

L'humanité comme arrachement à la nature et constitution d'un monde culturel

La culture : un phénomène proprement humain

Selon une première acception, la « culture » désigne l'ensemble des phénomènes constitutifs de l'existence humaine, dans son rapport de négation de la simple nature animale ; elle recouvre ainsi tout ce par quoi l'homme s'affirme dans sa récusation de sa nature animale, au moyen des institutions et des réalités sociales, au sens le plus large, qui le différencient de l'animalité dont il est issu. Comme on l'a fait observer, « Il peut bien y avoir problème quant au rapport à concevoir entre *nature* et *culture*, quant à la possibilité d'une stricte démarcation des deux ordres ainsi distingués, et d'abord quant aux conditions ou principes réels à partir desquels la culture humaine a été possible : il n'y a pourtant pas, de manière générale, d'incertitude quant aux signes de la culture, ni par conséquent à la multiplicité de ses dimensions. Une figure géométrique assez exactement dessinée sur le sable d'une île à première vue déserte constitue un signe de culture, plus sûrement encore que l'empreinte d'un pas d'homme n'y signale la présence d'êtres humains. C'est précisément que tous les phénomènes de la culture se déploient dans l'élément ou au moyen de *marques symboliques* qui par leur fonction se distinguent nettement des simples signaux¹. » De fait, la distinction entre signaux et symboles est décisive ici, dans la mesure où l'appréhension et la compréhension d'un symbole relève d'un niveau de complexité beaucoup plus important que celles qui s'appliquent à un simple signal ; concernant les symboles, on peut dire que « leur appréhension même a déjà ses modes spécifiques, qui, avec une certaine marge d'erreur et certaines possibilités d'énigmes, caractérisent une réalité tout aussi spécifique. Cette réalité peut être dite proprement humaine dans la mesure où, de tout l'univers connu, l'homme est le seul être à émettre certaines espèces de

1. D. Kambouchner, « La culture », *op. cit.*, p. 445-446.

signes, d'une manière qui fait penser que ces signes eux-mêmes sont pour lui quelque chose, autrement dit qu'il est occupé à *symboliser*¹. »
Pouvons-nous préciser le sens de cette détermination essentielle de la culture, en tant que phénomène proprement humain ?

La culture comme produit de la « fonction symbolique »

Le mérite revient au philosophe allemand Ernst Cassirer d'avoir insisté sur cette propriété de l'homme consistant à se différencier de l'animal en s'affirmant comme « animal symbolique ». En quoi consiste cette détermination ? Cette dernière peut apparaître dans la plénitude de son sens dès lors que l'on compare l'homme et l'animal ; s'appuyant sur les travaux du biologiste Johannes von Uexküll, Cassirer montre que tout organisme n'est pas adapté dans un sens vague à son milieu, mais qu'au contraire il y est parfaitement ajusté. Conformément à sa structure anatomique, cet organisme est doté d'un système récepteur et d'un système effecteur. La survie de tout organisme est fonction de la coopération de ces deux systèmes et de leur équilibre. Le système récepteur est celui par lequel les espèces biologiques reçoivent des *stimuli* externes et le système effecteur est celui par lequel elles réagissent à ces *stimuli* ; les deux systèmes entretiennent constamment une relation d'étroite solidarité. Uexküll désigne ces éléments d'une même chaîne à l'aide de l'expression de « *cercle fonctionnel* » (*Funktionskreis*).

Si l'on compare ce schéma à ce qui semble caractériser le *monde* proprement humain, les différences apparaissent nettement ; certes, l'homme ne saurait s'excepter des lois biologiques qui régissent toute espèce animale. Un élément nouveau intervient cependant, qui semble être la marque distinctive de la vie humaine : « Le cercle fonctionnel de l'homme, écrit Cassirer, ne s'est pas seulement élargi, il a également subi un changement qualitatif. L'homme a, pour ainsi dire, découvert une nouvelle méthode d'adaptation au milieu. Entre les systèmes récepteur et effecteur propres à toute espèce animale existe chez l'homme un troisième chaînon que l'on peut appeler *système symbolique*. Ce nouvel acquis transforme l'ensemble de la vie humaine. Comparé aux autres animaux, l'homme ne vit plus seulement dans une réalité plus vaste, il vit, pour ainsi dire, dans une nouvelle *dimension* de la réalité. Entre les réactions organiques et les réponses humaines existe une différence indubitable. Dans le premier cas, à un

1. D. Kambouchner, « La culture », *op. cit.*, p. 446.

stimulus externe correspond une réponse directe et immédiate ; dans le second cas, la réponse est suspendue et retardée par un processus lent et compliqué de la pensée¹. » En ce sens, la spécificité humaine ne réside pas tant dans l'être de l'homme que dans son faire. Cassirer estime que toute définition « substantielle » de l'homme est vouée à l'échec : « La philosophie des formes symboliques, écrit-il, part de la présupposition que s'il existe une définition de la nature ou de l'« essence » de l'homme », elle doit être comprise comme une « définition fonctionnelle et non pas substantielle. L'homme ne peut être défini par aucun principe inhérent qui constituerait son essence métaphysique, ni par quelque faculté innée ou instinct susceptibles d'être vérifiés par l'observation empirique. Le caractère dominant de l'homme, son trait distinctif, n'est pas son essence métaphysique, mais son œuvre. C'est cette œuvre, c'est le système de ses activités, qui définit et détermine le cercle de l'« humanité ». Le langage, le mythe, la religion, l'art, la science, l'histoire sont les constituants, les divers secteurs de ce cercle². » L'ensemble de ces institutions, proprement humaines, constitue ce que l'on appelle la culture, c'est-à-dire un système symbolique ayant pour fonction de médiatiser le rapport de l'homme à la nature. Selon Cassirer, en effet, les concepts de symbole et de fonction symbolique désignent la médiation essentielle à l'aide de laquelle l'esprit s'arrache au jeu des pures forces vitales pour constituer le monde de la culture. Comment opère, plus précisément, cette médiation symbolique ?

Précisons, pour commencer, qu'elle prend la forme d'une mise à distance de l'immédiateté naturelle, c'est-à-dire d'une négation du naturel comme tel ; l'homme est l'animal négateur par excellence, qui ne se contente jamais de recevoir son mode d'existence des mains de la nature. G. Bataille a insisté sur ce caractère de négation, dont on peut dire qu'il est la condition de possibilité de l'avènement de la culture. La culture s'impose comme ce par quoi fondamentalement l'homme se distingue de l'animal. L'homme apparaît comme l'animal dont la

1. E. Cassirer, *Essai sur l'homme*, tr. fr. N. Massa, Paris, Minuit, 1975, p. 43.

2. *Ibid.*, p. 103. E. Cassirer montre ainsi que le terme d'« instinct » est un bon exemple d'erreur méthodologique et d'illusion du psychologue : « "Instinct" est un terme très vague. Il peut avoir une certaine valeur descriptive, mais il n'a évidemment aucune valeur explicative. En réduisant certaines classes de phénomènes organiques ou humains à certains instincts fondamentaux, nous n'avons pas allégué une nouvelle cause, mais seulement introduit un nom nouveau. Nous n'avons pas donné de réponse mais posé une nouvelle question. Le terme "instinct" nous donne au mieux un *idem per idem* et, dans la plupart des cas, c'est un *obscurum per obscurius*. » E. Cassirer, *op. cit.*, p. 101.

réalisation implique la négation de l'animalité naturelle : « Je pose en principe un fait peu contestable, écrit ainsi G. Bataille : que l'homme est l'animal qui n'accepte pas simplement le donné naturel, qui le nie. Il change ainsi le monde extérieur naturel, il en tire des outils et des objets fabriqués qui composent un monde nouveau, le monde *humain*. L'homme parallèlement se nie lui-même, il s'éduque, il refuse par exemple de donner à la satisfaction de ses besoins animaux ce cours *libre*, auquel l'animal n'apportait pas de réserve. Il est nécessaire encore d'accorder que les deux négations que, d'une part, l'homme fait du monde donné et, d'autre part, de sa propre animalité, sont liées. Il ne nous appartient pas de donner une priorité à l'une ou à l'autre, de chercher si l'éducation (qui apparaît sous la forme d'interdits religieux) est la conséquence du travail, ou le travail la conséquence d'une mutation morale. Mais en tant qu'il y a l'homme, il y a d'une part travail et de l'autre négation par interdits de l'animalité de l'homme¹. » Cette dimension de négation de son animalité est indissociable de la constitution de la culture comme telle ; toute culture repose en effet sur la négation, ou du moins, la reprise sous une autre forme de la satisfaction des besoins animaux : « l'homme nie essentiellement ses besoins animaux, c'est le point sur lequel portèrent la plupart de ses interdits, dont l'universalité est si frappante et qui vont en apparence si bien de soi qu'il n'en est jamais question². »

Dans cette perspective, la fonction symbolique, telle qu'elle se trouve définie par E. Cassirer, peut bien être considérée comme l'expression de ce pouvoir de négation propre à l'homme. L'ensemble de la culture ressortit à ce « renversement de l'ordre naturel », par lequel l'homme « ne vit plus dans un univers purement matériel, mais dans un univers symbolique. Le langage, le mythe, l'art, la religion sont des éléments de cet univers. Ce sont les fils différents qui tissent la toile du symbolisme, la trame enchevêtrée de l'expérience humaine. Tout progrès dans la pensée et l'expérience de l'homme complique cette toile et la renforce. L'homme ne peut plus se trouver en présence immédiate de la réalité ; il ne peut plus la voir, pour ainsi dire, face à face. La réalité matérielle semble reculer à mesure que l'activité symbolique de l'homme progresse³. »

Ce caractère de négation et de dépassement de l'immédiateté naturelle se comprend mieux dès lors que le symbole se trouve défini,

1. G. Bataille, *L'érotisme*, Paris, UGE, 10/18, 1957, p. 237.

2. *Ibid.*

3. E. Cassirer, *Essai sur l'homme*, *op. cit.*, p. 43.

chez Cassirer, comme un instrument permettant à l'homme d'opérer une médiation entre le concret et l'abstrait, entre la nature et le concept, c'est-à-dire comme un opérateur réflexif au moyen duquel « entre le sensible et le spirituel se noue une nouvelle forme de relation réciproque et de corrélation. Il semble qu'un pont soit jeté sur le dualisme métaphysique de ces deux sphères, dans la mesure où l'on peut montrer que la fonction pure du spirituel lui-même doit chercher dans le sensible son accomplissement concret, et qu'elle ne peut finalement le trouver qu'en lui¹. » Le sensualisme dogmatique, qui proclame que la sensibilité est la force fondamentale de l'esprit, échoue à expliquer la naissance de la signification, constitutive de l'avènement même du monde de la culture. Ce dernier ne se comprend qu'à l'aide de l'opération symbolique qui est celle du langage, permettant de signifier la réalité à l'aide des signes linguistiques. Ce qui ne peut être nommé en reste à l'état de chaos, et est incompréhensible pour l'esprit : « On voit ainsi dans le processus de formation du langage comment le chaos des impressions immédiates ne s'éclaircit et ne s'articule pour nous que parce que nous le "nommons" et le pénétrons ainsi par la fonction de la pensée linguistique et de l'expression linguistique. Dans ce monde nouveau des signes linguistiques, le monde des impressions lui-même accède à un nouvel état, parce qu'à une articulation spirituelle nouvelle². »

C'est au prix de leur reprise par un langage articulé que les impressions sensibles peuvent être signifiées : « Lorsqu'on distingue et sépare certains moments dans le contenu, et qu'on les fixe grâce au son articulé, on ne se contente pas de désigner en eux une certaine qualité intellectuelle : on leur confère au contraire cette qualité par laquelle ils sont alors élevés au-dessus de la simple immédiateté des qualités dites sensibles. Le langage devient ainsi un des moyens fondamentaux de l'esprit, grâce auquel s'accomplit le progrès qui O. fait passer du monde des simples sensations à celui de l'intuition et de la représentation³. » La culture n'est rien d'autre que le produit de cette fonction symbolique, constitutive de l'humain comme tel, et rendue efficiente par le pouvoir de signification du langage articulé⁴.

1. E. Cassirer, *La philosophie des formes symboliques. t. 1, Le langage*, tr. fr. O. Hansen-Love et J. Lacoste, Paris, Minuit, 1972, p. 28.

2. *Ibid.*, p. 29.

3. *Ibid.*

4. La fécondité ainsi que le pouvoir d'expressivité du langage humain proviennent de sa propriété de « double articulation » ; comme l'a montré le linguiste A. Martinet, le premier niveau d'articulation est celui des unités distinctives, dépourvues de sens, que sont les

Le langage permet à l'homme de se dégager de la particularité de l'impression immédiate, et de s'élever au-dessus de l'immédiateté sensible; en désignant les choses, le langage rend possible le passage du particulier à l'universel; c'est pourquoi « dans le développement immanent de l'esprit l'acquisition du signe constitue réellement et toujours un premier pas, nécessaire, en vue de la connaissance objective des essences. Le signe est pour la conscience le premier stade et le premier exemple d'objectivité, parce qu'il marque un arrêt dans le changement perpétuel des contenus de conscience, parce qu'il détermine et qu'il fait ressortir un état de permanence¹. » Le langage rend ainsi possible l'enregistrement, la fixation et la conservation des états de consciences fugitifs, des impressions éphémères, et, comme Platon l'avait déjà remarqué, de tout ce qui, plongé dans le fleuve du devenir que constitue le monde sensible, risque de nous échapper à jamais, tout en rendant impossible toute espèce de connaissance. Seule l'opération de nomination conceptuelle peut déterminer l'essence de manière durable, et garantir la perpétuation de la signification. Seul ce qui est ainsi nommé se trouve identifié, assigné à son propre sens, et donc susceptible d'être connu objectivement. Comme le note Cassirer, « aucun contenu de la conscience, en tant que tel, ne se répète en conservant des déterminations rigoureusement identiques une fois qu'il est passé et que d'autres contenus l'ont remplacé. Ce qu'il a été disparaît définitivement une fois qu'il a quitté la conscience. Mais à ce changement des contenus qualitatifs la conscience oppose alors l'unité et la forme qui lui sont propres. Son identité ne se vérifie véritablement que dans ce qu'elle fait, et non dans ce qu'elle est ou dans ce qu'elle a. Par le signe, qui est lié à un contenu, ce dernier acquiert en lui-même un nouvel état et une nouvelle durée. Car appartient au signe, contrairement au changement réel des contenus de conscience singuliers, une certaine signification idéelle, qui persiste en tant que telle. Il n'est pas, comme la sensation simple et donnée, une singularité

phonèmes, dont l'unique fonction est de permettre la distinction des *monèmes*, c'est-à-dire des signes; la deuxième articulation est celle des unités ayant valeur significative, et qui concerne les unités pourvues de sens, unités significatives élémentaires (les *monèmes*, ou *morphèmes*). Les phonèmes relèvent de l'étude phonologique, alors que les monèmes se prêtent à l'analyse syntaxique. Le principe de la double articulation permet de comprendre que le locuteur opère constamment une double série de choix, lorsqu'il parle, portant à la fois sur les deux niveaux d'articulation. C'est cette double articulation qui constitue le privilège absolu du langage humain, et qui permet de le différencier de tout autre type de langage.

1. E. Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, t. 1. *Le langage*, op. cit., p. 31.

ponctuelle et unique, mais le représentant d'une totalité, d'un ensemble de contenus possibles, par rapport à chacun desquels il représente donc une première "universalité¹". C'est de cette fonction du langage que la culture tient son pouvoir de constitution de réalités culturelles permanentes, se maintenant identiques à elles-mêmes dans le temps, et que la tradition transmet de génération en génération.

Tout ce qui constitue la culture, c'est-à-dire le langage, le mythe, la religion, l'art, la science, l'histoire, les systèmes de parenté, etc., doit être considéré comme une totalité organique, au sens où ces institutions ne sont pas des créations isolées, fortuites, mais sont toutes rattachées les unes aux autres par une véritable solidarité interne. Mais il n'est possible de mettre en évidence cette cohésion interne, propre à la culture, qu'au prix d'une analyse qui s'attache à faire ressortir la structure de ces réalités culturelles: « Toutes les œuvres de l'homme naissent dans des conditions historiques et sociologiques particulières. Mais nous ne pourrions jamais comprendre ces conditions particulières si nous n'étions capables de saisir les principes structuraux généraux sous-jacents à ces œuvres². » En d'autres termes, le problème du sens a priorité sur le problème du développement historique: « Le point de vue structural de la culture doit précéder le point de vue purement historique. L'histoire elle-même se perdrait dans la masse illimitée de faits isolés si elle ne possédait un schème structural général au moyen duquel elle peut classer, ordonner et organiser ces faits³. » C'est bien ce projet d'intelligibilité par la mise au jour de structures fondamentales organisant la vie sociale des hommes que nous retrou-

1. E. Cassirer, *La philosophie des formes symboliques, t. 1. Le langage, op. cit.*, p. 31. « Et c'est ainsi partout le libre agir de l'esprit qui dissipe le chaos des impressions sensibles et lui donne pour nous une valeur stable. Ce n'est qu'en opposant à l'impression fuyante un pouvoir constructif, dans une des directions de la symbolisation, que cette impression acquiert pour nous forme et durée. » *Ibid. op. cit.*, p. 51.

2. E. Cassirer, *Essai sur l'homme, op. cit.*, p. 104-105.

3. *Ibid.*, p. 105. E. Cassirer donne ici un exemple de cette nécessité de « schèmes structuraux » pour décrire et organiser les faits culturels: « Dans le domaine de l'histoire de l'art, Heinrich Wölfflin, par exemple, a développé un tel schème. L'historien de l'art serait incapable de caractériser l'art de différentes époques ou d'artistes différents, si, comme le souligne Wölfflin, il ne possédait pas certaines *catégories* fondamentales de description artistique. Il trouve ces catégories dans l'étude et dans l'analyse des différents modes et possibilités d'expression artistique. Ces possibilités ne sont pas illimitées; en réalité, elles peuvent être réduites à un petit nombre. C'est conformément à cette idée que Wölfflin a donné sa célèbre description du classique et du baroque. Les termes « classique » et « baroque » n'étaient pas chez lui les noms de phases historiques déterminées, ils désignaient certains modèles structuraux généraux non limités à une époque particulière. » *Ibid. op. cit.*, p. 105.

verons à l'œuvre dans les sciences sociales contemporaines, par exemple l'anthropologie structurale de C. Lévi-Strauss.

Mais une question surgit aussitôt : ce projet d'explicitation des conditions de possibilité de la culture au moyen de la mise au jour de schèmes structuraux fondamentaux ne se heurte-t-il pas à l'objection de l'extrême diversité, voire de l'antagonisme, des institutions et des systèmes culturels ? Cassirer a bien conscience de cette difficulté : « La philosophie, écrit-il, ne peut se contenter d'analyser les formes individuelles de la culture. Elle cherche à obtenir une vue synthétique universelle incluant toutes ces formes. Mais une telle vue d'ensemble n'est-elle pas une tâche impossible, une pure chimère ? En aucun cas nous ne trouvons en harmonie dans l'expérience humaine les diverses activités constituant le monde de la culture. Au contraire nous découvrons une lutte perpétuelle entre diverses forces conflictuelles. La pensée scientifique étouffe et contredit la pensée mythique. La religion sous sa forme théorique et éthique est obligée de défendre la pureté de son propre idéal contre l'imagination extravagante du mythe et de l'art. Ainsi l'unité et l'harmonie de la culture humaine semblent n'être guère qu'un *pium desiderium* — un pieux mensonge — sans cesse frustré par le cours des événements¹. » En vérité, cette difficulté ne s'avère pas dirimante, aux yeux de Cassirer, dès lors que l'on distingue, en bonne méthode, le point de vue matériel et le point de vue formel. Certes, la culture humaine se partage en des activités diverses poursuivant des fins distinctes. Elle est le règne de la diversité, qui en constitue d'ailleurs, à certains égards, toute la richesse. Mais cette infinie diversité ne saurait interdire tout projet de synthèse quant à la signification ultime de la culture humaine : « Si nous nous contentons, écrit Cassirer, de contempler les résultats de ces activités — les créations du mythe, des rites ou des croyances religieuses, des œuvres d'art, des théories scientifiques —, il semble impossible de les réduire à un commun dénominateur. Mais une synthèse philosophique signifie autre chose. On ne cherche pas l'unité des effets, mais l'unité de l'action : non celle des produits, mais celle du *procès créateur*. Si le terme "humanité" a quelque signification, il signifie qu'en dépit des différences et des oppositions entre ses diverses formes, celles-ci travaillent toutes en vue d'une même fin. On doit trouver dans le long parcours un trait dominant, un caractère universel, par rapport auquel elles s'accorderaient et s'harmoniseraient. Si nous pouvons déterminer ce caractère, les rayons divergents pourront être rassemblés et

1. E. Cassirer, *Essai sur l'homme*, op. cit., p. 106.