour autant que le ciel dispose de l'existence des

choses ; il organise d'une certaine manière le cours de la vie mais il ne contient pas en lui-même leur existence.

De ce point de vue, le ciel demeure ce à quoi l'on se réfère pour s'en remettre au cours de l'existence, sans engager d'autre signification que le principe de son influence continue sur le monde. Nous n'allons pas reprendre tous les termes de sa représentation, qui entre autres choses s'attache à celle du vent et de l'eau, mais cela indique que le ciel représenté par *Hakbirihoté* concerne la réalité du ciel envisagée par ses effets concrets sur la terre. Or, le ciel est un élément qui existe et que l'on appréhende indépendamment des phénomènes qu'il régule ou des choses sur lesquelles il exerce une influence directe.

À ce titre, il est représentable du seul fait d'exister en tant que tel. Les Ochasteguis s'adressaient ainsi au ciel en invoquant un esprit différent suivant qu'ils s'en remettaient au cours général de l'existence, représenté ainsi que nous l'avons vu par les effets du ciel dans le monde, ou à un des composants du monde, représenté par la réalité du ciel en tant que telle.

“Voici les cérémonies qu'ils pratiquent en ces sacrifices. Ils jettent du Tabac dans le feu et si c'est par exemple au Ciel qu'ils s'adressent, ils disent, *Aronhiaté onné aonstanious tater*, Ciel voilà ce que je t'offre en sacrifice...”

(ibid, p 158)

C'est dire que le ciel est un esprit qui non seulement n'est pas plus existentiel que celui d'un autre composant du monde, puisqu'on se réfère à lui de façon identique à nombre d'autres choses, mais il demeure une réalité qui existe au même titre que toutes les autres. *Aronhiaté* étant la représentation de ce qui existe du simple fait d'être. Qu'est-ce que cela nous enseigne ? Rien moins que *la représentation des choses par la désignation de leur esprit instruit une présentation de leur existence en tant que telle*. *Aronhiaté* est un principe de signification qui représente la réalité effective du ciel.

C'est la raison pour laquelle s'adresser à lui revient à invoquer sa réalité présente ; à laquelle on se réfère concrètement par la montée de la fumée du tabac.

La signification de l'esprit du ciel c'est la réalité proprement dite du ciel. Qu'il s'agisse du ciel, d'une rivière ou d'un rocher, les composants du monde sont existentiels, et le principe représentatif de la spiritualité des choses est à comprendre dans cette voie présentative du monde existentiel.

#### 2.4.2) *Différence entre connaissance primitive et superstition*

Le fondement d'une telle culture n'est pas celui de la superstition, mais concerne au contraire *un ordre de la connaissance qui se représente les choses en tant qu'elles existent de soi*. Il n'y a pas de façon plus adéquate pour exhorter une chose

vivante à être témoin d'une nécessité et d'en appeler à ses faveurs, que de représenter sa réalité en célébrant son existence comme une condition de la vie.

Le résultat escompté, d'apaiser par exemple l'esprit de la chose ou de le rendre favorable, revient ainsi à célébrer son existence dans le monde ; nullement à susciter son intervention directe dans le déroulement de la vie. Sans quoi on pourrait tout aussi bien l'invoquer pour des faveurs hors contexte du monde.

La déférence que l'on porte à une chose est toujours significative de ce qui est légitimement attendu des conditions du monde, qui, du reste, organisent les dispositions existentielles de la chose même. En cela réside toute la différence entre inciter une chose à répondre à une nécessité et célébrer sa réalité effective comme témoin de ce dont on a besoin.

Influencer l'esprit d'une chose renvoie à l'espérance de son intervention dans l'ordre du monde, alors que reconnaître son incidence concerne la représentation de sa réalité en tant qu'elle est une condition existentielle du monde. En ce sens, la pratique du "sacrifice" célèbre l'existence de ce qui participe au déroulement de la vie. *Invoquer un élément naturel c'est représenter sa réalité comme une disposition du principe de l'existence ; et nullement croire que son esprit peut transformer les conditions de la vie.*

Ceci nous instruit sur les occasions de méprises qu'une culture peut engendrer lorsqu'elle s'emploie à représenter le réel du seul fait qu'il soit sans le désigner en ce qu'il est ; dans la mesure où

c'est notre recours à la croyance qui la plupart du temps tente d'expliquer le sens de la spiritualité des choses.

Nous préférons convenir que ce qui existe de soi conduit un principe de la représentation significatif de sa réalité.

Toute représentation du réel naturel consistant à signifier que ce qui existe est nécessairement vivant, et que l'être spirituel des choses est une présentation de cette existence.

“Ils s'adressent à la Terre, aux Rivières, aux Lacs, aux Rochers dangereux, mais surtout au Ciel, et croient que tout cela est animé, et qu'il y réside quelque puissant esprit.”

(ibid, p 158)

#### 2.4.3) *Le lien entre l'esprit et l'âme : le déploiement de l'existence*

Le fait est que la réalité spirituelle du réel suppose que toute chose a une âme. En d'autres termes, les choses sont des esprits parce qu'elles sont vivantes, c'est la raison pour laquelle un rocher est considéré comme animé, et la réalité de leur esprit se perpétue à travers celle de leur âme.

Ce qui ne revient pas à distinguer l'esprit et l'âme comme deux réalités distinctes, mais plutôt à confondre ce qui dans une même unité persiste à l'existence.

L'esprit existe de façon continue dans le temps parce que l'âme se perpétue dans les différentes autres formes de vie qui sont du



même genre. Ainsi, l'esprit des poissons existe selon le principe que l'âme des poissons morts passe dans le corps des poissons vivants et finalement se succède à elle-même.

Pourquoi alors représenter ce qui dans l'existence persiste à soi-même par la représentation de son esprit et par celle de son âme ?

On aura compris que l'esprit désigne le principe existentiel du genre et l'âme celui des choses particulières constitutives de ce genre\*.

Il nous faut toutefois remarquer que l'esprit des poissons est une réalité concrète dans la mesure où les poissons existent de fait. La condition de son existence semble ainsi liée à la présence des poissons dans le monde et non à la réalité de leurs âmes.

\* Nous utilisons ici le terme de genre pour signifier que ce qui relève d'une même disposition physique engage un même ordre du réel. Il ne s'agit pas de dire que les primitifs engageaient une représentation essentielle de la réalité des poissons. Si tel était le cas, il serait plus opportun de proposer le terme : espèce. La notion de genre nous permet simplement d'expliquer comment la réalité des poissons, qui présente une disposition physiologique précise puisque distincte des autres animaux, s'inscrit dans un principe général de la représentation. Ce qui n'est pas pour engager non plus une dimension de l'essence au sein de la représentation de ces animaux dans le déploiement du temps. On peut, certes, invoquer ici une considération abstraite de ce qui n'est pas présent, comme l'âme que l'on ne peut effectivement pas voir, mais ceci reste à comprendre dans le cadre de notre analyse qui tente de montrer comment la représentation primitive se situe vis-à-vis de la permanence existentielle des formes du réel. Il est vrai que ceci ne présuppose rien quant à la manière dont les représentations des choses artificielles, instrumentées par des symboles, peuvent instruire les formes du réel dans le temps. Entendu que celles-ci peuvent saisir la réalité par exemple de l'habitat moderne à travers ses fluctuations architecturales, et conduire la représentation générique de cette forme du réel.

Il est clair que si les poissons n'existaient pas, et ne représentaient pas ce qui dans le cours de la vie engage le principe spirituel de leur être, il serait impossible que leurs âmes perdurent à l'existence. Autrement dit, l'âme semble bien plus dépendre de l'esprit des poissons qu'elle ne permet à cet esprit d'exister en se perpétuant elle-même dans le temps. Ceci revient à dire que *l'esprit et l'âme demeurent une seule et même réalité pour autant qu'elle désigne le principe existentiel du genre à travers les composants particuliers de ce genre.*

En fait, cette observation repose sur une condition majeure ; celle de poser en terme de permanence, et non selon le principe de la cause et des effets, ce qui dans l'ordre de la réalité existentielle se présente en tant que tel. L'existence de l'âme des poissons résulte de l'existence effective des poissons, mais elle est aussi attachée au fait que la réalité de leurs corps persiste à l'existence une fois que ceux-ci sont morts. Si les corps morts des poissons ne faisaient plus partie de l'existence, la mort serait le lieu même où ce qui constitue la réalité des poissons échapperait à la dimension de l'existence. Nous voulons dire par là, que la mort n'est pas une donnée suffisante pour ne pas représenter ce qui existe en tant que tel. Qu'est-ce que cela nous enseigne ?

Rien d'autre que le principe même de l'existence perdure dans le corps des poissons morts. C'est pourquoi les âmes sont intrinsèques à la dimension existentielle de l'esprit.

Elles s'attachent à la réalité particulière de chaque poisson en représentant le fait concret que ce qui existe en tant que mort

existe conjointement à ce qui est vivant. Elles désignent par là même le fait que ce qui est mort participe à la réalité du genre. Dans cette voie, l'âme des poissons morts passe dans le corps des vivants en raison que les uns et les autres participent concrètement à la réalité effective des poissons dans le monde. Leur esprit représente ainsi la dimension générique de leur existence parce que leurs âmes représentent leur réalité comprise dans le déploiement même de l'existence. Il n'y a dès lors aucune difficulté pour les associer en une seule unité, dans la mesure où ils représentent conjointement ce qui perdure dans l'existence. La représentation de ce qui existe revient ici à présenter ce qui existe en tant que tel dans le monde. Les poissons ont une âme qui existe évidemment parce que les poissons existent, mais elle est significative de l'existence du genre qui au-delà des différentes modalités de ses composants, perdure à travers la réalité effective de tous les poissons. On comprend que les Algonquins Outaoüacs eurent tant de précaution à ne point détruire par le feu les arêtes des poissons morts.

“...et ainsi de tout temps ils ont tenu l'immortalité, et même la métempsychose des âmes des poissons morts ; car ils croient qu'elles repassent dans d'autres corps de poissons, et c'est pour cela qu'ils ne jettent jamais les arêtes dans le feu...”

(François le Mercier, Correspondance des Jésuites, Vol 50, p 288, 1667)

L'immortalité de l'âme attachée à l'existence concrète de ce qui est présent sur terre est une constante de la culture primitive des autochtones du Québec. Elle recouvre nombre de particularités qui sont autant de spécificités propres au patrimoine de chaque famille ou nation, mais désigne un ordre commun de signification qui représente toujours ce qui existe de fait.

Comme quoi, la représentation spirituelle du réel ne semble jamais se distancier du fait même de l'existence.

#### 2.4.4) *Le rapport de l'âme à la réalité effective du corps*

À vrai dire, la réalité spirituelle des choses est significative de leur réalité effective dans la mesure où l'âme est toujours représentée dans la dimension physique du corps. On comprend *qu'il n'y a pas de signification possible de l'âme en dehors de sa propre concrétude physique*. C'est ainsi que l'âme des poissons est significative de leur réalité effective parce qu'elle ne peut exister autrement que selon les dispositions concrètes de leur corps. Le patrimoine des Onontaerohons de la nation Iroquoise ne saurait être à cet égard plus explicite.

“...ils croient à l'immortalité de l'âme qu'ils pensent être corporelle. Toute la plus grande partie de leur religion consiste en ce point.”

(Paul le Jeune, Correspondance des Jésuites, Vol 8, p 120, 1636)

*Le principe de la signification spirituelle est en conséquence représentatif de ce qui existe de fait, mais suivant un ordre de la représentation caractéristique de la réalité désignée.* Si l'âme des poissons est représentative de leur réalité, c'est en vertu d'une adéquation entre ses conditions d'existence physique et celles de la réalité corporelle des poissons. Certes, l'âme est immortelle, mais nous avons vu comment cette dimension de l'immortalité se rapportait au fait de l'existence d'un genre qui perdure dans le temps ; ce qui sans autre détour, nous enjoint de préciser que l'âme des choses existe non seulement parce que les choses existent concrètement dans le monde, mais parce qu'elle se conçoit aussi toujours selon leurs dispositions physiques. En conséquence ce n'est pas l'immortalité de l'âme qui rend compte de l'existence d'une chose, c'est la réalité physique de la chose qui désigne au contraire le principe existentiel de l'âme. L'âme des poissons a le même comportement que les poissons, elle se nourrit comme eux, et à ce titre, représente le principe de leur existence dans le temps. Nous conviendrons que dans cette mesure, la représentation spirituelle d'une chose concerne la présentation de sa réalité existentielle. Ce qui explique que l'on puisse représenter un poisson dans sa dimension spirituelle même si sa réalité effective est déjà représentée du simple fait qu'il existe en tant que tel. *La représentation spirituelle d'une chose ne s'ajoute pas à la représentation de sa réalité ; elle désigne la réalité de cette chose comprise dans la réalité du genre.* Objectera t-on qu'un poisson

particulier disparaît pourtant du monde pour laisser place à un autre ? Sans doute, mais dans l'ordre de l'existence toute chose demeure identique à une autre. Ce n'est jamais quelque chose de particulier qui détient le principe de son existence, c'est toujours le genre auquel cette particularité participe qui contient l'existence de la chose. Que cela ne soit pas pour nous étonner ; quelles que soient les formes que recouvre le déploiement de la vie, aucune n'engage l'existence particulière d'un seul élément.

Elles rendent toutes compte du principe existentiel selon lequel la vie adopte telle ou telle disposition. Autrement dit, le principe de l'existence ne se limite jamais à l'existence d'un élément particulier, mais concerne au contraire toujours un genre spécifique d'existence auquel la vie donne cours.

L'âme étant soumise aux données du corps ne se présente jamais comme une entité distincte de lui. Elle désigne l'existence physique de tel ou tel poisson au point que ses arêtes ne doivent pas être jetées au feu parce que son âme en serait affectée tout autant que son corps. Ce qui ne signifie nullement que l'âme d'un poisson est immortelle sous réserve que l'on respecte son cadavre. Son âme est immortelle parce qu'elle persiste à l'existence dans la dimension des poissons vivants qui constituent une forme de vie permanente. On pourrait tout aussi bien objecter que seule la superstition fait croire que le corps mort d'un poisson doit être protégé du feu sous peine d'offusquer son âme. Nous ne saurions en tenir compte dans la mesure où cette précaution est à comprendre dans le sens du respect de ce qui existe. L'âme du poisson mort existe même après

la mort de son corps parce que le principe existentiel dont il participe perdure dans le déploiement de la vie. Ainsi, respecter ses arêtes revient à représenter la réalité de son âme dans le corps effectif des vivants. Ce qui n'est pas pour instruire une similitude entre ce qui est vivant et ce qui est mort, mais pour signifier que ce qui meurt en tant que particulier perdure dans le principe de l'existence du genre. Faut-il supposer que deux poissons disposent alors d'une seule âme ? À proprement parler, les poissons vivants perpétuent la réalité des poissons morts uniquement en vertu de leur présence dans le monde. Ils manifestent tous la permanence de l'existence par la réalité effective de leurs corps, et incarnent l'âme des poissons morts par le simple fait de leur présence.

Nous conviendrons que l'âme d'un poisson mort incarnée dans le corps d'un vivant est attachée à la représentation de ce qui est mort pour autant qu'elle présente la réalité effective du poisson vivant qui se présente en tant que tel. *Dans cette voie, chaque âme est intrinsèquement liée à une réalité physique qui instruit un ordre de la représentation où ce qui vivant constitue ce qui la caractérise en propre.*

Il n'en faut pas plus pour que l'âme des poissons corresponde en tout point à leur réalité effective et comprenne dans la désignation de ce qu'elle est ce qui qualifie en propre le comportement des poissons. Il est clair que les poissons constituent une forme de vie qui rend compte d'un principe de comportement lié à des dispositions d'existence particulières. Contrairement à la plupart des autres animaux l'air leur est néfaste, tandis que la glace par

exemple leur est favorable ; elle leur permet durant l'hiver de se déplacer et de se nourrir près des embouchures des rapides.

Ce qui à tout le moins, sans vouloir comparer la dimension de l'air à la possibilité de se déplacer, indique que leur conditionnement physique engage un comportement qui n'est pas moins doué de sens.

En outre, chaque espèce affiche des particularités précises. Le brochet et la carpe résident volontiers aux abords des rivages alors que la truite préfère le courant des rivières et du pourtour des îlots. Disons que leurs dispositions physiques conduisent l'exercice de comportements existentiels particuliers à chaque espèce. Leurs âmes disposent de cette même spécificité ; celle d'une truite ne se comportera pas de la même manière que celle d'un brochet.

Elle sera confrontée aux mêmes données que le poisson qu'elle représente, et se conduira conformément à la façon dont il évolue dans le monde.

Cette faculté de se comporter selon des dispositions physiques d'existence étant l'occasion de remarquer que chaque âme fait preuve de sens, puisque le principe de sa réalité déploie une attitude qui concerne telle espèce précise. *L'identification du comportement de chaque espèce est ainsi ce par quoi se définit le caractère des âmes*, et se comprend la différence qui anime l'âme du brochet de celle de la truite ou de la carpe.

Est-ce prétendre que le principe d'existence des âmes se rapporte aux comportements des espèces ?



Assurément, car tel poisson adopte telle attitude pour se nourrir et demande telle ruse pour être pris, en vertu du principe que la réalité de son âme recouvre ces mêmes caractéristiques. Ce qui lui permet non seulement de s'incarner dans la réalité physique du poisson qu'elle représente, mais d'y parvenir conformément au fait que son comportement désigne une forme de vie significative.

Raison pour laquelle les âmes sont aussi raisonnables.

“Au surplus les chiens, les cerfs, les poissons et autres animaux ont des âmes immortelles et raisonnables à leur dire...”

(Paul le Jeune, Correspondance des Jésuites, Vol 8, p 120, 1636)

#### 2.4.5) *La réalité du comportement animal comme contenu représentatif*

Cette adéquation existentielle entre l'âme et la réalité de l'animal organise un ordre de la représentation qui parvient à présenter ce qui existe en tant que tel dans le monde. Certes, la réalité “raisonnable” de l'âme d'un poisson est une dimension constitutive de la réalité du poisson qui n'apparaît pas directement dans le fait simple de son existence ; mais il n'en demeure pas moins que cette dimension “raisonnable” est significative de son comportement et représente sa réalité existentielle telle qu'elle se présente. Que soit adjointe à sa réalité propre celle de son âme se comprend, ainsi que nous l'avons déjà évoqué, par le fait que son âme représente son existence effective. Elle n'engage dès lors

aucune signification extérieure à la présentation de la réalité existante. Dans cette voie, le rapport de l'âme à la réalité de l'animal se trouve unifié au terme de l'existence et *engage une représentation conduite par les données de sa réalité effective*. Ce qui, sans autre prétention que de désigner la réalité de ce qui est présent au monde, permet de représenter la réalité de l'âme par les données concrètes de ce qui existe et d'énoncer ses caractéristiques par la considération de ce qui se présente de fait. Cela revient à dire que les âmes sont tenues pour raisonnables parce que les animaux le sont eux-mêmes ; et les Tohontaemats respectaient leurs os aussi bien que leurs arêtes en vertu du principe commun aux différentes nations, que l'âme présente toujours non seulement ce qui existe en tant que tel, mais se conduit aussi comme la réalité effective qu'elle désigne. Étant entendu que ne pas s'enquérir des os et des arêtes des animaux consiste à ne pas respecter le principe même de l'existence dont dépend la réalité du comportement que précisément leurs âmes représentent.

“Ils tiennent les poissons pour raisonnables, comme aussi les Cerfs et les Orignaux ; c'est ce qui fait qu'ils ne jettent aux Chiens ni les os de ceux-ci quand ils vont à la chasse, ni les arêtes de ceux-là tandis qu'ils pêchent...”

(Jean de Brébeuf, correspondance des Jésuites, Vol 10, p 166, 1636)

Cette dimension du respect ne renvoie pas, ainsi qu'on pourrait le penser, à la crainte que les animaux vivants disparaissent du territoire de chasse et ne se laissent plus attraper : "...autrement sur l'avis que les autres en auraient, ils se cacheraient, et ne se laisseraient point prendre."(ibid). Elle rend compte au contraire de la façon dont le principe du déploiement de l'existence fonde la représentation de leur réalité et de leur comportement. En effet, le comportement "raisonnable" des âmes qui est représentatif de ce qui existe, n'induit pas que la "raison" des animaux peut être étrangère à leur comportement effectif ; au point qu'ils n'agiraient pas en simples animaux. Il est significatif de leur réalité pour autant que celle de l'âme se rapporte, selon les termes de la permanence existentielle, à l'animal qu'elle représente.

Autrement dit, la croyance qui consisterait à prétendre que les animaux sont susceptibles de ne pas se laisser prendre s'ils s'apercevaient que les os ou les arêtes de ceux qui sont morts n'étaient point respectés, laisse entendre que leurs âmes ne représentent pas seulement leur réalité effective, mais incarnent aussi la conduite "rationnelle" qu'on leur prête de façon arbitraire.\* Cette idée va d'une part, à l'encontre des faits mêmes des pratiques de chasse, dans la mesure où les animaux vivants ne

\* Nous ne cherchons pas à contredire le texte de Brébeuf sur lequel du reste nous nous appuyons. L'idée que nous tenons à développer consiste simplement à dire que ce qui est tenu pour rationnel doit être compris dans le système général de la signification primitive. À ce titre, il demande que nous comprenions l'attitude réfléchie des animaux comme une marque de la pérennité effective de leur comportement.

se laissent jamais attraper d'eux-mêmes ; et ignore d'autre part, que l'incarnation se fonde sur une représentation non pas "rationnelle" mais existentielle des animaux. La représentation de leurs actes concerne ainsi en premier lieu le principe selon lequel l'incarnation des âmes, associe la dimension des morts au comportement des vivants. C'est le seul et unique fondement de leur relation.

Dans cette voie, les âmes représentent la réalité des animaux morts parce que le comportement des vivants perpétue l'existence de cette réalité et reste significatif de la façon dont il se présente en tant que tel dans le monde. Elles ne peuvent par conséquent pas engager d'autres conduites "rationnelles" que celles auxquelles le comportement effectif des vivants donne lieu.

Sans quoi, nous serions en présence d'animaux dont la conduite, étrangère à leur simple réalité, ne permettrait plus d'identifier leurs âmes *par la représentation de ce qui existe de fait*. Ce procédé de la représentation, qui n'est autre que celui de l'incarnation, demande évidemment que l'on associe le comportement des âmes au champ d'actions que déploie la réalité proprement dite des animaux.

La méprise, qui appartient au procédé subjectif d'interprétation déjà souligné, consiste simplement à croire que les animaux vivants agissent en fonction de la manière dont on traite les animaux morts, alors que leur comportement est significatif des morts dans la mesure où celui-ci conduit la représentation de leur propre réalité.

Ainsi, le comportement des vivants représente une “rationalité” significative de la permanence existentielle à partir du moment où il concerne un ensemble d’attitudes concrètes.

Chaque caractéristique de la réalité des animaux en tant que telle, induit une conduite “rationnelle” représentative de ce qui persiste à l’existence ; *ce qui a pour conséquence que les âmes de ceux qui sont morts s’incarnent selon le fait d’une réalité effective.*

La permanence de l’existence prise comme fondement de l’incarnation, est ce qui institue la manière dont le comportement des vivants est représentatif de la réalité des animaux morts. C’est pourquoi nous tenons à défendre l’idée que *le respect des os et des arêtes des morts s’inscrit dans la représentation de cette permanence*, et que la représentation du comportement “raisonnable” des animaux vivants pendant la chasse, lié au souci de leur présence, renvoie à des considérations d’ordre existentiel résolument significatives de ce qui se présente en tant que tel.

Ce qui, sans autre détour, nous enjoint de comprendre que la réalité de l’âme est toujours présentative d’un comportement ; et que les animaux ne peuvent être tenus pour “raisonnables” autrement qu’en vertu de leur réalité effective.

Il semble, par ailleurs, que la représentation du comportement des animaux, liée à leur réalité effective, soit dans le patrimoine culturel des autochtones du Québec une référence majeure pour la représentation du territoire.

## 2.5) La représentation des animaux et la représentation du monde

Les Algonquins Papinacheois se représentaient le principe de la forêt par un arbre plus beau et plus lisse que tous les autres. Cet arbre n'était nullement le premier de tous, mais il avait la particularité de s'être trouvé sur la trajectoire de la flèche du "manitou" qui créa la terre ainsi que toutes les choses de leur territoire. En fait, le Dieu en question qui résidait dans l'eau, à savoir dans un grand lac comme aussi bien dans la chute d'un rapide, avait touché cet arbre alors qu'il chassait un castor pour le faire partir dans les bois de leur contrée.

"...ce bon Créateur de la terre tirant certain jour sur un Castor, pour le chasser bien loin, afin d'en peupler leur pays, il le manqua, et la flèche rencontrant un arbre elle le rendit beau et fort poli..."  
(Paul le Jeune, Correspondance des Jésuites, Vol 9, p 124, 1636)

Nous n'entrerons pas dans le détail d'une logique qui voudrait expliquer à la fois la présence de ce dieu avant la création de la terre, et pourquoi il chassait ce castor qu'il avait créé pour en peupler leur terre.

Ce genre d'enquête qui était au centre des questions des Jésuites afin de confondre les sauvages dans leurs affirmations, offre le désavantage de s'arroger la connaissance incommensurable de dieu; tout en présentant l'inconvénient non-moins néfaste de transcrire la

représentation primitive de l'origine en des termes étrangers à la connaissance de ce qui existe.

“...où était ce Dieu avant qu’il créa la terre : dans son Canoë répondit-il, lequel flottait sur les eaux. S’il avait un Canoë, lui dit-on, il fallait qu’il y eut des arbres, car il est fait d’écorce d’arbres ; s’il y avait des arbres, il y avait de la terre.”

(ibid)

Nous avons déjà remarqué que la réalité des dieux était toujours présentative de la réalité qu’elle représentait. Comme quoi rien ne pouvait être représenté divinement sans correspondre à ce qui existe de fait.

Sans reprendre tous les termes de notre démonstration, cela nous donne à comprendre que le sens de cette histoire se rapporte à la façon dont la réalité de l’eau est associée à celle des arbres pour constituer la réalité effective du territoire

Ceci suggère que le “manitou” était à même de se déplacer en canoë bien avant que les arbres fussent créés, parce que la terre où résident les Papinacheois ne représente pas la totalité du monde. Étant entendu que cette histoire concerne seulement leur lieu d’existence.

Nous prenons la peine de cette précision car elle explique pourquoi l’origine de leur territoire est instruite par une représentation de l’arbre significative de ce qui existe. Le “manitou” créateur de la terre est à l’origine de leur contrée par le fait que touchant cet

arbre alors qu'il résidait dans l'eau, rend compte de la manière dont le territoire existe en tant que tel ; à savoir conformément à l'union des arbres et de l'eau. Ce rapport constituant proprement la réalité de l'endroit où la vie se déroule. Ainsi, la signification du plus beau des arbres ne représente pas la forêt en raison d'une nature hors contexte de l'existence, mais au contraire en vertu d'un ordre de signification qui l'unit à la présence concrète de l'eau. Disons que son aspect instruit la réalité des arbres dans le contexte du territoire. Où si l'on préfère, il représente la forêt dans la mesure où sa relation au "manitou" permet d'en intégrer les conditions d'existence.

Objectera-t-on que cet arbre ne représente pourtant pas la réalité concrète des arbres ? Certes, mais il est difficile d'ignorer que ce qu'il désigne correspond à ce qui existe en tant que tel, dans la mesure où sa signification engage la réalité de la forêt du territoire. Raison pour laquelle cet arbre n'en représente pas l'origine, mais introduit seulement dans le récit les données effectives de son existence. À ce titre, il présente ce dont il est significatif, à savoir de par sa spécifique beauté conséquente à sa relation avec l'eau, *le lien existentiel des arbres et de l'eau dans la réalité effective du lieu de la vie*. Est-il alors expressément significatif de ce rapport existentiel ? Assurément, puisque rien d'autre que l'existence concrète du territoire ne conduit le sens de sa réalité, qui nous le rappelons, est intimement attaché à la signification que lui octroie le castor.



### 2.5.1) *Réalité animale effective et réalité effective du monde*

Ce n'est en effet pas pour rien si l'arbre en question a été touché par la flèche du "manitou" alors qu'il chassait le castor. Chasser étant déjà significatif de la notion de territoire.

Il se trouve que le domaine de vie des Papinacheois est composé de rapides, de rivières parsemées d'îlots, et où les franges de terres se frayent un chemin parmi ces méandres en donnant aux castors, très nombreux en ces contrées, la faculté de dresser des barrages un peu partout.

Ceci détermine d'ailleurs les déplacements en période d'hiver comme d'été, puisqu'il est très dangereux de s'approcher des lieux de résidence des castors qui fragilisent la glace au point de céder sous les pas, et empêchent en été le passage des canoës le long des rivières.

Quoi qu'il en soit de l'incidence de la présence des castors sur la façon dont on peut se déplacer et par conséquent chasser, l'idée prédominante reste que le castor utilise les arbres au sein même de l'eau pour édifier son habitat.

Cet aspect de son comportement est suffisamment significatif de sa réalité puisqu'il permet à lui seul de le différencier de l'ensemble des autres animaux présents sur le territoire.

"...cet animal est admirable, il fait sa Cabane, comme j'ai dit, sur le bord d'un Fleuve ou d'un Etang ... Le premier étage c'est le fond

de sa Cabane, où l'eau entre par son ouverture ; mais le Castor met de gros bois en travers, sur lesquels il jette des branches de sapin, et d'autres arbres qui lui servent de plancher. Il perce le second étage sur le milieu, et par l'ouverture il descend dans l'eau qui est au fond de sa Cabane."

(Paul le Jeune, Correspondance des Jésuites, Vol 9, p 126, 1636)

Nous conviendrons qu'on ne saurait mieux adapter les arbres à la présence de l'eau.

C'est dire que le comportement du castor est proprement significatif de la réalité même du territoire, puisqu'il lui suffit d'édifier sa maison pour lier la réalité des arbres à celle de l'eau, et intégrer les dispositions existentielles du lieu de la vie. À ce titre, son comportement est significatif des conditions de l'existence, et ne représente finalement dans le récit rien d'autre que cette dimension effective du territoire.

Les Papinacheois n'avaient dès lors aucune difficulté pour l'associer au Dieu créateur de leur contrée, et pour représenter la forêt par un arbre qui engage sa réalité.

L'histoire de leur monde n'est en conséquence nullement le lieu d'une représentation étrangère aux données de l'existence ; bien au contraire, ce sont ces données en tant qu'elles fondent le contexte de la vie, conformément au lien intrinsèque des arbres et de l'eau, qui organisent le sens de l'histoire.

Comme quoi le comportement du castor n'est pas une référence mystique ou simplement arbitraire, mais représente ce par quoi la réalité du territoire se définit de fait.\*

### 2.5.2) *La dynamique présentative des mythes : enquête sur Levi-Strauss*

Levi-Strauss observe dans L'Homme Nu que le comportement et la réalité physique des animaux fondent les mythes de la côte Ouest du Canada. Cet aspect de la dimension animale étant à la base de toutes les propositions significatives que ces mythes développent.

Son étude exhaustive de plusieurs centaines de mythes laisse entendre qu'il s'agit d'un principe référentiel non seulement constant, mais surtout d'une structure générale de signification qui répond de l'évolution même des mythes. Nous aborderons cette question puisqu'elle demande de nous positionner sur une idée

\* On peut argumenter ici que ce que nous qualifions d'existentiel recoupe en fait le champ de ce qui est pragmatique. L'idée consiste à dire que l'existentiel est toujours relié à ce qu'un animal peut faire, à ce qu'un humain peut réaliser vis-à-vis de son territoire ou des animaux qui y sont présents. C'est juste, mais on ne peut pas pour autant conclure que ce lien de l'existence au pragmatique implique la considération de l'essence des choses. S'il nous faut agir en fonction de la continuité existentielle des choses, la physionomie du territoire ou le fonctionnement vital des animaux, la dimension du pragmatique suppose, certes, la stabilité de leurs représentations, mais il n'implique pas que ce qui est représenté réponde à une considération de l'essence. On peut en effet lier l'existentiel au pragmatique sans nécessairement représenter ce qui nous occupe sous le mode de l'essence.

anthropologique de la représentation. Nous avons soin cependant de commencer par une étude sur la façon dont la réalité animale intervient dans le discours culturel des représentations.

Non pas que ceci autorise à soi seul de rendre compte de cela, mais en raison de cette seule idée qu'il nous semble difficile de se positionner sur une démarche anthropologique sans analyser le matériel de ses propositions.

#### *2.5.2.a) La réalité animale comme fondement des significations*

Il n'appartient pas au cadre de notre étude d'entrer dans les considérations de Levi-Strauss sur le lien entre le champ sémantique des mythes et la situation géographique des nations qui l'occupent. Il nous incombe cependant de noter que l'évolution sémantique attachée aux héros des mythes Modoc et Klamath concernant la première humanité, est le lieu d'une opposition entre l'oiseau plongeon et le saumon auxquels les héros sont liés.

Cette opposition étant de nature à instruire la différence entre la réalité physique de ces animaux.

C'est ainsi que la sœur incestueuse du mythe Klamath, qui est par conséquent de nature contraire au développement de l'humanité, se métamorphose en oiseau plongeon ; alors que le mari du mythe Modoc retrouve son humanité après s'être transformé en saumon

pour tenter de rejoindre ceux dont il voulait se faire des alliés. Nous retrouvons avec lui l'idée même de famille et de clan.

Qu'en est-il du statut de ces animaux ?

Selon Levi-Strauss "la chair du plongeon proclamée immangeable fait de cet oiseau un anti-gibier"(Chap : Secrets de Famille, p 67), et ne peut subvenir aux besoins de l'humanité. Raison pour laquelle le mythe Klamath l'associe à celle qui ne peut engendrer l'humanité.

D'un autre côté, le saumon constitue une nourriture excellente, du reste "le mythe précise que les frères se consacrent entièrement à la pêche et au séchage de ce poisson"(ibid). Il peut aisément être lié à celui qui remplit un rôle familial charnière. En outre, il est tué une fois transformé en saumon pour être mangé ; alors que l'héroïne coupable se métamorphose en plongeon pour ne plus pouvoir être mangée.

De même, les mythes Klamath bâtis sur le principe sémantique du mythe du dénicheur d'oiseau, comme aussi bien celui Modoc, situent leur période de l'année par relation au comportement des animaux qu'ils font intervenir dans le récit. L'humanité est ainsi liée à l'été en vertu de la présence dans le récit de l'Aigle doré ou de l'Aigle chauve "dont les petits ne quittent pas le nid avant le milieu de l'été ou le début de l'automne"(ibid, p 69). Sans autre différence, le mythe Modoc sur le mariage d'*Aishish*, met en scène une vieille qui déclenche les tempêtes et dont les filles deviennent des oiseaux des neiges "dont se joueront les hommes en les pourchassant..."(ibid, p72). Elles représentent non seulement la

période d'hiver, mais surtout une classe d'oiseaux qui n'offre "guère d'intérêt pour les humains qui les dédaignent comme gibier et les tournent en dérision..."(ibid, p 73)\*. Elles demeurent en ce sens contraire à la terre sur laquelle elles ont du mal à vivre "... parce qu'ils ne savent même pas s'abriter du froid et de la neige" ; raison pour laquelle leur est dévolue la tâche mortuaire d'exhumer le héros enseveli.

#### 2.5.2.b) *Le comportement animal comme référence du territoire*

Dans cet ordre d'idée, Levi-Stauss remarque que les mythes du Nord-Ouest de l'Amérique attribuent aux animaux, bien que de façon très différente dans la mesure où chacun leur assigne une fonction singulière et parfois contraire, une dimension significative du territoire de chasse. Ceci étant à comprendre dans le sens où c'est le comportement effectif de ces animaux sur le territoire qui indique le lieu où se déroule le mythe. *Leur intervention dans l'action du mythe constitue en fait un système*

\* : Bien que chaque variété ou couleur de pierre utilisée pour les pointes des flèches correspondait à un gibier particulier, l'analogie se propose ici de refléter les espèces naturelles dans la spécificité des pointes. Elle ne distancie par conséquent pas de la réalité de l'animal désigné puisque la spécificité de l'animal répond de la pierre qui lui correspond. Le système analogique de ces représentations engage un principe de similitude arbitraire, mais reste étranger à l'unité cachée de l'être des choses. Il permettait ainsi que les mythes centrés sur les pointes en os, associent les pointes "aux particularités anatomiques ou physiologiques d'une espèce unique"(ibid, part : Jeux d'Echos, p 122.)

*référentiel qui fonctionne dès l'instant où la signification induite représente le comportement effectif de tel animal dans le territoire.* Le mythe Yana de la Dame Plongeon donne par exemple aux cervidés l'opportunité d'être attirés par les larmes du héros pour finalement être mangés par lui.

Quel est le lien avec le territoire de chasse des Yanas ?

Celui d'une correspondance entre les larmes du héros formant une source salée où les cervidés s'approchent pour boire, et les sources salées de leur propre contrée "où les hardes viennent boient, et près desquelles il suffit de prendre l'affût pour tuer beaucoup de gibier"(ibid, chap : Jeux D'Echos, p 83). La réalité du territoire est d'ailleurs à ce point cruciale dans le processus significatif, que les versions Achowami et Atsugewi de ce mythe attribuent au personnage de la sœur la formation des canyons et des gorges comme celle des montagnes, suivant la spécificité respective de leur contrée. Quoi qu'il en soit de la manière dont ces mythes :

"...situent (une même histoire) dans un territoire unique, que sa réalité objective leur interdit de dénaturer, sinon parfois...en décalant de quelques kilomètres sur la carte une configuration topographique simple, qu'ils appliquent sur une autre qui lui ressemble et à laquelle le même rôle peut donc être assigné."

(ibid, p 101)

nous sommes en présence de récits représentatifs d'une identité territoriale, et qui communément associent la dimension de la viande à celle du tabac.

Lévi-Strauss laisse entendre cependant que la dimension du territoire, prise comme référence structurante des mythes, ordonne leurs transformations sémantiques sans déterminer le fondement de telles transformations.

Son idée consiste à dire qu'en dépit de l'application des mythes aux données de la topographie, la physionomie du territoire ne suffit pas toujours pour rendre compte du processus d'évolution des mythes. Il est évident que si le patrimoine mythologique d'une tribu se transforme dans l'ordre du récit, en impliquant des agents différents et des relations nouvelles entre ces agents, mais sans que la tribu change de place, les données du territoire deviennent un objet de référence plutôt qu'un référent fondateur.

Sans doute faut-il alors invoquer la dimension de l'ordre social, avec ses propres transformations internes, comme une présence plus importante de femmes au sein de la tribu ou les déplacements prolongés de certaines familles dans des lieux de chasse en raison de la rareté du gibier, pour comprendre comment les Yanas par exemple associent différemment leur héros soit à la prise des cervidés soit à leur libération. De-même, comment expliquer que deux tribus d'une même nation engagent une différence aussi importante dans l'origine mythologique de l'échange, par l'implication soit de l'ours brun soit du grizzly ; alors que ces deux animaux se déplacent aussi bien sur les plateaux où l'un vit que



dans les plaines ou l'autre réside. Il est probable que nous devions en appeler ici aussi à l'ordre social, puisque lui seul peut prendre à charge le fait que, dans le principe de l'échange, il est plus avantageux de prendre un grizzly qu'un ours brun en raison de l'avantage de sa grandeur.

Autrement dit, non seulement l'acquisition des fourrures oriente le récit de tribus vivant dans un contexte territorial proche, mais l'organisation de l'échange, par l'intermédiaire de la nature des biens qui s'échangent, semble fondatrice quant au choix des personnages mythiques. Le rôle dévolu à chacun étant en définitive explicite de ce que la société rencontre dans le déploiement de sa propre réalité. De plus, dans le cas de tribus faisant intervenir des animaux étrangers au principe de l'échange, tels le coyote et le loup, qui ne partagent pas leur territoire de chasse mais se disputent les animaux qui s'y trouvent, Levi-Strauss observe que les actions de ces félidés dans les récits n'ont pas pour fonction d'identifier une tribu à un animal en particulier, mais d'évoquer le comportement dont il faut se prévenir pour ne pas continuellement se faire la guerre. Si chacune des tribus devait en effet s'associer à l'un de ces animaux, il n'y aurait aucune raison pour qu'elles édifient en contrepartie des mythes sur l'échange. Or elles en ont. Les Salishs semblent ainsi davantage impliquer l'équilibre de leur ordre social en amont de la structure imagée de leurs mythes, qu'ils n'invoquent une identification instanciée par le choix de leurs intervenants. Sur le plan de la présentation, cela implique sinon une séparation radicale entre la réalité effective d'une chose et sa

représentation, au moins une explicite dépendance de la chose évoquée aux paramètres de la société.

Pris en eux-mêmes, ils organisent à la fois les modifications sémantiques de ce qui est pris comme référence, et orientent le sens des événements, des actions et des relations, qui associent dans une même histoire divers éléments. L'harmonie sociale, les changements du contexte tribal relatif au nombre de femmes, à la difficulté pour attraper du gibier, la nature de ce qui est chassé et les données des relations de l'échange, du partage, sont autant de facteurs qui génèrent les orientations culturelles spécifiques des tribus. Dans cette voie, nous convenons avec Levis-Strauss que culture et nature se rejoignent pour former ce que nous pouvons appeler la spécificité humaine ; pour autant qu'à partir de ses propres fluctuations et développements, se comprend la façon dont les éléments du monde qui se présentent à elle deviennent contenu de ses représentations.

Nous nous permettons ici une digression sur la question des animaux afin de situer tous les enjeux significatifs dont ils sont l'objet.

#### 2.5.2.c) *Apparente dichotomie entre nature et culture*

Les Klamaths et les Modocs associent au tabac l'utilisation du feu.

Nous notons au passage, que l'épreuve qui consiste à détruire la pipe de son adversaire à pour but de l'empêcher de communiquer

avec les esprits. Ainsi privé de cette protection il est conduit soit au précipice soit au bûcher; c'est-à-dire qu'il perd son existence conjointement à l'impossibilité dans laquelle il se trouve de se lier *au déploiement existentiel représenté par la dimension des esprits.*

Nous avons toutefois précédemment observé que la représentation des esprits engage une présentation de la réalité effective dont chacun demeure significatif.

Ce qui donne à comprendre que les ustensiles culturels nécessaires au fumeur, la pipe et la drille à feu, et indispensables pour la chasse et la prise de la viande, sont efficaces pour toute invocation dans la mesure où l'au-delà, à savoir le monde des esprits, correspond en tout point au monde de la terre. Nous avons vu comment cela s'articulait autour de la dimension de l'âme qui, en terme de représentation, constitue le moyen pour représenter le déploiement existentiel d'une forme particulière de vie. Il nous semble, en ce sens, que les objets du fumeur ne peuvent pas être simplement considérés par Levi-Strauss comme des moyens culturels susceptibles d'entretenir des rapports harmonieux avec le monde "surnaturel".

Les mythes ont à charge de représenter la réalité effective des éléments qu'ils évoquent, celle des choses, du territoire comme des animaux. C'est du reste dans cette voie qu'ils sont *significatifs de leur origine.*

Pour en revenir au rapport de la viande et du tabac, conjoint à l'utilisation du feu, il semble important de préciser que la thèse de

Levi-Strauss sur la façon dont ces mythes sont empreints de données culturelles distinctes de l'ordre de la simple nature, ne doit pas laisser entendre que de ces pratiques culturelles engagent un ordre de signification propre aux représentations représentatives. Certes, les pratiques culturelles liées au tabac et au feu de cuisine, puisque lui aussi est attaché à la drille à feu, conduit une dimension culturelle des mythes significative d'une alimentation policée. C'est même cela qui anime certaines dispositions de la Dame Plongeon dont le rapport au feu destructeur finit par aboutir au retour du feu de cuisine afin que l'humanité puisse se nourrir. Il reste cependant, que les mythes sur l'origine de la cuisine qui engendrent les mythes sur l'origine de la viande et du tabac, demeurent intimement attachés à *la signification que la représentation des esprits engage*. Le tabac envisagé comme élément fonctionnel entre le feu et la cuisine, qui s'unissent par le fait de manger, n'offre ainsi aucune autre garantie que *la permanence existentielle des animaux que l'on mange*.\*

\* : Le procédé métonymique employé dans le mythe Wiyot sur l'origine du feu, qui remplace la réalité du feu par la drille qui sert à le produire, émet une opposition entre la drille, l'eau et la tempête. Le principe du feu qu'elle conduit suppose en effet que l'on soit à l'abri et que ce feu ne soit pas sujet aux intempéries. Situation fort différente pour le feu à découvert le plus souvent utilisé en pérégrination de chasse. Levi-Strauss conviendra que ce registre de l'existence concrète, sémantiquement actif, répond du statut du chien chez les Yurokss qu'ils n'emmenaient jamais en bateau (ibid, part : Jeu d'Echos, p 139). Maître de la drille, le chien était en relation d'incompatibilité avec l'eau, non pas en vertu d'une nature secrète ou solaire de son être, mais parce que dans les faits il demeure le seul animal susceptible de profiter de la chaleur du feu produit par la drille.

L'ordre alimentaire est un ordre culturel de la représentation dans la mesure où il est significatif de la réalité effective des animaux concernés. Nous avons apporté certaines précisions sur ce point car il mène directement Levi-Strauss, après étude sur le passage de la libération des saumons dans les versions Chinook et Sahaptin, à l'idée que les moyens pratiques pour obtenir de la nourriture, tel le tabac mais aussi le feu qui pouvait servir à capturer le gibier, demeurent cependant insuffisant pour assurer la sécurité alimentaire. Les mythes répondraient à une autre dimension culturelle, celle de l'échange des denrées.

#### 2.5.2.d) *Représentations mythiques de l'échange et étiologie animale*

En fait, cette "transformation" sémantique des mythes concerne l'origine des peuples non plus seulement étrangers mais ennemis.

"Dans une région de l'Amérique du Nord où l'on vivait de pêche plus que de chasse ce sont les mythes sur l'origine des poissons qui se transforment eux-mêmes en mythes sur l'origine de l'échange... Au lieu que le passage de la nature à la culture s'exprime par le moyen d'une opposition simple entre les catégories du *cru* et du *cuit*, il invoque les ressources d'une idéologie plus complexe... : celle du *chacun pour soi* et celle du *donnant donnant*."

(ibid, chap : Scènes de la Vie de Province, p 253)

Ce qui ne nous interpellerait pas davantage si les animaux ne jouaient pas au sein même des mythes un rôle fondamental dans l'ordonnance des ressources naturelles.

“L'économie de marché” développée par l'ensemble des échanges tribaux est en effet représentée par les rapports que les animaux entretiennent entre eux. Nous ne nous attarderons pas sur le lien qui unit l'ours au grizzly, puisque ces deux ursidés partagent un même domaine d'existence à l'intérieur duquel ils cohabitent. Raison pour laquelle dans le mythe : *les deux ourses*, chacune reste de son propre bord.

C'est ainsi qu'après leur conflit originel mythique, l'avènement de l'humanité devient possible en s'alimentant *selon la culture* ; c'est-à-dire en échangeant ses moyens de subsistance.

Nous laissons pour l'instant de côté le fait que la libération des saumons chez les Klikitats aboutit à la transformation définitive de ces ours mythiques en animal, voués à se nourrir *selon la nature* ; stipulant par là même que dans la nature l'échange n'a pas de place. La constante veut que dans les autres récits les familles ennemies soient directement représentées par des animaux d'espèces différentes qui ne partagent pas le même mode de nutrition, tels les cervidés et les grenouilles(ibid, p 255). C'est dire par là même que la représentation de l'opposition entre les tribus est représentée par la cohabitation d'espèces animales aux mœurs incompatibles. La présence d'un principe de séparation bâtit sur la différence des éléments, le soleil et l'ours pouvant être associés à

la terre et le cervidé à l'eau (ibid, p 259), nous laisse aussi entendre que les animaux ne sont jamais mis en scène arbitrairement ; puisqu'il est un fait que les cervidés se déplaçant l'hiver sur l'eau gelée sont davantage reliés à l'eau que l'ours qui s'y associe seulement l'été pour pêcher le saumon.

Ces modalités de représentation culturelle sont à même de déployer un ordre de la signification qui représente la réalité effective des animaux. Il n'y a dès lors rien d'étonnant si l'étiologie invoquée au sein des mythes instruit d'une part, la cohabitation existentielle des animaux, et représente par ailleurs, sans la fonder, *la réalité* des échanges tribaux qu'ils ont charge de signifier.

Du reste, ceci n'est probant qu'au regard du territoire effectif dans la mesure où toute forme de distinction ou d'association, qui en fait répond du choix des intervenants dans le cours du récit, correspond aux données du monde où résident les tribus. Le nom et la fonction donnés par le démiurge aux espèces animales et végétales dans les mythes Salish, s'appliquent à des êtres dotés d'une valeur particulière (tels les poissons et les arbres) "aux yeux de peuples essentiellement pêcheurs, artisans du bois et vanniers."(ibid, p 262)

Tout ce qui n'est pas directement rattaché à ces deux composants majeurs du monde reste en arrière plan des mythes. Nous saisissons cette occasion pour préciser qu'en ce qui concerne les Salishs, dont les voisins souffraient d'un manque de bois et se servaient des saumons et d'ossements humain comme combustibles, ce sont les éléments concrets par lesquels s'organise

la vie humaine qui rendent compte de ce qui est échangé. Autrement dit, les matières premières indispensables à la production de la nourriture de conserve et aux objets manufacturés que l'on échange, tels que le bois et les saumons, répondent du contenu des transactions "commerciales" représenté dans les mythes.\*

C'est pourquoi l'ourse dans la version Shuswap est associée par sa

\* Nous retrouvons en ce point l'association du pragmatisme et de la représentation existentielle. En effet, chaque animal est instruit dans les mythes comme référence significative à partir du moment où il se rapporte aux systèmes d'échanges. Tout ce qui fonde la relation sociale de l'échange répond ainsi à la représentation de sa réalité. On pourrait penser, à cet égard, que la représentation de l'existence en tant que telle répond à la fonction pragmatique à laquelle chaque animal est associé. Ce qui, sans autre détour, enjoint de comprendre la représentation existentielle comme une représentation de la fonction pragmatique. Nous souscrivons à cette idée pour autant qu'elle défend un lien constitutif entre ce qui est représenté et la signification des mythes. C'est pourquoi, la différence entre des représentations abstraites et des représentations existentielles, qui pour l'essentiel répond de la création de choses qui changent les usages et les pratiques humaines, ne nous semble pas suffisante pour circonscrire la saisie primitive de l'existence dans le seul registre du pragmatique. Il est évident que ce que nous créons dans le monde organise nos usages et demande que nous transposions nos représentations d'un domaine d'usage à un autre. Ce qui n'est pas pour consigner cette connaissance dans le domaine du non-réaliste ou du non-existential ; bien au contraire. Toutefois, de telles choses dont la présence dans le monde dépend, nous le rappelons, de la main de l'homme, répondent plus du pragmatisme que de l'existence naturelle. Nous voulons dire par là, que rien de ce que nous construisons est susceptible de nous référer à du pur et simple existentiel. Nous conviendrons qu'il n'en est pas de même pour les animaux, qui malgré leur attachement représentatif aux données du pragmatique, fonde à travers leur réalité effective le contenu des mythes.



carcasse en putréfaction au vol de la nourriture, contraire au principe de l'échange, et renvoie en termes de signification au recouvrement d'un ordre naturel.

En ce sens, bien que représentant la dimension culturelle des transactions humaines, elle reste *significative des données existentielles du monde*.

Est-ce à dire que la séparation de la culture et de la nature engagée par Levi-Strauss ne tient pas compte de la dynamique de la représentation primitive en Amérique du Nord ?

“En instituant l'échange, font entendre les mythes, le démiurge a fixé de façon définitive la frontière entre la culture et la nature, l'humanité et l'animalité.”

(ibid, chap : Le Marmiton Tapageur, p265)

Certes, mais faut-il en conclure que cette culture déploie des représentations qui ne présentent pas la réalité des choses du simple fait qu'elles existent en tant que telles ?

Afin de poursuivre sur les plans de signification mis à disposition par Levi-Strauss, nous allons nous référer au mythe du Lynx et du Puma présent chez plusieurs tribus et propre au thème de la cuisine, mais qui inclut la sémantique générale développée par les mythes Klamath et Modoc. Pour la question sur le problème de l'échange dans l'ordre strictement naturel laissée en suspens, nous nous accordons avec Levi-Strauss pour remarquer que du moment où l'ours brun et le grizzly n'empiètent pas sur leur terrain de

collecte, leur comportement demeure significatif de l'absence de vol. Ce qui n'est pas pour confondre l'état animal avec l'idée d'une nature harmonieuse nettement poétique, mais pour préciser que tout bien nécessaire à l'existence n'est pas forcément un objet d'échange.

Il existe même des choses qui ne sont pas échangeables comme l'eau potable et le feu de cuisine, et des choses qui se partagent en dehors des transactions "commerciales".

C'est précisément ce que nous enseigne le mythe du Lynx et Puma où le feu est une chose qui sous la forme de l'emprunt concerne avec les repas le partage. Nous comprenons toutefois que c'est alors le partage "social", celui du feu et du repas, qui fonde ici le principe du partage naturel.

Lynx et Puma de la version Chehalis, substitut par exemple à la cuisson dans des récipients d'écorce celle pratiquée avec broches de bois. Pourtant l'écorce utilisée à la fois comme combustible et nourriture, et aussi comme vêtement et ustensile culinaire, était un élément naturel qui recouvrait le domaine entier de l'existence. Le mythe affiche en conséquence une supériorité manifeste de la cuisson par broche, dont nombre de pratiques, comme celle de connaître sa longévité ou pour la célébration du retour de la pêche au "flet", nous assurent que les indiens de l'Amérique du Nord avaient pour leurs broches à rôtir des égards spéciaux (ibid, chap : Scènes de la vie de Province, p 281). Signifiant par là même que l'instruction de la maxime "part-à-deux" introduit un ordre représentatif étranger au seul registre naturel. Qu'il s'agisse de

l'échange ou du partage, diversement illustrés dans le mythe spécifique à chaque tribu par des maximes différentes du type : *“chacun pour soi”*, *“donnant donnant”*, *“part à deux”*, *“chacun pour tous”*(ibid, chap : Du Bon Usage Des Excréments, p 287), il est toujours cependant fait référence à des animaux dont le comportement respectif conduit la signification du récit. Nous remarquons, en effet, que c'est *la fonction étiologique des animaux qui instruit de façon systématique la transformation sémantique de ces mythes.*

Le conflit du Coyote et des loups, qui se volent réciproquement la nourriture dans la version Salish, se situe par exemple en été en raison du fait qu'étant tous deux friands d'œufs d'oiseaux ils ne peuvent pas s'en nourrir en dehors de cette saison.

De même, le rôle dévolu à l'oiseau Grousse intimement lié à l'hiver est représentatif de la famine, le mythe lui attribue un aspect terrifiant, en raison de l'omniprésence de son chant durant cette période.

Il est notamment reconnu pour annoncer par la persistance de ce chant le retard du printemps.

Ce n'est pas sans raison non plus si *“Lynx rencontre un pêcheur de l'espèce de saumon dite truite “stealhead” ”*(ibid, p 289). Le lynx s'en nourrit en période d'automne et une partie de l'hiver car ce saumon remonte les rivières entre le mois de novembre et celui de mai.

Quant au mythe des ourses dont l'histoire met en jeu la cueillette des baies, il est évident que ce fruit saisonnier engage la

considération de l'existence effective des plantigrades actifs durant l'été. Nous notons par ailleurs, que la référence des mythes au lien entre le monde terrestre et le monde céleste s'organise de façon identique\*.

Non pas que de ce lien découle le principe de la représentation de la réalité animale, mais résulte pour l'humanité l'octroi de la nourriture. Il est au sein des mythes résolument significatif de la prise du gibier.

\* : À proprement parler, les conditions météorologiques et la conjonction des étoiles ou planètes par rapport au soleil dans l'univers des mythes, sont la cause de leurs nombreuses transformations sémantiques. Elles demeurent en même temps, toutes liées à la représentation du Plongeon. Le cri de cet oiseau est en effet significatif des prémonitions de guerre, comme d'assassinat ou de mort prochaine, que les parphélies, à savoir la formation des cristaux de glace dans l'atmosphère, ont directement pour fonction de présager. Nous ne nous étendrons pas sur le fait que ces phénomènes, produisant un effet de lumière autour du cercle solaire, représentatif de la paix et de la vérité, sont associés à l'état de confusion propre à la guerre ou l'assassinat. Le recours à l'idée de superstition serait ici on ne peut plus aisé, d'autant qu'elle fonderait un ordre représentatif résolument étranger à la simple réalité de la chose. Le rôle des parphélies revient en fait à un principe antécédent, véritablement existentiel, celui d'annoncer le changement certain des conditions climatiques, ainsi que la durée peu commune de la pluie ou la rudesse de l'hiver à venir. Elles sont significatives d'une situation propice aux conflits entre tribus ou personnes, puisque dans de telles circonstances la nourriture devient un problème, et à ce titre, elles n'ont qu'un rôle de présage de ce qui peut advenir.

Cette annonce du mauvais temps à venir, relatif à l'orientation des parphélies ainsi qu'au rapprochement de leur avènement au passage de certaines étoiles ou planètes, est précisément ce qui caractérise la dimension météorologique du cri du Plongeon : "S'il crie la nuit, c'est que le vent soufflera le lendemain du secteur opposé à celui où l'on a entendu l'oiseau. Si le cri vient de l'autre côté d'un lac, le vent soufflera de là, car les plongeurs cherchent à s'abriter sous le vent." (ibid, part : Scènes de la Vie Privée, p 217.)

### 2.5.2.e) *Archétype référentiel des deux mondes et de l'ordre social*

C'est ainsi qu'à propos du mythe Thomson : *le dénicheur d'oiseau*, empreint de l'ordre sémantique des versions Klamath récurant à travers les différentes transformations que recouvrent les mythes portant sur ce thème, Levi-Strauss observe que les éléments du récit qui instruisent le lien entre les deux mondes déploient une unité fonctionnelle où : "...une contiguïté physique se manifeste, mais qui intéresse au départ des êtres essentiellement différents : le chasseur et le gibier." (ibid, chap : Amers Savoirs, p 368). Sans doute ces éléments sont l'objet de variations thématiques, telles que le héros agit parfois selon un axe qui relie la terre à la mer, alors qu'il demeure d'autres fois directement associé à l'élévation vers le ciel, mais ils restent liés à la même fonction. Dans la version Snuqualmi par exemple, le vol du Rat est associé à une balançoire céleste qui oscille entre des montagnes situées à une demi-journée de marche. Cette direction qui indique le passage de l'est vers l'ouest, à savoir celui de la terre vers la mer, instruit l'action du démiurge qui remonte les cours d'eau, et signifie la façon dont le ciel concerne le lien des humains aux saumons. Entendu que le rapport du monde des vivants et celui des morts situe le moment où s'ouvre le don des saumons aux humains. Dans une autre version du même groupe la balançoire céleste, toujours liée au Rat et créée après que les femmes eurent crevé la voûte du ciel, "oscillait d'une montagne à l'autre, du nord au sud et du sud au nord. En traînant par terre, l'extrémité de

l'engin creusa les ravins qui existent encore aujourd'hui."(ibid, p 369). Nous avons ici l'introduction de l'axe entre le ciel et la terre, mais selon une oscillation qui va d'une montagne située au nord d'une rivière vers une autre située plus au sud. Il signifie de cette manière que le ciel et la terre communiquent selon un axe horizontal par un moyen physique de jonction : "par le travers d'un cours d'eau"(ibid, p 370). En ce sens il est représentatif des conditions topographiques selon lesquelles les humains sont reliés aux saumons. Nous remarquons que de telles modalités sémantiques dévolues aux éléments qui concourent au déroulement de l'histoire, font référence commune à la réalité des saumons. On peut même dire que c'est elle qui organise la gestuelle mise en place dans les mythes et qu'elle rend compte des spécificités de chacun\*. Il est vrai que Levi-Strauss trouve dans cette constance le pendant significatif de l'exogamie. Nous instruisant du lien qui associe la réalité des conditions sociales à l'ordonnance des

\* : La transformation des femmes en messagères des saumons dans une version Wishram, résulte du lien effectif qui unit la migration des hirondelles à la remontée des saumons. Elle demeure significative de leur libération dans la mesure où le changement de leur nature humaine en hirondelle des mers conduit, sous le registre de l'annonce, le déplacement des saumons dans l'eau courante des fleuves.

C'est aussi la fonction qui est dévolue aux canards sauvages et aux bécassines dans les versions Klikitat et Chinook. Levi-Strauss remarque à cet égard, que la fonction sémantique de l'annonciation dans les mythes engage toujours une association d'animaux existentiellement joints : "Il s'agit toujours d'oiseaux aquatiques qui soutiennent avec les poissons une relation de contiguïté tantôt spatiale, tantôt temporelle."(ibid, part : Scènes de la Vie de Province, p 235)

références employées par les mythes.

Ainsi, l'organisation du monde par le démiurge, à partir de laquelle s'opère la diversité des plantes et des poissons, répond à des situations particulières de régions où les étendues semi-désertiques font problème quant à la répartition du bois et du poisson. Signifiant par là même que les mythes instruisent tout le contexte des données existentielles propres aux tribus.

Ce qui pour être pertinent, le conduit à constater que ces données qualitatives font pendant à un registre de signification quantitatif ; celui de l'échange des femmes suivant que les tribus possédaient facilement du saumon ou non. La nourriture étant à la base du système de l'échange. Nous ne discutons pas ce point de vue qui demanderait une analyse particulière. Par contre, même s'il est vrai que :

“...les Salishs du Plateau... se veulent davantage repliés collectivement sur eux-mêmes : ils échangent surtout les femmes, disent leurs mythes, avec des peuples qui se nourrissent comme eux.”

(ibid, chap : Amers Savoir, p 396)

nous notons que le principe sociologique codé dans les mythes par exemple Salish, fait référence à des accidents naturels d'où résultent l'abondance ou le manque de poissons, tels que des chutes d'eau qui empêchent au bénéfice de ceux qui se trouvent en

aval le poisson d'aller plus loin. *Il n'y a pas dans ces mythes de représentation de l'ordre social indépendante du contexte physique du territoire.* Ce qui nous porte à penser que l'observation de Levi-Strauss ne peut pas ignorer que le système référentiel des mythes instruit en premier lieu la réalité existentielle qu'il a charge de représenter.

Tous les éléments demeurent significatifs de cet état des choses. Qu'il s'agisse des chutes, déterminantes pour le passage du saumon, des rochers présents dans les mythes Snuqualmi sous la forme de la métamorphose du rat ou celle des spectateurs, chacun à sa manière illustre les conditions de la remontée du saumon dans les rivières et conduit l'incidence sociologique que cela peut avoir. Ce n'est pas sans raison si leur rôle est intimement lié à la présence de la balançoire céleste qui façonne les ravins où coule l'eau, forme les chutes et creuse les obstacles des barres rocheuses.

Nous pensons que l'affirmation de Levi Strauss à l'accent de conclusion :

“...le réseau hydrographique, ses propriétés intrinsèques (telle l'opposition de l'amont et de l'aval avec les conséquences pratiques qui en résultent), les accidents naturels qui le parsèment, fournissent une sorte de grille servant à coder dans un langage homogène des particularités relevant de l'ordre technique et économique, chez les peuples où prévaut un genre de vie lié à l'eau, et d'autres qui intéressent davantage l'ordre social, au



premier rang desquels figurent les rapports politiques et les règles d'exogamie.”

(ibid, p 401)

doit être éclairé au regard de cette remarque.

Faut-il pour autant en déduire que l'avènement mythologique de l'humanité, compris dans l'acquisition de ses moyens de subsistance, corollaire à l'usage du tabac et du feu, comme aux pratiques de cuisine, mais aussi à l'économie des échanges des denrées et au partage qui régulent l'ordre social, appartient au seul registre présentatif de la réalité effective des animaux ?

C'est à croire, surtout si l'on considère l'incidence des formes de vie animale envisagées selon leur genre, leur espèce ou famille, dans le principe récurrent des opérations sémantiques de la pensée mythique. Entendu que leur rôle au sein des histoires édifiées pourtant par des tribus vivant sous des climats les plus divers, instruit sous forme “d'algorithme” des schémas de représentations similaires.

Ce qui, du reste, compte tenu des fonctions assignées aux oiseaux d'un même genre, ou des canidés d'une même famille, n'est pas pour consigner leur être dans l'univers taxinomique de la représentation scientifique. Leur réalité peut souscrire aux raisons d'une assimilation fonctionnelle, mais elle n'introduit en rien le processus des représentations représentatives. Il faudrait pour ce faire que l'association systématique d'animaux à un même type de rôle, génère une conception de leur réalité empreinte d'une

connaissance de leur essence. Ceci laisse entendre que les mythes auraient pour substrat une étude de l'être des animaux, susceptible de les désigner en ce qu'ils sont : des Gallinacés ou des Félidés, et ne déploieraient nullement une connaissance de leur réalité attachée au simple fait qu'ils sont ; du type, animal d'hiver ou encore animal chasseur, et en somme, désignés par le fait d'exister en tant que tel. Nous avons déjà délibéré sur ce point, et nous sommes grès à Levi-Strauss de l'avoir souligné.

“ Tout se passe donc comme si une sorte de savoir obscur guidait ces assimilations, bien que les critères dont elles s'inspirent soient d'une autre nature que ceux auxquels des taxinomies plus scientifiques ont recours.”

(ibid, chap : L'Aube des Mythes, p 481)

#### 2.5.2.f) *Ordonnance des significations : la question du structuralisme*

Les Gallinacés dans les mythes Sahaptin et Salish, et notamment la Gélinoite, sont associés au manque de nourriture. Ils instruisent ainsi diverses actions, et circonscrivent même les caractéristiques des personnages qui leur sont liés. Pourquoi une telle constante sémantique ? Pour la seule raison que la chair de cet oiseau ne contient pas de graisse. Cette assimilation sémantique organise ce qu'il advient au décepteur pour l'avoir capturé, qui suivant les différentes versions perd ses dents ou finit précipité

dans le vide par des oies ; et non sans raison puisqu'elles sont en contre-partie des oiseaux à la chair grasse.

En outre, la gélinotte est aussi parfois associée, comme le pinson des marais, au pays des morts conformément à ses déplacements saisonniers lors desquels elle disparaît du territoire.

Dans les mythes Tillamook, la sole, la raie, le flétan et le flet, remplissent la même fonction sémantique : celle de passeur ou d'intermédiaire dans la lutte contre les éléments du monde céleste. Que ce soit à l'occasion du combat des animaux contre les vents du sud-ouest, ceux du sud ou du nord, cela pouvant différer suivant les tribus, il est chaque fois fait appel à eux pour la victoire et toujours pour leur faculté à se mettre de profil lorsque souffle le vent. Leur corps plat leur offrant cet avantage certain, "...d'abord ils sont plats ; et, en conséquence, leur face ventrale, qui repose sur les fonds marins, n'a pas la même texture que la face dorsale."(ibid, p486). Leur physionomie est non des moindres puisqu'elle leur permet de laisser glisser les courants marins soulevés par les vents. On comprend qu'un mythe Nootka ait confié à la Raie et au Flétan l'origine des marées. Les vents ayant glissé sur eux, il ne resta plus que celui de l'ouest apportant le beau temps et des brises légères, pour faire alterner le flux et le reflux afin que les humains pêchent les coquillages comestibles.

Il en est de même pour l'introduction du serpent, du lézard et de la grenouille dans certains groupes de mythes. Est attribué par exemple au serpent par un mythe Chéchalís, la même faculté de lutter contre les vents en raison de sa physionomie de loucheur.

Non pas que l'interface de ses yeux lui octroie une emprise certaine sur les vents, mais cette disposition anatomique conjointe à celle de son corps, le contraint à onduler sur le sol de sorte qu'il glisse face au vent. Il peut, sous certains aspects, en être pareil pour le lézard, mais nous convenons que la grenouille n'en répond nullement. En fait, tous ces animaux remplissent au sein des mythes des fonctions sémantiques identiques de par leur correspondance à certaines étoiles. Ainsi les mythes Salish commutent la raie et le serpent et la grenouille, comme des entités opposées, en raison de la correspondance de la raie à une constellation visible toute l'année, et du lien des deux autres à une constellation visible seulement une partie de l'année. Ce rapport aux étoiles est d'ailleurs une constante thématique propre aux mythes qui ont non seulement pour fonction de proposer une origine des choses, mais aussi de relier les mondes du ciel et de la terre. La raie demeure en effet liée à une simple périodicité diurne/nocturne, tandis que le serpent et la grenouille répondent manifestement à un caractère plus saisonnier. Celui-là même qui rend précisément peu probable la présence des grenouilles en période d'hiver, lorsque les vents rendent la vie difficile.

Quelle que soit la façon dont un animal incorpore une dimension sémantique déployée dans un mythe, sa référence demeure significative de ce qui qualifie en propre son existence effective. Les écureuils, par exemple, sont tantôt liés au présage de la mort, et tantôt à l'annonce de bons augures. Les Okanagons comme les Tsimshians mettaient l'écureuil volant du côté de la mort, alors

que les Makhas le considéraient comme un porte-chance. Doit-on penser que cela relève de sa véritable nature ? Toutes ces croyances sont, selon Levi-Strauss, à comprendre par rapport à sa faculté de descendre des arbres la tête pointée en bas. Mais dans quelle mesure ? Relativement au fait qu'il est du coup à la fois capable d'endormir aussi bien les enfants "par transposition à la manière de tenir les bébés", que "de faire rire" par cette attitude déambulatoire, et chez les Quileutes il délivrait ainsi sa protégée ; comme aussi bien de représenter la manière dont les hommes "peuvent perdre les sens et la tête" (ibid, p497-498).

On peut néanmoins objecter que nous sommes en présence de représentations culturelles qui unissent l'anatomie, la physiologie et les mœurs des animaux, c'est-à-dire un ensemble de phénomènes observables qui relèvent du champ de la déduction empirique, à un principe de signification qui relève en fin de compte d'une interprétation subjective. Cette subjectivité étant le pendant des différentes transformations sémantiques dont les mythes sont l'objet en dépit d'une conformité structurelle à utiliser les mêmes matériaux de signification.

Leur parité structurelle consisterait, en fait, à circonscrire la réalité du monde au moyen de schèmes arbitraires, tels que l'opposition de la vie et de la mort, du jour et de la nuit ou de l'été et de l'hiver, de manière à ce que ces schèmes caractérisent la réalité des animaux. Ils n'auraient dès lors aucune difficulté pour répondre de l'ordonnance du monde, et ce en dépit du registre investit, puisque la spécificité de tel animal leur permet de représenter la dimension

naturelle qu'ils ont fonction d'expliquer. En ce sens, le comportement animal exprimerait de façon logique mais arbitraire la caractéristique du monde qui lui est attachée. Ce qui ne veut pas dire qu'il lui soit étranger, mais il instruit par son attitude ou sa nature particulière ce qui correspond d'ores et déjà à un principe d'interprétation.

La notion de "déduction transcendantale" (ibid, p 498) chez Levi-Strauss, se situe dans la voie de telles remarques. Encore qu'il prend soin de préciser que ce genre de connaissance n'est jamais vraiment distant de la représentation du monde engagée par l'analyse perceptive, qui est déjà combinatoire. Elle cède la place à un principe de compréhension, et par conséquent d'organisation de données de connaissance, qui construit des algorithmes déjà présents sous le mode perceptif mais qu'il poursuit de manière à en démultiplier les relations. C'est ce que nous avons observé au sujet du lien de certains animaux avec les balançoires célestes, et les exemples sont si nombreux que nous n'allons pas tous les reprendre.

Par contre, que certains zoèmes soient récurrents dans divers mythes, comme le climat, la faune, la flore, et liés de telle manière qu'ils sont respectivement significatifs les uns des autres, donne à penser que les fonctions sémantiques attribués à certains de leurs éléments traduisent, au moins en ce qui concerne les animaux, des aspects marquants de leur constitution ou de leur conduite.

Nous n'avons d'ailleurs jamais rien prétendu d'autre, si ce n'est que du coup les représentations dont ils sont l'objet n'apportent

pas d'autre signification que la réalité qu'elles mettent en jeu. Ces représentations étant en mesure de présenter à chaque fois la réalité effective de l'animal qu'elles instruisent.

En ce sens, l'incidence des mythèmes qui ordonnent une répartition binaire dans la représentation de certains animaux, *paraît davantage répondre à un rapport invariant avec des éléments de l'existence, qu'elle n'engage la reconstitution d'un monde au bénéfice de sa compréhension*. Nous voulons dire par là, que la fonction explicative des mythes demeure, au-delà de leurs transformations, un système de connaissance qui rend compte de l'existence du monde tel que l'humain l'appréhende et se le représente conformément à sa réalité effective.

Pour cette raison, les mythes qui concluent sur la libération des saumons dans l'ouest des Rocheuses, révélateurs de l'origine d'abord naturelle puis sociale des ressources alimentaires et de l'importance des transactions commerciales, peuvent bien se transformer dans des régions situées plus au sud à travers le thème de la Dame Plongeon qui infléchit la fonction étiologique sur le plan de l'inceste lié au refus de l'échange ou bien au principe du partage, et même perdurer au nord du bassin du Frazer en associant la répartition des poissons dans le réseau hydrographique au problème de l'exogamie, *ils n'engendrent pas pour autant un processus épistémologique de la représentation qui oppose de façon radicale la culture à la nature*. C'est en tout cas ce qui ressort de leur méthode sémantique et de leur manière de traiter l'origine du feu, qui leur est centrale, en dépit des divergences qui

l'expliquent soit par le contexte de la culture et la société, soit par le lien entre le ciel et la terre.

En ce qui concerne cette dernière option, nous nous sommes déjà prononcés sur le statut de parité entre ces mondes qui finalement ne diffèrent pas. Il n'y a par conséquent pas lieu d'invoquer pour le feu domestique une quelconque originalité de nature, puisque la condition de la vie des âmes dans le ciel tient précisément au fait que les arbres y sont présents, comme toutes les choses du monde, et que les âmes les utilisent pour se nourrir.

Elles demeurent en effet assujetties aux mêmes contingences physiques que les vivants ; bien qu'elles soient immortelles. Ceci n'édulcorant en rien la logique mythique qui stipule l'obligation d'être allé chercher le feu au ciel.

Il nous importe cependant de préciser, à ce stade d'analyse, que *les propriétés distinctives accordées aux objets et aux pratiques culinaires, celles-là mêmes qui répondent des transformations mythiques, n'explorent pas des champs de signification étrangers à la réalité des animaux qui conduisent le déroulement du récit.*

Nous l'avons vu au sujet de la supériorité de la cuisson par broche à rôtir, il en est de même dans les mythes Salish où la cuisson par ébullition est supérieure au rôti dans les braises. Chacun répondant de la spécificité de son territoire par l'insertion d'opérateurs qui n'interfèrent jamais dans le principe représentatif du règne animal.

Autrement dit, même si *le fait de la structure est premier* (ibid, chap : Finale, p 561) le structuralisme des mythes qui nous dévoile avant tout l'organisation de la pensée primitive, éclaire sur *le principe*



*significatif des données à partir desquelles s'engendrent les structures de la représentation.* En tant que modes opératoires de l'esprit humain, et que l'on peut tenir pour fondamentaux dans la vie de l'esprit, la croyance et les coutumes nous renvoient toujours vers ce qui fonde un ordre de la connaissance.

Elles n'instruisent pas, à ce titre, une terre d'objectivité, mais consignent la pensée dans un mode du connaître qui répond au contexte des structures de signification : la réalité existentielle du monde. À supposer que les représentations culturelles soient le pendant d'un exercice structurel de la pensée, et ordonnateur de la congruence des mythes, nous avons toujours à situer la matière des modalités de signification. Ce qui, sans vouloir apporter de conclusion définitive sur le statut de l'anthropologie de Levi-Strauss, nous enjoint de convenir d'un rapport essentiel *entre ce qui organise une signification et ce que la signification produite représente.* La structure est toujours structure de quelque chose ; et ne peut dans cette voie rendre compte à elle seule du statut ontologique d'une représentation. Il lui faut pour cela en revenir aux données du représenter, c'est-à-dire à la nature même de la réalité instruite. C'est pourquoi le débat anthropologique soulevé par Levi-Strauss doit prendre à son compte la nature du réel sur lequel porte l'analyse structuraliste, et par voie de conséquence se positionner sur la façon dont le réel existentiel permet de se représenter le monde suivant un mode présentatif de la représentation. Nous lui sommes reconnaissant d'avoir aperçu ce

problème, même s'il n'est pas explicitement formulé en termes de modalité représentative, ni de contexte d'existence humaine :

“...parce qu'en restituant à l'univers sensible des propriétés qui lui appartenaient déjà, mais dont ils (les mythes) ne pouvaient encore soupçonner le fondement objectif, ils ne faisaient rien d'autre que généraliser les procès d'engendrement de la pensée dévoilés à celle-ci quand elle s'exerce, et qui sont ici et là les mêmes parce que la pensée, et le monde qui l'englobe et qu'elle englobe, sont deux manifestations corrélatives d'une même réalité.”

(ibid, p 605)

d'autant qu'à nos yeux, cette absence de structuration objective particulière à notre culture du connaître, est précisément ce qui nous porte à croire que la pensée ne se dévoile pas toujours à elle-même de la même manière, et répond en contrepartie, de la dynamique présentative du représenter en oeuvre dans la culture primitive des autochtones du Québec.

## 2.6) L'existence comme structure du représenter

### 2.6.1) : *La représentation de ce qui est présent*

Les Hurons Ouenibigouc avaient une histoire significative de l'origine des lacs et des fleuves et des mers propre aux données

effectives de la présence de l'eau. En fait, leur récit présente la réalité de l'eau en tant que telle, raison pour laquelle il ne fait aucune distinction entre l'eau des lacs et celle de la mer ; non par ignorance de cette différence mais parce que ce qui rend compte de sa présence est nécessairement significatif de sa réalité. C'est pourquoi la grenouille, animal relié à l'eau, peut suivant les termes d'une représentation existentielle introduire la présence de l'eau au monde.

“Au commencement du monde, disent-ils, la terre était sèche et aride, et toutes les eaux étaient ramassées sous l'aisselle d'une grosse grenouille, de sorte qu'*Iouskeha* n'en pouvait avoir une goutte que par son entremise. Un jour...il lui fit une incision sous l'aisselle, d'où les eaux sortirent en telle abondance, qu'elles se répandirent sur toute la terre, et de là les fleuves, les lacs et les mers ont pris naissance.”

(Jean de Brébeuf, Correspondance des Jésuites, Vol 10, p 136, 1636)

Nous remarquons qu'*Iouskeha* sans lequel “nous n'aurions pas tant de belles rivières, et tant de beaux lacs.”(ibid), reste tributaire du comportement de la grenouille puisqu'il dépend de son bon vouloir pour disposer de l'eau. Ce qui nous enjoint de comprendre que même celui qui est à l'origine de l'eau reste attaché à ce qu'engage la réalité effective de l'eau. Etant entendu que c'est la présence de l'eau qui suppose celle d'une grenouille. En fait, le divin est ici à

l'origine de sa présence dans la mesure où encore une fois ce sont les données existentielles de l'eau qui organisent le registre de sa représentation. On peut cependant objecter que la mer n'est pas forcément le lieu des grenouilles, et que cette histoire ne présente pas simplement la réalité existentielle de l'eau. Tout comme il est permis d'avancer que la grosse grenouille ne présente pas la réalité de la grenouille. Nous nous sommes déjà prononcés à cet égard au sujet du castor, et dans le cadre de ce récit les arguments sont du même ordre.

Il est par contre intéressant de noter que le comportement de cet animal n'est pas simplement invoqué à titre de dispensateur de l'eau, mais concerne aussi ce qui dans l'ordre de l'existence instruit la présence de l'eau sur la terre. La grenouille ne peut de fait pas exister sans la réalité de l'eau, mais elle désigne pourtant par son aptitude à se déplacer sur terre, le principe selon lequel l'eau et la terre sont effectivement présentes l'une à l'autre.

Le comportement de la grenouille est en lui-même proprement significatif de ce rapport existentiel. Comment pourrait-elle se déplacer à l'air et se nourrir d'insectes, si l'eau et la terre n'étaient pas toutes deux présentes au monde ? Il n'est pas dans notre intention de discourir sur la spécificité étiologique de la grenouille, comme sa capacité à respirer de l'oxygène ou celle de ses pattes à nager et sauter dans les airs, mais de préciser que c'est la présence de l'eau sur la terre qui rend compte de l'existence de la grenouille. Dans cette voie, le problème n'est pas de se demander pourquoi cette histoire représente la réalité effective de l'eau dans son

rapport à la terre, mais d'observer comment cette explication, qui n'invoque pas par exemple la réalité du poisson résolument liée à l'eau, est une représentation existentielle du lien effectif de l'eau et de la terre.

#### 2.6.2) *L'origine et le déploiement de l'existence : l'unité du monde*

Dans leur récit sur la création du monde, les Algonquins Mistassins font intervenir plusieurs animaux dont le comportement respectif organise la signification de ce qu'ils se représentent. En fait, *Atahohan* avait fait le Ciel et la Terre, mais *Messou* qui chassait un jour avec ses frères les loups inonda le monde et dut le sauver des eaux.

“Un jour qu'il poursuivait un élan, ses loups lui donnèrent la chasse jusque dedans ce lac : arrivés qu'ils furent au milieu, ils furent abîmés en un instant...Lui survint la-dessus,...il entre dans l'eau pour les secourir, mais aussitôt ce lac déborda, et s'agrandit si furieusement, qu'il inonda et noya toute la terre.”

(Paul le Jeune, Correspondance des Jésuites, Vol 5, p 154, 1633)

Nous avons déjà observé que la représentation du territoire de chasse désigne l'espace physique où se déroule la vie. Or les loups sont parmi les animaux ceux qui couvrent un espace immense, d'autant plus vaste que la meute est nombreuse, et définissent leur

domaine de subsistance de manière précise. Ce qui n'est pas le cas des cervidés qui couvrent de grands espaces en changeant continûment de place.

Leur lieu de résidence n'est ainsi jamais véritablement circonscrit puisqu'il varie en fonction des transhumances.

Cet aspect comportemental des loups correspond en fait à celui des humains qui définissent aussi les limites de leur domaine d'existence, pouvant du reste engager des déplacements en hiver ou en été, comme un lieu où se déroulent les pratiques de la chasse. À cet égard, la référence aux loups est significative de la façon dont la vie humaine s'organise dans le contexte d'un territoire, et se déroule concrètement dans le périmètre de cet espace existentiel. Il est dès lors peu surprenant que la disparition des loups dans le lac provoque celle du domaine de chasse et conduise la disparition de la terre.

Comme quoi, et sans vouloir rien présupposer de cette référence, ce sont les données par lesquelles se caractérise l'espace vital qui conduisent le sens du récit. La disparition des loups dans le lac étant significative de l'inondation de la terre dans la mesure où cette représentation est conduite par la dimension du territoire.

Nous notons aussi que la réalité effective des éléments du monde, à savoir celle des composants du contexte de l'existence, telle que la réalité du loup, de l'élan ou du lac, instruisent la dimension mythique de l'inondation. Celle-ci n'est possible que dans le contexte du monde réel. Raison pour laquelle un tel mythe, bien que référant à un débordement du lac, est présentatif de ce qui

existe et a une valeur explicative de la réalité du monde. En quoi se justifie alors la nécessité de se représenter le monde présent par l'étape d'une noyade improbable ? Par le seul fait que le sauvetage du monde met en scène divers composants comme les arbres et "mille sortes d'animaux"(ibid), significatifs de la façon dont tout est intimement lié, et qui représentent le déploiement de l'existence à travers ses innombrables formes. *Cette reconstitution du monde aboutissant en fin de compte à la représentation de son unité.*

### 2.6.3) *Le principe significatif des conditions d'existence*

Quoi qu'il en soit des innombrables facéties de cette histoire, lorsque *Messou* voulu rétablir le monde il fît appel au corbeau, qui bien qu'habitué à trouver dans la terre les moyens de sa subsistance, ne put trouver aucune parcelle qui aurait permis de la recomposer entièrement. C'est dire qu'un animal des airs ne fût pas en position de l'aider.

De même la loutre, accoutumée à plonger jusqu'au fond des eaux, ne parvint pas à descendre suffisamment profond pour accéder jusqu'à elle. Comme quoi un animal marin non plus était à même de trouver de la terre.

Il lui fallut recourir à un animal dont le comportement ne pouvait s'entendre en dehors du lien de sa réalité effective à la terre : "Enfin un rat musqué descendît, et en rapporta : Avec ce morceau il remit tout en état : il refit des troncs d'arbres..."(ibid, p 156).

Certes, lorsque ce rat musqué trouva de la terre celle-ci n'était pas présente à la surface du monde ; mais il n'en est pas moins vrai que la réalité effective de ce rat suppose celle de la terre. Il demeure dans des galeries souterraines, et à ce titre l'ensemble des *dispositions existentielles* par lesquelles se définit sa réalité propre est intimement lié à elle. Il n'en faut pas d'avantage pour que son intervention suscite son recouvrement puisque son comportement est intrinsèque à la terre.

Disons, sans invoquer d'autre signification que celle de la vie effective, que la reconstitution de la terre ne peut s'envisager en dehors de ce qui lui est intimement associé. Ce qui d'une part, laisse entendre que la réalité effective du monde organise le sens de ce qui est représenté, et d'autre part, que la réalité des choses est conforme au déploiement des conditions de l'existence. Raison pour laquelle à partir de la terre trouvée par le rat, *Messon* put reconstituer les arbres.

Retrouve t-on ce principe de présentation existentielle dans la représentation animale des hommes ?

Manifestement les Algonquins Outaouacks représentaient leur propre identité en conformité existentielle avec les animaux dont ils descendaient.

Ceux de la Carpe par exemple, qui résidaient près de l'eau et se nourrissaient essentiellement de ces poissons, se représentaient leur origine en la personne d'une femme qui était issue des oeufs d'une carpe.



“Ils disent qu’une Carpe ayant fait des oeufs sur le bord de la rivière, et le soleil y ayant dardé ses rayons, il s’en forma une femme, de laquelle ils sont descendus : ainsi ils se disent de la famille de la Carpe.”

(Joseph de la Chasse, Correspondance des Jésuites, Vol 67, p 156, 1724)

On peut évidemment évoquer aux termes de cette représentation le fondement d’une superstition. Ce qui tend à prétendre que le sens de cette représentation résulte d’une croyance, et n’est pas représentatif des conditions existentielles auxquelles il se réfère. Or cette représentation de l’origine, nous le rappelons liée aux oeufs de la carpe, est proprement significative de leurs conditions de vie dépendantes de la présence concrète de la carpe. *Nomepich* est ainsi à la fois au fondement de leur mode d’existence, et concours directement à leur présence dans le monde. La naissance évoquée dans le récit comprend d’elle-même ce rapport de liaison entre ce qui existe et ce qui permet l’existence.

Du reste, cette représentation de la réalité de la carpe et celle des hommes, engage l’identité humaine tout autant que celle-ci demeure humaine. Bien loin de les confondre, elle les associe simplement par le fait de la vie.

Ce qui lui permet à la fois de désigner la réalité de la carpe comme significative de l’existence humaine tout en instruisant la réalité humaine selon les termes de cette identité animale.

Dans cette voie, la représentation de l'origine désigne l'identité humaine présente en tant que telle dans le contexte du territoire ; et ce conformément au lien existentiel qui l'unit à la réalité de la carpe. Encore faut-il préciser que la femme issue des oeufs conduit ce procédé présentatif, dans la mesure où son existence dépend de la réalité à laquelle elle est référée : la carpe.

Ce qui ne doit pourtant pas laisser imaginer que la représentation existentielle de l'identité humaine et celle des animaux engagent toujours un simple rapport de subsistance.

Elle se conçoit aussi dans les voies d'une identification dont le fondement réside dans une présentation du déploiement de l'existence.

#### *2.6.4) Le déploiement de l'existence comme fondement de l'incarnation*

Les Outaouacks de la famille de l'Ours, issus de la patte d'un *Machova*, parlaient à l'ours qu'ils ont tués en témoignage de leur filiation originelle.

“...ils se disent de la famille de l'Ours, mais sans expliquer de quelle manière ils en sont sortis. Lorsqu'ils tuent quelqu'un de ces animaux, ils lui font un festin de sa propre chair ; ils lui parlent, ils le haranguent : “N'aie point de pensée contre nous, lui disent-ils, parce que nous t'avons tué : tu as de l'esprit, tu vois que nos

enfants souffrent la faim, ils t'aiment, ils veulent te faire entrer dans leurs corps..."

(ibid)

À l'évidence, le fait de se nourrir n'est pas seulement ce qui anime une telle déférence puisqu'il ne saurait expliquer à lui tout seul l'engagement d'amour envers la bête tuée. Il s'agit plutôt d'une pratique d'ingestion, certes lié à la nécessité de se nourrir, mais qui rend compte du lien entre l'identité des Outaouacks et la réalité de l'ours. Manger son corps est un acte de nutrition qui s'applique au sens de l'existence dans la mesure où l'ours est un moyen de subsistance qui fonde l'existence des Outaouacks en tant que telle. Cette corrélation entre l'animal mangé et leur origine suscite les égards dont ils font preuve lorsque celui-ci entre "dans leurs corps". Disons que l'ours est représentatif de leur existence pour autant qu'il conduit le déploiement de leur identité physique.

Dans cette voie, l'ours appréhendé comme moyen de subsistance représente l'identité des Outaouacks. Son caractère originel lui octroie la particularité de fonder l'existence humaine à laquelle il contribue par la consommation de son corps.

Il conduit en effet le principe selon lequel dès l'instant où on le mange l'humanité existante se nourrit de sa propre origine.

C'est pourquoi ce qui est mangé, la réalité physique de l'ours, se présente comme une dimension de la nourriture significative de l'existence des Outaouacks. Elle a pour fonction de présenter leur identité tout en collaborant à leur existence effective. Il est vrai

toutefois que cette signification ne désigne pas la réalité humaine en tant que telle.

Faut-il en conclure que cette représentation de l'ours ne présente rien qui soit existentiel ?

Nous conviendrons que la déférence des Outaouacks à l'égard de l'animal tué signifiait que la réalité effective de leur origine était perpétuellement présente dans la réalité de chaque ours. En d'autres termes, le principe de leur filiation se comprend dans les voies de la permanence existentielle. Aucune différence de nature sépare le corps du *Machova* originel de ceux qui sont tués afin que la réalité humaine perdure dans le temps. Leur identité renvoie à un principe existentiel semblable à lui-même ; ce qui n'est pas pour surprendre puisque les ours sont les composants d'une forme de vie qui engage le déploiement de sa propre réalité.

Ils sont ainsi autant d'éléments de cet effet de la vie dont ils déploient la caractéristique.

En ce sens, la réalité de chaque *Machova* conduit la représentation originelle qui lui est associée tout en présentant la réalité de son genre. Chacun rendant compte par le fait d'exister de cette dimension de la vie qui se présente en tant que telle dans le monde.

C'est pourquoi se nourrir de la chair d'un ours demeure pour les Outaouacks significatif de ce qu'ils sont en terme de déploiement existentiel. Non pas que cette représentation les conduise à se désigner autrement que humainement, mais elle confine leur réalité à la nature de ce qui est mangé, de sorte que tout ours mangé

évoque le déploiement de leur propre existence. *L'identité qui en résulte n'engage pas une similitude de nature mais plutôt une filiation bâtie sur une représentation existentielle commune.* Est-ce à dire que les Outaouacks pouvaient se représenter comme des ours humains ? Nous n'avons malheureusement pas d'indication à ce sujet, mais leur sédentarisation les autorisait à puiser sans doute dans la pratique d'hibernation des ours les raisons de s'apparenter à eux, et de trouver dans les pattes des *Machovas* les données représentatives de leur fixité sur le territoire.

Quoi qu'il en soit, manger un de ces animaux leur donnait les moyens de se représenter dans le déploiement de la vie en engageant comme représentation de leur nature humaine ce qui demeurerait présentatif de leur existence dans le monde.

La déférence cérémonielle prévalant à l'acte de manger répond non seulement à cette dynamique du représenter, mais conduit le principe selon lequel ce qui se présente en tant que tel, à savoir la réalité effective des ours et des hommes, organise le sens de leur identité commune. Cette signification de la filiation ayant pour fondement la représentation de ce qui est présent au monde du simple fait d'exister.

#### 2.6.5) *Identité mythique et expérience existentielle*

On comprend que ceux de la famille de *Michabou*, à savoir du Grand Lièvre, se représentaient la création de la terre

par celle de leurs contrées, parsemées d'îles, en évoquant le déplacement d'un lièvre.

Celui-ci parvint à agrandir les limites de la terre de la même façon que les lièvres se déplacent aux alentours de leurs terriers et circonscrivent l'étendue de leur propre territoire. Le lièvre désigne ainsi la réalité de la terre dans son rapport à l'eau puisqu'il définit l'étendue terrestre qu'il doit couvrir pour se nourrir ; mais aussi celle que les hommes parcourent afin qu'il soit capturé.

“...qu'il se rendit à l'endroit du lac où se trouvait cette terre, laquelle formait une petite île; qu'il marcha dans l'eau tout-à-alentour, et que cette île devint extraordinairement grande. C'est pourquoi ils lui attribuent la création de la terre.”

(Joseph de la Chasse, Correspondance des Jésuites, Vol 67, p 152, 1724)

Il est vrai que le lièvre ne se déplace coutumièrement pas dans l'eau, mais le sens de son déplacement mythique autour de l'île est significatif des allées et venues qu'il arpente sur terre. En fait, ses cheminements qui répondent aux nombreuses entrées de son terrier, rendent compte de la façon dont s'agrandit son domaine de nutrition autour des eaux. Cet aspect imagé de la réalité ne laisse aucune difficulté pour convenir que cette représentation met en jeu ce à partir de quoi se comprend le territoire de chasse ; et par voie de conséquence, que l'identité de cette famille à la réalité du lièvre représente les dispositions effectives de leur propre

nutrition. Il leur est en effet nécessaire de se déplacer autour des îles pour étendre leur territoire de chasse, tout comme le lièvre s'est déplacé autour de l'île mythique pour agrandir la terre. Nous assistons ici à une inversion sémantique de la réalité effective de l'animal, puisqu'elle n'est plus à proprement parlé ce qui fait office de référent dans la signification de récit. Ce rôle est dévolu à la pratique humaine, mais elle n'interfère pourtant pas le sens de la réalité comportementale de l'animal, dans la mesure où c'est elle qui conduit celui des déplacements terrestres. Le Lièvre mythique ne se conduit pas comme les lièvres communs pour la seule raison qu'il représente non pas l'origine des hommes, mais celle de la terre.

Aussi, supporte t-il la superposition sémantique de l'expérience humaine du territoire sur sa réalité.

Nous observons par ailleurs que la signification de la descendance, qui n'est pas explicitement évoquée dans le récit mais s'explique par la transformation sémantique, est attachée aux données du territoire et demeure représentative de la réalité existentielle de cette famille dans le monde. Autrement dit, elle relève moins d'un pur imaginaire, que l'on a du reste trop souvent tendance à invoquer dans l'explication des mythes, qu'elle n'engage dans son processus de signification la réalité effective qu'elle a charge de signifier.

Sagar notera à ce propos que *Youskéha*, le Dieu créateur de toute chose chez les Hurons Attignawantan, "vieillit comme toutes les choses dans ce monde, mais ne perd pas son être et son pouvoir ; et lorsqu'il devint vieux il eut le pouvoir de se rajeunir lui-

même...bien que comme les autres êtres humains il était sujet à des nécessités corporelles.”(ibid, note 38, Vol 8)

Il ne s'agit ici rien moins que de représenter ce qui perdure et se déploie en tant que tel. Nous invoquons à cet égard la dimension de l'existence ; et si besoin était de le préciser, non seulement celle qui se rapporte à la réalité humaine mais celle qui engage la réalité de tous les composants du monde. Entendu que *le déploiement de l'existence associe les hommes et les autres choses du monde dans une unité de principe*. La dimension effective de la vie introduit les composants du réel dans un présent qui confère l'assurance de reconduire sa propre effectivité. L'existence qui se succède à elle-même conduit dans le temps les données de leur propre réalité. Elle offre ainsi l'opportunité de les représenter à travers le processus du temps. À l'image de la représentation de la famille du Lièvre, qui fonde l'origine de la terre sur la présence du lièvre représenté de façon intemporelle, puisque mythique, du fait que cet animal se présente en tant que tel dans le monde.



## CONCLUSION

Évidemment, le terme - conclusion - porte à réflexion car il nous faudrait conclure sur quoi : sur la nature du mental, sur l'exercice de la cognition dans son rapport au monde, sur le lien entre le corps et l'environnement ?

Autant de questions qui de toute façon se rejoignent sur le fait, infiniment complexe, que l'humain inscrit invariablement son approche présentative du monde dans les représentations de la pensée culturelle. Pourquoi, en effet, les représentations exprimées dans les mythes, les pratiques rituelles et les cérémonies, et qui engagent l'expérience immédiate de la réalité, sont-elles indispensables à l'individu ?

Est-ce à dire que l'humain recourt à la représentation chaque fois qu'il est confronté à une situation qu'il ne maîtrise pas, comme lorsqu'il invoque par exemple la réalité de l'âme des animaux pour s'imaginer la faveur de leur capture ?

En outre, puisque nous parlons de l'originalité culturelle humaine, force nous est de souligner que la construction des objets usuels, associée aux pratiques d'adaptations au monde, sont autant d'effets

du processus représentatif dans le déploiement de la cognition. Même si, sans développer une argumentation exhaustive sur l'acquisition des compétences, nous convenons avec Shanon que la dextérité d'un virtuose de la musique est le lieu même où les modes présentatifs et représentatifs se joignent en une seule unité.

“Le virtuose joue tout ce qui est spécifié par la partition, et transcende la partition, tandis que l'acte de jouer ne peut être fixé par aucune partition. Le virtuose est en même temps parfaitement représentationnel et complètement présentationnel.”

(The representational and the presentational, p 289)

En fait, la représentation en oeuvre dans l'action de jouer de la musique conduit, grâce à une dextérité acquise par la pratique d'une vie, à la possibilité de parvenir à l'expérience émotive du présentatif.

Son propos consistant à faire remarquer que l'apprentissage n'engage pas seulement une progression linéaire du présentationnel au représentationnel.

De même, les représentations primitives des compétences d'action relèvent d'une association du présentatif et du représentatif. Prenons l'exemple de l'arc.

L'action de tirer une flèche contient toutes sortes de paramètres comme la force dosée, la visée, la synchronisation..., qui doivent être mis en pratique une quantité de fois. La pratique du tir à l'arc demande aussi que l'esprit se représente l'incidence d'un projectile

lancé dans l'espace ; la représentation d'un déplacement étranger au corps lui-même étant indispensable. Autrement dit, l'archer peut bien au moment où il tire sa flèche engager un mode présentatif de l'action, puisque rien d'autre que ce geste peut occuper son activité cognitive dans le temps instantané de l'action, mais il n'en est pas moins attaché à tout ce qui rend possible la dextérité de son exécution.

Faut-il alors penser que la nécessité culturelle de se représenter ce qui est connu de façon présentative revient à la présence indéfectible du représenter dans le principe même de l'action ?

Une réponse définitive semble non seulement difficile, mais véritablement suspecte ; car comment statuer sur l'incidence du représenter dans l'édification de la culture, sans forcer, par une volonté de synthèse qui bien souvent donne lieu à des théories achevées qui pourtant sont remises en question au fil des travaux et des recherches nouvelles, les termes de notre conclusion ?

Nous préférons revenir sur les arguments de notre démonstration afin d'observer ce qui dans la part et le rôle du représenter revient à la réalité même de l'humain.

Nous assumons, en effet, que le geste de l'archer n'est pas une action étrangère au contexte de sa nécessité. Nous entendons par là, que le tir à l'arc n'est pas un fait seulement culturel ; non pas que l'arc n'engage rien qui ne soit culturel, puisque bon nombre de primitifs pouvaient préférer la lance ou la fronde, mais il ne se conçoit pas en dehors de la nécessité de se nourrir. Même s'il peut servir occasionnellement à la guerre.

Disons qu'il engage les données de son utilisation dans la représentation du résultat escompté : celui d'attraper du gibier. La pratique de l'archer est en cela directement circonscrite au fait de son utilité ; dans la mesure où quelle que soit la dextérité acquise par l'individu, l'action de tirer une flèche est liée à la pérennité de son existence. Ceci suggère que les représentations culturelles primitives contiennent du représenter parce qu'elles répondent à la représentation de l'existence humaine dans le monde. C'est sans doute pour cette raison si Shanon associe les significations primitives, conduites par les niveaux de compétence et les propositions imagées, à l'expérience cognitive de l'ordre du vivant.

“Les Aborigènes trouvent leur voie dans le monde non pas par des significations d'une carte objective, mais en retraçant l'histoire des montagnes, des rivières, des pierres...Au lieu d'en appeler à des analyses logiques, ces découvertes induisent des capacités cognitives.”

(ibid, p 295)

Dans cette voie, si l'esprit se déploie avec des objets et peut créer des objets susceptibles d'être l'occasion de nouvelles activités cognitives, les représentations attenantes à ces objets sont le fait d'une cognition liée à l'implication de l'humain dans le monde.

On peut, bien entendu, argumenter que l'autonomie acquise par ces objets provoque une distanciation vis-à-vis de l'existence spontanée. Ce n'est pas une réflexion centrale à notre propos,

puisque'on pourrait répondre qu'une écuelle servant aux cérémonies du tabac avait directement pour fonction de présenter la réalité de la terre, dont elle était faite, dans son rapport au ciel vers lequel la fumée de tabac montait.

Son utilité de contenant n'induisait en ce sens aucune distanciation entre la réalité de la terre et la représentation existentielle que l'homme pouvait en faire. Le fait qu'elle pouvait modifier aussi le rapport de l'homme à l'eau, puisque ce dernier maîtrisait par son intermédiaire davantage la soif ou l'arrosage, ne transformait pas la représentation que l'homme avait par exemple de la pluie. Il suffisait en effet que de l'eau douce s'évapore de l'écuelle pour présenter la réalité de la pluie, dont on célébrait par cette montée dans les airs, l'existence dans le ciel.

Nous suggérons plutôt de comprendre que de tels objets répondent à des exigences qui révèlent la part considérable que joue dans le principe du représenter l'image de l'humain.

Quelles voies prend notre questionnement sur le rapport entre le représenter et la réalité humaine ?

Rien moins que de nous conduire à observer qu'invoquer le mode représentatif *pour lui-même*, chaque fois que l'on est concerné par des situations où l'autonomie est désirée, ne permet pas d'expliquer les orientations de la cognition humaine dans le contexte du monde.

Sans quoi il nous faudrait admettre, et ce serait préjudiciable pour la cognition elle-même, que les représentations culturelles ne sont pas liées à la projection de l'homme dans son environnement.

Nous préférons convenir que la dynamique de la cognition au monde constitue la structure des représentations.

Ce qui ne veut pas dire que nous souscrivons à l'idée que toute représentation liée aux compétences appartient au simple et universel domaine du physique. Si tel était le cas, toute explication pourrait être donnée suivant le vocabulaire de la physique, ainsi pour le jeu des forces et de dextérité engagées dans la pratique du tir à l'arc. Il n'y aurait alors plus aucune place pour la *psychologie*. Car c'est peut-être en fin de compte cela qui est en jeu. Non pas la psychologie entendue comme processus comportemental, ou d'interprétation simplement subjective de la réalité du monde ; mais la psychologie saisie comme capacité de l'humain à produire des significations conséquentes à sa présence et à son immersion dans le monde.

Celle-là même qui, selon Shanon, permet d'expliquer comment les esprits et les âmes font partie du domaine de la compréhension du réel.

Dans cette voie, le domaine physique est expressément défini par la cognition humaine ; et ceci quel que soit le monde auquel nous avons affaire, et quel que soit le type d'agent que nous mettons en jeu. Entendu que ce qui nous occupe ici est l'incidence de l'homme dans le principe du représenter.

“En d'autres mots les performances cognitives sont variées, mais le système cognitif est fondamentalement un.”

(ibid, p 362)

A priori, rien ne nous empêche d'étudier dans le jeu des dispositions internes de l'esprit humain, le procédé selon lequel nous organisons la représentation de ce qui se présente à nous. Nous trouverions ainsi certainement une explication suffisante du processus de la pensée. Mais l'expliquer en cette manière, ne nous semble pas revenir à en rendre compte.

Nous voulons dire par là, que s'en tenir aux raisons du comment un phénomène cognitif s'opère, ne revient pas à répondre au pourquoi d'un tel phénomène. Sans vouloir situer les choses sur un plan trop général, nous voudrions poursuivre notre enquête en nous référant à certaines vues de Nietzsche développées dans ses écrits de la période printemps-automne 1881. Pour autant qu'il s'est intéressé au processus de la représentation de l'être, compris dans le rapport métaphysique de l'essence et de l'existence.

Le fait est que s'agissant de définir le statut de la connaissance humaine du monde, il lui semble difficile d'ignorer la réalité du sujet de la connaissance.

Tout au moins comme question fondamentale, antérieure à toute délibération sur les affirmations de notre connaissance.

Ainsi lui faut-il considérer en premier lieu, comment l'humain se constitue avant tout principe de conscience de soi. Nietzsche nous dira que l'humain, comme toute réalité organique, se définit par la *sensation*. Entendu qu'elle déploie une volonté inconditionnée à percevoir les choses sous le mode du persistant.

“...dès que nous agissons *pratiquement* il nous faut agir *en dépit* de ce savoir et nous mettre au service des préjugés de nos sensations.”

(Manuscrit : 3.1, Fragment 11, N° 323, p 432)

Tout ce que nous affirmons, relève de ce procédé de la sensation qui sans autre “subtilité” nous porte à saisir le réel sous le mode de la stabilité.

Disons que la connaissance découle de notre physiologie, et que ce n’est jamais rien autre chose que cette expérience de nous-mêmes que nous appliquons au réel, chaque fois que nous concevons une loi naturelle sous les auspices de la validité.

Sur le plan des représentations liées aux compétences, nous suggérons que le fait de jouer par exemple une partition de musique contient en lui-même l’idée que la succession des notes ne peut se déployer de n’importe quelle manière. Ce qui ne veut pas dire que l’aptitude du virtuose est directement liée à la sensation tactile de son instrument ou auditive de la musique, mais tout au moins que la façon dont il exécute sa technique contient la volonté de saisir ce qui est joué comme existant de façon définie. À ce stade de l’expérience musicale, l’équilibre entre le présentationnel et le représentationnel souligné par Shanon marque la primauté de la validité de ce qui est joué.

Sans doute que livré au simple jeu de l’improvisation, sa virtuosité devrait faire appel à d’autres paramètres plus subjectifs comme l’inspiration. Ce qui n’implique pas que l’improvisation ne peut être



l'occasion de virtuosité, mais que l'apprentissage ne se conçoit pas en dehors d'une représentation de la musique bâtie sous les auspices de la stabilité.

Disons que le fait de jouer de la musique reste lié en termes de compétence à une représentation représentative de ce qui est joué. Celle-ci ne lève rien quand à l'expérience présentative de l'acte lui-même, ni même en fin de compte, à la sensation de ce qui est joué, elle maintient simplement dans le registre du représenter le matériel cognitif nécessaire à l'exécution du morceau de musique. D'ailleurs l'exemple du virtuose est suffisamment explicite de cet état de fait, dans la mesure où ce que nous avançons est d'autant plus probant que le musicien est maladroit. Nous ne présupposons ici rien de novateur dans le domaine de la compréhension de l'expérience artistique, nous suggérons seulement d'envisager que l'acquisition des compétences se conçoit difficilement en dehors de notre propension humaine à représenter la stabilité de ce qui nous occupe. Peut-être est-ce ici, du reste, la marque de la manière dont le virtuose se reconnaît lui-même à travers la pratique musicale.

En ce qui concerne l'archer du monde primitif, nous remarquons que son tir est difficilement compréhensible en dehors du but d'attraper du gibier.

Nous voulons dire par là que les représentations de son acte sont opérationnelles conformément à l'idée que le déplacement de la flèche dans les airs doit toucher son but.

Cette considération du résultat escompté est non seulement présente au moment présentatif de l'acte lui-même, mais aussi dans

le temps d'apprentissage des divers paramètres de compétences nécessaires à sa réalisation. Autrement dit, notre archer peut bien être parfaitement présentationnel et représentationnel au moment où il tire sa flèche, son processus de connaissance n'est pas moins lié au principe représentatif de la fonction de son acte.

Nous avons noté aussi que cet acte se concevait conformément à la nécessité vitale de se nourrir. L'archer engage en conséquence le fait que sa propre existence est liée à son action. Nous observons que la stabilité représentative intrinsèque à la fonction de son tir répond ainsi au but qu'il se représente ; et auquel la projection de lui-même offre toute justification. Ce qui, sans autre détour, nous enjoint de comprendre que ses représentations de compétences sont d'une part organisées en fonction d'un but, celui de toucher une cible, et d'autre part, que la raison de cet apprentissage revient à la projection de lui-même dans le contexte du monde. Il ne nous appartient pas, pour autant, de statuer sur les motivations des compétences culturelles qui modifient le rapport de l'homme à son environnement, mais de saisir la part considérable que la représentation de soi joue dans l'actualisation et l'exercice de telles compétences. On aurait du mal à justifier comme un fait culturel propre à l'évolution humaine, une pratique de l'arc qui aurait pour effet, soit de ne toucher aucune cible, soit de ne parvenir à lancer aucune flèche. Même si nous invoquons le registre artistique du surréalisme, auquel l'exercice de la non-réalisation ou du non-aboutissement déploie de la signification, nous trouvons, en amont à cette volonté, un ensemble de propositions propres à la

représentation de l'artiste dans une société donnée. D'ailleurs, l'archer qui réaliserait le même geste que notre chasseur primitif non pas par nécessité de se nourrir, mais par pratique sportive, n'aurait pas d'autres motivations dans sa quête d'efficacité que l'accomplissement de soi-même dans la performance de son sport ; et finalement la projection de sa propre image à travers le médium de son arc.

Autrement dit, il nous semble que la structure des représentations de compétences, pour laisser toute possibilité au mode présentatif de la dextérité de se déployer, est intrinsèquement attachée au mode représentatif du connaître en raison de son lien étroit à l'investissement de l'humain dans le réel. Encore que nous aurions peu d'intérêt à suggérer une telle idée, si nous n'ajoutions aussitôt que cet investissement ne se conçoit pas sans le recours à l'image de soi, que nous entendons comme une projection volontaire de l'humain dans le monde. Évidemment, nous ne prétendons pas que l'activité cognitive en œuvre dans les processus d'apprentissage et de réalisation de compétences, est activée par l'idée de sensation dont nous parle Nietzsche. Bien que nous sommes en droit de nous demander si psychologiquement l'attrait émotif de la musique ou la sensation de faim ne peuvent être tenus pour des moteurs de l'action. Nous ne discuterons pas de ce point qui demanderait un développement trop complet dans le cadre de cette conclusion, et qui de toute façon demeure extérieur à notre enquête présente. Il est plutôt question de la part que la représentation de l'humain dans le monde joue dans l'édification des connaissances. À ce titre,

nous soulignons le rapport entre la stabilité des représentations attenantes aux compétences, et la nécessité dans laquelle l'humain se trouve de penser le monde sous les auspices de la fixité. Pour le plus grand bénéfice de la projection de soi-même.

Projection qui peut être saisie comme une représentation culturelle de soi. La sensation dont nous parle Nietzsche semble engager l'idée d'un substrat physiologique de la réalité humaine qui, dans ce qu'il a de moins défini et de plus obscur tant nous avons du mal à l'identifier et finalement à le représenter, organise le champ des propositions de la connaissance.

La persistance de la validité de notre savoir, et aussi bien ce que l'on imagine dans le domaine de notre adaptation au monde, suppose en effet que nous tenions ce qui est senti sous le mode de la constance. En ce sens, le lien que nous allons tenter d'établir entre la production cognitive des représentations de compétences et la production imagée du discours culturel, a plus pour vocation de situer la fonction de la nature humaine dans la structure du représenter, qu'il prétend défendre l'idée d'un lien constitutif entre la sensation et la production des compétences. Le point que nous tenons à éclairer consiste simplement à voir si dans la mesure où les représentations de nos actions vis-à-vis des objets que nous construisons sont structurellement orientées par la projection du sujet dans le monde, il n'en est pas de même pour les représentations imaginées du discours culturel.

Ce qui, en dernière instance, peut expliquer comment les esprits et les âmes de la culture primitive entrent dans le registre de

l'intemporel, et pourquoi le sujet primitif invoque la persistance représentative de ce qu'il saisit de façon présentative.

À l'évidence, nous affichons une certaine propension à percevoir les choses sous le mode du persistant. Non pas que nous sommes incapables de saisir les fluctuations auxquelles les choses du monde sont soumises, mais en raison de ce simple fait que la perception du réel suppose que ce dernier soit reconnaissable. Nous serions, vis-à-vis de la connaissance, dans une situation problématique si nous devions engager un nouvel ordre du connaître chaque fois qu'un composant du monde se modifie.

Nous ne parlons pas d'une connaissance définie, qui dans son principe de synthèse et de justification, adopte les voies de la définition de l'être.

Il s'agit d'une disposition à appréhender le réel sous les modes de la perception, mais qui à l'endroit de son apparente physiologie traduit une activité psychologique cachée. Doit-on prétendre que la perception n'est jamais elle-même opérationnelle ? Sur le plan du présentatif proprement dit, tel que nous l'avons défini en première partie, nous n'avons pas de difficulté pour concevoir que ce que nous appréhendons est perçu en tant que tel. Par contre, lorsqu'à partir de ce substrat présentatif nous organisons le principe de la connaissance, qui tient pour l'essentiel à associer, distinguer ou désigner ce qui est perçu, notre sensation s'affuble d'une volonté qui précisément conduit ces diverses dispositions du connaître. Sans quoi il faudrait avancer que l'humain n'est jamais responsable de sa propre expérience du monde.

C'est sans doute pour cette raison si Nietzsche annonce avec la fierté du philosophe aporétique, que la pensée et la sensation ne sont jamais véritablement distantes l'une de l'autre.

Elles se complètent au point que la vue de quelque chose ne peut engager la connaissance de ce qui est vu qu'à condition de l'inclure dans le déploiement du temps.

“...parce que nous ne pouvons *voir* que du persistant et ne nous *souvenir* qu'à la faveur de l'analogie. Mais en soi il en est autrement : nous n'avons pas le droit de transposer dans l'essence notre scepticisme.”

(ibid : N. 293, p 420)

On comprend, dans cette voie, que notre connaissance définie du monde s'emploie à saisir chaque élément qui le compose dans les limites d'une forme. Un arbre, par exemple, est pour nous une réalité investissable à partir du moment où nous le concevons en tant que ligne ou surface ; c'est-à-dire suivant des paramètres propres à une détermination stable de son être. Jamais nous ne pouvons nous en remettre au simple fait qu'il nous apparaît en tant que tel ; incapable que nous sommes de percevoir les choses dans l'absolu flux du mouvement événementiel.

Sans cette volonté de la stabilité du connaître, l'arbre demeurerait ce qu'il est en soi : à chaque instant quelque chose de nouveau ; et par là même, quelque chose hors de notre aptitude physique à voir le réel.

Nous saisissons cette occasion pour préciser que l'humain passe de la présentation à la représentation pour chercher de la stabilité dans sa connaissance des choses, bien que l'expérience présentative déploie de la stabilité.

Il semble, en effet, que le chasseur primitif engage sur le plan de ses sens, des modes de complétion de la réalité. Lorsqu'il sent, par exemple, l'air pour se placer vis-à-vis du gibier, ou bien lorsqu'il appréhende les effets révélateurs de la présence prochaine de l'animal, comme la fraîcheur de ses traces ou le moment opportun de sa venue, il complète présentativement l'absence de l'animal. Autant dire que le mode présentatif est le lieu d'une activité cognitive que nous avons attribué au rôle du représenter. Ce qui nous porte à penser que la nécessité pour l'humain d'engager des représentations afin de trouver de la stabilité dans le monde est déjà en oeuvre dans le déploiement présentatif.

Qu'est-ce que cela nous enseigne ?

Simplement que notre idée sur l'engagement humain à projeter de la fixité à travers ses représentations mérite notre attention pour poser une distinction entre ce qui est complété par le présentatif, attaché à la perception, et ce qui est complété par le représenter, qui semble davantage lié au temps, à travers notamment l'absence définitive des choses, et du coup à la dimension de l'imaginaire.

Aussi, nous sommes enclin à dire que nos propositions sur l'ordre des causes et des effets, attachées à notre appétit de la fixité de l'être, répondent à notre disposition représentative congénitale.

La seule considération d'un monde conforme à des lois mécaniques suppose que celles-ci ne relèvent jamais du hasard, mais profilent au contraire leur éternité ; en sorte que leur devenir est toujours préfiguré. C'est à partir d'une telle condition de la stabilité de l'être, que les lois organiques du monde sont pour nous un objet de contemplation ; rien ne pouvant dans le registre de l'existence être édifié à partir de l'exception. L'exception, prise comme base de tout développement, nous laisserait au contraire devant l'idée d'un monde mécanique soumis à un devenir aléatoire ; et d'autant plus paradoxale qu'elle est irréductible à notre représentation du temps. Dans le tissu des présupposés de l'intellect, une représentation bénéficie en effet d'un statut pourrait-on dire fondamental : le temps est une succession de faits les uns après les autres.

Sans une telle représentation de la juxtaposition ordonnée des éléments, les choses ne contiendraient aucun principe capable d'inscrire leur réalité dans un devenir.

On comprend sans grande difficulté, que cette représentation est corrélaire de la représentation d'un monde identique à lui-même, ou si l'on préfère, d'une représentation universellement identique de l'évolution ; entendu que sans la régularité d'une loi originelle, la formation des qualités de tout être serait elle-même fortuite.

C'est pourquoi les primitifs associent la réalité de toute chose qui se présente à eux au principe d'une existence continue.

Il n'y a pas pour eux de différence entre la réalité présente, par exemple d'un castor, et la réalité du castor mythique qui par ses actions dans le monde donne raison de sa présence. C'est ce qui



explique aussi que le temps qui passe n'est nullement le lieu d'une distinction entre ce qui est passé et ce qui est présent. Nous avons vu, du reste, comment les mythes étaient actifs et présents au moment où on les invoque lors des cérémonies et des célébrations. Ils n'ont pas de difficulté pour convenir que la réalité d'une chose affiche des qualités non seulement valables de toute éternité, mais aussi capables d'assurer leur propre continuité dans le déploiement du temps.

Leur représentation du temps engage la réalité du monde dans un principe de succession où tout composant se trouve lié à ce qui lui est semblable relativement au seul fait de sa présence.

C'est la raison pour laquelle ils peuvent aussi bien envisager la réalité du soleil, de la pluie, des vents, des arbres et des rivières, comme autant de choses présentent en tant que telles depuis le début de la création, et considérer que les originaux, les poissons, les castors, les ours et les oiseaux, se succèdent les uns aux autres au moyen de l'incarnation.

Les esprits et les âmes n'ayant d'autre fonction que d'assurer le principe de leur identité dans le déploiement du temps.

Il est vrai que nous avons décelé une volonté certaine chez les primitifs à saisir le monde dans les voies du "maintenant". Mais cette appréhension du réel traduit en fin de compte la nécessité de connaître ce qui est présent suivant les termes de la fixité. Fixité de l'existence et de ses qualités. Ainsi, la connaissance des propriétés qui régissent le monde et de la nature de ses éléments, pour être

un objet de validité, n'en est pas moins une croyance relative à une considération spécifique du temps.

Inexorablement arbitraire qu'elle ignore l'idée d'un continuum. Le devenir absolu, celui du déploiement du réel sans succession ni juxtaposition, étant pour l'humain impensable, étranger qu'il est, par constitution, à toute perception qui transposerait le principe de l'un dans un multiple évanescent.

Si tel n'était pas le cas, on se demande pourquoi les primitifs, éprouvent la nécessité de représenter ce qu'ils parviennent à saisir de manière présentative.

En conséquence, il doit y avoir un mécanisme qui garantit qu'à quelque moment que les représentations sont consultées, elles sont les mêmes. Et si ce mécanisme existe sur le plan de la consultation, a fortiori est-il opérationnel dans le processus de leur édification. Pour que les représentations existent et perdurent, elles doivent en effet renvoyer à un principe continuellement actif. Nous entendons ici par principe, non seulement ce qui les oriente dans de telles dispositions, mais ce qui en amont de leur production et dans l'exercice même de leur utilisation, les introduit dans les voies de la stabilité.

Évidemment, le champ de notre investigation est d'autant plus limité que si nous devons lui joindre la dynamique de la perception, il ne semble pas offrir d'autre alternative que le déploiement de la dimension humaine.

Faut-il, dans cette voie, invoquer un rapport constitutif entre l'unité du temps et l'unité de la psychologie ?

Sans doute, mais est-ce suffisant pour expliquer la parité entre le présent psychologique et la représentation du continu ? Nous souscrivons avec Nietzsche à l'idée que la nature humaine, dans ce qu'elle a précisément de plus humain, déploie une impossibilité congénitale à représenter le monde en dehors de l'expérience d'elle-même. Ce qui, sur le plan de l'existence, est une condition à notre expérience du temps continu.

“Mais sans succession, ni juxtaposition, il n'y aurait pour nous ni devenir ni pluralité – nous *pourrions* seulement affirmer que ce continuum serait un, immobile, immuable, non pas devenir, donc dépourvu de temps et d'espace. Mais ce n'est là justement que *l'opposé* de l'humain.”

(ibid, N° 281, p 415-416)

Voilà ce que ce nous demanderait la quête de l'exception dans notre expérience des composants du monde, et la considération du hasard dans la connaissance de ses phénomènes naturels. Ce qui n'est rien moins que de venir nous chercher là où nous ne pouvons être.

En fait, le problème que nous tentons de cerner ici avec Nietzsche exclu celui de la subjectivité humaine ; bien que soit impliquée la façon dont la mémoire personnelle, constituée de jugements, d'erreurs, de plaisirs et de déplaisirs, oriente les différences de nos représentations individuelles et finalement celles de chaque culture. Car c'est véritablement de la réalité humaine dont il s'agit, prise

dans sa plus authentique expérience physique du monde, qui ne peut saisir une réalité du monde autrement que comme contenu d'une représentation.

La connaissance des choses et des êtres renvoyant notre perception physiologique de l'identique, du semblable, du persistant, à soi-même.

“...il faut que ce soit *simultanément* que la représentation *et* la croyance à ce qui est identique à soi-même et périssant aient pris naissance. – J’entends que tout ce qui *est organique* présuppose la représentation.”

(ibid, N<sup>o</sup> 329, p 434)

Disons que nos propositions culturelles s'introduisent dans le représenter parce que nous ne pouvons faire autrement que de projeter notre propre image sous le mode même de la perception. Nous ne parlons pas simplement de la perception de notre corps dans le monde, bien que la somme des actions que nous engageons à travers lui circonscrit l'expérience de la réalité du monde.

Nous invoquons la sensation sur le plan même de l'activité des modes sensibles, en ce qu'expérimenter par exemple la réalité d'un poisson, et convenir que tout ce qui lui ressemble engage un même ordre du réel, oriente la considération de cette réalité existentielle dans le temps. De la sorte, l'humain projette ce qu'il perçoit dans le déploiement du temps et introduit l'expérience de soi dans la saisie des formes du réel.

C'est pourquoi les arêtes des poissons morts représentaient la réalité des animaux vivants.

Elles avaient pour fonction de projeter l'expérience de soi liée à cette forme du réel, afin d'inscrire dans le fait même de l'existence ce qui était sujet à disparaître.

Ceci ne laisse pas entendre que les primitifs ne pouvaient pas se représenter eux-mêmes sans instruire la réalité des poissons morts ; mais plutôt que la réalité des poissons n'était pas représentable sans que leur perception en acte ne trouve la voie pour conduire de la signification.

En ce sens, il est vrai, le sujet cognitif est tributaire du rapport de lui-même à ce qui est perçu.

Bien entendu, l'humain est en mesure d'instruire l'expérience de la disparition des choses, et de considérer les fluctuations des formes du réel. Il n'est toutefois jamais disposé à envisager le réel sous la forme du changement continu et permanent, ou si l'on préfère, à partir de l'évanescence de l'être. Nous conviendrons que si nous devions réajuster notre appréhension du réel chaque fois que nous sommes confrontés à la disparition ou la modification de telle chose, non seulement la sensation n'aurait plus de référent pour expérimenter sa propre efficacité, mais notre cognition aurait le plus grand mal pour considérer ce qui est perçu.

Évidemment, nous ne sommes pas obligés de nous en remettre à de telles représentations pour instruire le rapport de nous-mêmes au monde. Mais il nous semble que la culture, quelle que soit l'originalité de son discours et la teneur de ses propositions, édifie

des significations au sujet du monde relativement au fait que nous y introduisons la marque de notre existence physiologique.

Toutefois, l'explication que nous proposons vise moins à répondre du pourquoi l'humain se représente le monde, qu'elle tente d'observer la façon dont il procède dans l'ordre du pragmatique.

Si nous devions, en effet, répondre du pourquoi, il nous faudrait encore expliquer la nécessité de se projeter soi-même dans l'acte du représenter.

Ce qui nous semble à la fois périlleux et véritablement hasardeux.

Est-ce à dire que la complexité du monde demande que l'humain procède de la sorte ?

Ce n'est, en fait, pas tant la complexité de la nature des choses qui nous porte à nous représenter leur réalité. La question de la connaissance définie déplace celle de la cognition et de son rapport au monde dans le registre de l'exactitude. La quête du savoir étant bien souvent le lieu d'un engagement culturel qui ne nous enseigne rien quant à notre volonté représentative. Il nous faut convenir, au contraire, que notre connaissance est par principe représentative, en ce que notre dimension cognitive renvoie à nous-même, cet être indifférencié qui se représente nécessairement. Voilà, peut-être, le fin mot de la psychologie active dans la cognition et qui structure dans l'ombre le principe de nos propositions culturelles imaginées. Bien qu'elle ne soit pas seulement suggestive de notre appétit envers la pérennité du monde, puisqu'elle implique aussi une évidente complexité de l'être.

On comprend que nous nous référons à aucune dimension précise du moi.

S'il n'y a pas d'autre sujet que celui qui se représente, le moi n'est en effet identifiable que dans le contexte de la représentation. Il est en tout état de cause difficile d'introduire dans l'identité du représenter, d'autre réalité que le représenter lui-même.

Nous sommes reconnaissant à Nietzsche de l'avoir envisagé.

“Que *moi* je sois cet être qui représente, que le représenter soit une activité du moi, cela n'est plus certain : pas plus que ne l'est tout *ce* que je représente.”

(ibid, No 330, p434)

Quel est le rapport entre cette trame indifférenciée de l'activité du connaître et la pensée de l'être ?

Soulever cette difficulté du moi à exister en tant que tel, engage à observer que la pensée est elle-même ontologiquement liée au représenter.

Sans un contenu, non pas changeant ou relatif, mais répondant à la croyance en ce qui persiste, en ce qui est identique et analogue dans l'être, il lui est impossible d'exister en tant que pensée. Pour autant qu'une pensée comprise dans la fluidité de l'existant est précisément contraire aux propriétés de l'être.

“...Il lui faut affirmer la substance et l'identique, parce qu'une connaissance de ce qui est totalement fluide est impossible, il lui

faut *affabuler* les propriétés de l'être, afin de pouvoir exister elle-même."

(ibid, No 330, p 434)

Disons que la pensée, inéluctablement liée à l'identité de l'être, ne dispose pas d'une autre dimension existentielle que la dynamique du représenter. En ce sens, l'être de la pensée répond à l'être du connaître, puisque sa réalité traduit les prérogatives de l'existence cognitive humaine.

Faut-il alors suggérer que la saisie de l'être lui-même demande que la connaissance et la pensée soient consignées au registre du représenter ?

"Mais SAVOIR s'il y a seulement un autre être que celui qui se représente, si la représentation n'appartient pas à la *propriété* de l'être, constitue un problème."

(ibid, No 325, p 433)

Ne serait-il pas opportun d'avancer que l'existence impose, à travers le déploiement de son effectivité, notre impossible immersion dans la réalité brute du monde ?

Nous avons, il est vrai, établi une distinction entre deux modes de représentations culturelles.

L'un, primitif, assignant le présentatif au sein des propositions culturelles. L'autre, celui de notre civilisation, qui introduit à travers la considération du défini, le représentatif au sein de



l'existence. Pourtant, ils se rejoignent dans leur commune distance vis-à-vis de l'évanescence de l'exister. Ce qui n'est pas une raison pour les confondre dans une même dynamique culturelle, mais pour consigner le discours et les images produites par la pensée dans un domaine où l'existence laisse un vide. S'il nous faut choisir entre l'être existentiel du monde et l'être imagé de sa réalité, il est probable que nous n'avons d'autre choix que celui de l'image. Non pas celle de l'exister mais proprement celle de l'être. Cet être qui dans la simplicité de sa présence appelle pourtant la connaissance de son indéniable diversité. Nous y voyons la preuve que le monde et l'homme se cherchent encore, et peut être aussi longtemps que l'esprit sera soumis à la nécessité de l'image de soi.

## BIBLIOGRAPHIE

Aristote :

La Métaphysique, Tome 2, ed. Jean Vrin,  
Bibliothèque des textes philosophiques, 1981, 877 p.

Bachelard. G :

L'activité rationaliste de la physique contemporaine,  
ed. Presses Universitaires de France, 10/18, 1951,  
308 p.

La poétique de la rêverie, ed. Presses Universitaires  
de France, 10/18, 1968, 183 p.

Bermúdez. R. :

Self-Consciousness and the Body : An Interdisciplinary  
Introduction, *In* The Body And The Self, p 1-28, ed.  
The MIT Press, Massachusetts Institut of  
Technology, Cambridge ; Massachusetts. 02142,  
1995, 376 p.

Bouveresse. J :

Langage, perception et réalité, Tome 1, ed.  
Jacqueline Chambon, Rayon philo, 1995, 487 p.

Brébeuf. Jean (de) :

Correspondance des Jésuites, *In* The Jesuits Relations  
and allied documents (the original French, Latin and  
Italian texts with English translations and notes,  
directeur de publication, R. G. Thwaites, ed. the  
Burrows brothers compagne, Cleveland, 1887, Vol  
10, 1636, 328 p.

Bressani. F.G :

Correspondance des Jésuites, *In* The Jesuits Relations  
and allied documents (the original French, Latin and  
Italian texts with English translations and notes,  
directeur de publication, R. G. Thwaites, ed. the  
Burrows brothers compagne, Cleveland, 1887, Vol  
39, 1653, 267 p.

Briard. P :

Correspondance des Jésuites, *In* The Jesuits Relations  
and allied documents (the original French, Latin and  
Italian texts with English translations and notes,  
directeur de publication, R. G. Thwaites, ed. the

Burrows brothers compagnie, Cleveland, 1887, Vol 3, 1616, 301 p.

Butterworth. G :

An Ecological Perspective on the Origins of Self, *In* The Body And The Self, p 87-105, ed. The MIT Press, Massachusets Institut of Technology, Cambridge ; Massachusets. 02142, 1995, 376 p.

Campanella. T :

Du sens des choses et de la magie, ed. A. Zevaes, 1629, 1246 p.

Crollius :

Traité des signatures ou vraie anatomie du grand et petit monde, ed. Matthurin Herrault, 1663, 183 p.

Delattre. P :

Article Analogie, Encyclopaedia Universalis, p 258-263, corpus 2, ed. Altman-Arnold, Encyclopaedia Universalis 1996.

Dennet. D. C :

Three Kinds of international Psychology, *In* The Nature of Mind, David. M. Rosenthal, p 613-633, ed. Oxford University Press, 1991, 642 p.

Descartes. R :

Règles pour la direction de l'esprit, ed. Boivin, 1933,  
222 p.

Dretske. F. I :

"Dretske's Replies", *In* Dretske and his critics, p  
184-185, ed. Brian Mc Laughlin, B. Blackwell,  
Oxford, 1991, 231 p.

Eilan. N :

Self-Consciousness and the Body : An Interdisciplinary  
Introduction, *In* The Body And The Self, p 1-28, The  
MIT Press,, Massachusetts Institut of Technology,  
Cambridge ; Massachusetts. 02142, 1995, 376 p.

Engel. P :

Etats d'Esprit : questions de philosophie de l'esprit,  
ed. Alinéa, De la pensée, 1992, 212 p.

Ethnographie illustrée des Algonquins au XVIe,  
XVIIe et XVIIIe siècles, ed. Recherches  
Amérindiennes au Québec, 1999, 159 p.

Fogel. A :

Origins of Communications, Self and Culture, *In* Developing though Relationships, p 143, ed. Hemel Hempstead : Harvester Press, 1993, *In* The Body and The Self, Bermúdez, Marcel Eilan.

Gibson. J. J :

A Note on What Exist at the Ecological Level of Reality, *In* Reasons for Réalism : Selected Essays of James. J. Gibson, p 418, ed. E. Reed and R. Jones. Hillsdale, N. J. : Erbaulm, 1993, *In* the Body and The Self, Bermúdez, Marcel, Eilan.

Helmholtz. H (von) :

Die neuren Fortschritte, *In* Uber die Erhaltung der Kraft, Eine Physikalist Abhandlung, p 54, ed. Verlag von Wilhem Engelman, Lieptzig, 1881, *In* Langage, perception et réalité, Bouveresse. J.

Hume :

Traité de La Nature Humaine, Tome 1, traduction : André Leroy, ed. Aubier /Montaigne, bibliothèque philosophique, 1968, 392 p.

Khun.T.S :

The structure of Scientific Revolutions, *In* International Encyclopedia of United Science, ed.

The University of Chicago Press, second edition enlarged, p 241, 1970, *In Langage, perception et réalité*, Bouveresse. J.

Köhler. W :

Gestat Psychologie, p 64, ed. G. Bell and Sons, London, 1930, *In Langage, perception et réalité*, Bouveresse. J

La Chasse. J (de) :

Correspondance des Jésuites, *In The Jesuits Relations and allied documents* (the original French, Latin and Italian texts with English translations and notes, directeur de publication, R. G. Thwaites, ed. the Burrows brothers compagnie, Cleveland, 1887, Vol 67, 1724, 344 p.

Lakoff. G :

Women, Fire, and Dangerous Things, ed. The University of Chicago Press, Ltd. , London, 1987, 259 p.

Le Jeune. P :

Correspondance des Jésuites, *In The Jesuits Relations and allied documents* (the original French, Latin and Italian texts with English translations and notes, directeur de publication, R. G. Thwaites, ed. the

Burrows brothers compagnie, Cleveland, 1887, Vol 5, 1633, 298 p, Vol 8, 1636, 314 p, Vol 9, 1636, 315 p.

Le Mercier. F :

Correspondance des Jésuites, *In* The Jesuits Relations and allied documents (the original French, Latin and Italian texts with English translations and notes, directeur de publication, R. G. Thwaites, ed. the Burrows brothers compagnie, Cleveland, 1887, Vol 50, 1667, 328 p.

Levi-Stauss. C :

L'Homme Nu, ed Plon, Mythologiques, 1971, 687 p.

Marcel. A :

Self-Consciousness and the body : An Interdisciplinary Introduction , *In* The Body And The Self, p 1-28, ed. The MIT Press, Massachusetts Institut of Technology, Cambridge ; Massachusetts. 02142, 1995, 376 p.

Martin.R :

Bachelard et les Mathématiques : *Discussion* avec H. Barreau, C. Descamps, R. Poirier, *In* Colloque de Cerisy, p 38-46, Centre Culturel International de Cerisy-La-Salle, ed. Presses Universitaires de France, 1974, No 682, 443 p.



Meltzoff. A. N :

Infant's Understanding of People and Things : From Body Imitation to Folk Psychology,, *In The Body And The Self*, p 44-69, ed. The MIT Press, Massachusetts Institut of Technology, Cambridge ; Massachusetts. 02142,1995, 376 p.

Moore. M. K :

Infant's Understanding of People and Things From Body Imitation to Folk Psychology,, *In The Body And The Self*, p 44-69, ed. The MIT Press, Massachusetts Institut of Technology, Cambridge ; Massachusetts. 02142,1995, 376 p.

Nietzsche. F :

Fragments Posthumes : Été 1881-été 1882, *In Le Gai Savoir*, ed. Gallimard, Œuvres philosophiques complètes, 1982, 688 p.

Paracelse :

Discours de l'Alchimie, ed. Jean Guillemot, 1631, 138 p.

Poirier. R

Autour de Bachelard Epistémologue : *Discussion* avec J. Cohen, G. W. Ineland, D. Leduc-Fayette, R. Martin, C. Ramnoux, *In* Colloque de Cerisy, p 9-38, Centre Culturel International de Cerisy-La-Salle, ed. Presses Universitaires de France, 1974, No 682, 443 p.

Quens. J (de) :

Correspondance des Jésuites, *In* The Jesuits Relations and allied documents (the original French, Latin and Italian texts with English translations and notes, directeur de publication, R. G. Thwaites, ed. the Burrows brothers compagnie, Cleveland, 1887, Vol 42, 1654, 301 p.

Ragueneau. P :

Correspondance des jésuites, *In* The Jesuits Relations and allied documents (the original French, Latin and Italian texts with English translations and notes, directeur de publication, R. G. Thwaites, ed. the Burrows brothers compagnie, Cleveland, 1887, Vol 33, 1649,

Ramnoux. C :

Monde et Solitude ou de l'Ontologie de Bachelard :  
*Discussion* avec H. Barreau, C. Descamps, A. Flocon,  
M. de Gandillac, H. Gouhier, M. Guimar, S. Hutin,  
J. Plessen, *In* Colloque de Cerisy, p 387-404, Centre  
Culturel International de Cerisy-La-Salle, ed. Presses  
Universitaires de France, 1974, No 682, 443 p.

Rorty. R :

"Persons Without Minds", *In* The Nature of Mind,  
David. M. Rosenthal, p 269-286, ed. Oxford  
University Press, 1991, 642 p.

Ryle. G :

La notion d'esprit : Pour une critique des concepts  
mentaux, ed. Payot, Bibliothèque scientifique, 1978,  
314 p.

Shanon. B :

The Présentational and the Représentational, ed.  
Harvester Wheatsheaf, 1993, 409 p.

Talmy. L :

Fictive Motion in Langage and "Ception", *In* Langage  
and Space, p 211-276, Papers presented at a  
conference of the same name wich was held Mar.  
16-19, 1994, Tucson, Ariz., ed. Paul Bloom, Mary.

A. Peterson, Lynn Nadel, and Merrill. F. Garret, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 1996, 597 p.

Trigger. B :

Les enfants d'Ataentsics, ed. Libre Expression, 1991, 512 p.

Wittgenstein. L :

Bemerkungen uber die Philosophie der Psychologie, ed B. Blackwell, Oxford, 2 vols, 1980, traduction du Vol 1 par G. Granel : Remarques sur la Philosophie de la Psychologie, ed Mauvezin, Trans-Europ-Express, 1989, 244 p.