

Note sur l'actualité de la notion de forme symbolique¹

par Jean Lassègue

Résumé :

L'article montre comment la notion de forme symbolique telle qu'elle a été définie par Cassirer au début des années vingt permet de critiquer certains présupposés du modèle néo-darwinien contemporain touchant la question de l'origine du langage.

Summary:

The article aims at showing how it is possible to use the notion of a Symbolic Form described by Cassirer in the early twenties to make critical remarks about some assumptions found in the contemporary neo-darwinian model of the origin of language.

Mots-clés :

Cassirer / Forme Symbolique / Origine du Langage / Critique du Néo-Darwinisme.

Key words:

Cassirer / Symbolic Form / Origin of Language / Criticism of Neo-Darwinism.

Pourquoi s'intéresser aujourd'hui à la notion de "forme symbolique" telle qu'elle fut thématifiée, il y a déjà près d'un siècle, par Ernst Cassirer² ? C'est qu'il y a, me semble-t-il, une certaine urgence à

¹ Cet article a pour origine une intervention sur "La notion de forme symbolique chez Cassirer" (Séminaire du CRATS-Université de Lille 3, 19 mai 1999) ; il a été repris et étoffé dans une nouvelle perspective et s'inscrit dans un projet collectif de recherche à l'initiative du CNRS, "Origine de l'Homme, de la Langue et du Langage".

² Cf. (Cassirer 1922a), (Cassirer 1922b), (Cassirer 1923), (Cassirer 1925a), (Cassirer 1929a).

retravailler le sens de la notion, au vu de l'intense renouvellement des travaux ayant aujourd'hui le symbole ou le symbolique pour thème, outre les travaux d'histoire de la philosophie proprement dit³. Alors que dans les années 1980, certaines problématiques traditionnelles de philosophie de la connaissance avaient évolué vers des problématiques de philosophie de la cognition naturalisée en adoptant *grosso modo* la conception formalisante du symbole telle qu'elle avait été élaborée dans les années 1930-1960, dans les dix dernières années en revanche — effet lointain, peut-être, de la persistance d'une recherche fructueuse concernant les aspects dynamiques de la cognition au moyen de modèles mathématiques dérivés de la théorie des systèmes dynamiques⁴ —, deux perspectives nouvelles ont vu le jour⁵, dans lesquelles le rôle joué par le symbole n'est plus limité à ses aspects formels mais où son historicisation et son émergence sont thématiques en propre.

Tout d'abord, dans une perspective néo-darwinienne ayant pris quelque distance avec les outrances initiales de la sociobiologie⁶, on accorde aujourd'hui un rôle central aux notions de symbole et de symbolique pour rendre compte de l'émergence d'une culture spécifiquement humaine⁷, sans doute parce que la notion de culture n'est plus elle-même considérée comme l'apanage exclusif de notre espèce⁸ : que ce soit dans une perspective archéologique⁹, anthropologique¹⁰, biologique¹¹ ou linguistique¹², la question qui revient est celle de *l'avantage sélectif* qu'a pu représenter l'émergence du symbolique dans le cadre de l'évolution humaine par rapport aux évolutions d'autres espèces animales, en particulier celles des autres espèces de primates dans lequel le symbolique n'a pas émergé.

³ Cf. (Braun H. J., Holzhey H. & Orth E. W. eds., 1988).

⁴ De façon trop schématique, je range ici des recherches aussi diverses que celles de R. Thom (par exemple, (Thom, 1980)) et de son école (par exemple, (Petitot, 1985)) que celles des réseaux de neurones (le livre classique, constamment réédité, étant (Rumelhart D. & McClelland J. eds., 1986)). La conception formalisante du symbole n'a d'ailleurs jamais aboli la question de son émergence ; c'est en tout cas ce que l'on peut conclure de l'évolution de la pensée de l'un de ses promoteurs les plus éminents, A. Turing (cf. (Lassègue, 1998) chap. 3).

⁵ Du point de vue d'une sociologie de la science, on remarque que ces deux voies de recherche sont pour la première globalement anglo-saxonne (avec une forte présence britannique) et la seconde globalement française.

⁶ Voir par exemple (Knight, C., Dunbar R., & al., 1999).

⁷ (Knight., 1999a) est de, de ce point de vue, exemplaire.

⁸ (Ducros, A., Ducros J., & al., eds. 1998).

⁹ Cf. (Bednarik, 1995), (Watts, 1999), (Byers, 1994), (Chase, 1999). A noter également la gigantesque somme de 906 pages du *Handbook of Human Symbolic Evolution* (Lock A. & Peters C. R., eds., 1996). Les éditeurs font remarquer, dans la réédition de 1999 chez Blackwell, que la multiplication des découvertes archéologiques est telle qu'il est désormais nécessaire de consulter le site web de l'un des éditeurs pour les mises à jour.

¹⁰ Cf. (Knight, 1999), (Power & Aiello, 1997), (Power, 1999).

¹¹ Cf. (Deacon, 1997)

¹² Cf. (Bickerton 1991), (Dessales 2000). Notons également la tenue régulière de colloques sur l'origine du langage d'un point de vue darwinien dont le dernier s'est tenu à Paris en avril dernier et pendant lequel il a été décidé la création d'un journal international portant sur la question de l'origine du langage et plus généralement de l'activité symbolique. On consultera à ce propos la page de Jean-Louis Dessales : <http://www.infres.enst.fr/confs/evolang/ohl/>

Ensuite, dans une perspective qui hérite directement de l'école française de sociologie fondée par Durkheim et Mauss, on note une certaine recrudescence de travaux portant sur la découverte historique de la notion de symbolique dans le cadre de l'histoire des religions, de la linguistique historique et de la sociologie¹³ ainsi que sur sa causalité spécifique¹⁴. L'archéologie n'est pas en reste dans ce renouvellement et le livre de P. Cauvin participe de ce courant, lui qui montre, en se référant explicitement à Ernst Cassirer dans la conclusion de son livre¹⁵, que l'apparition des divinités à l'orée du néolithique *précède* l'apparition de l'agriculture et non l'inverse, rompant ainsi avec l'utilitarisme assez largement répandu dans les sciences sociales et le rapport de causalité univoque qu'elles privilégient, qui va des activités techniques à l'univers symbolique. Notons enfin que l'évolution interne des linguistiques cognitives, en reformulant à l'aide de la théorie des formes gestaltistes et de modélisations issues de la théorie mathématique des systèmes dynamiques la question de la construction du sens¹⁶, pousse ces linguistiques à rompre intégralement avec une théorie trop étroitement référentialiste du sens et à retrouver ce qui fait tout l'intérêt de la notion de forme symbolique : la condensation dans des faits de langue d'une *activité* qui ne renvoie pas à un sens déjà tout constitué mais qui au contraire le façonne au cours d'un procès dont on peut étudier la générativité en distinguant les différents opérateurs qui la constituent linguistiquement¹⁷. Dans toute cette problématique, il s'agit à la fois de retrouver le sens de la perspective transcendentale comme ce qui donne cadre *a priori* à la pensée et de décrire la constitution historique et *jamais achevée* d'un tel cadre : le point de vue de Cassirer, que l'on peut schématiquement décrire comme une historicisation du transcendantal, se trouve donc tout naturellement associé aux recherches en cours, même si, dans le débat philosophique ouvert à cette occasion, certains¹⁸ remettent radicalement en question la pertinence même de la notion de symbolique, au moins dans sa définition structuraliste, qui ne serait qu'une laïcisation apauvrie du concept de sacré, réputé autrement plus difficile à penser.

Les quelques pages qui suivent ont pour seule ambition de prendre acte de ce renouvellement scientifique et philosophique en partant de l'idée qu'il n'est peut-être pas inutile, pour la clarté du débat d'aujourd'hui, de le resituer par rapport aux perspectives ouvertes dès les années 1920 par Ernst Cassirer, c'est-à-dire avant la constitution des conceptions formalisantes du symbole. Aussi, après avoir décrit la notion de forme symbolique telle qu'elle se présente chez Cassirer, nous voudrions étudier plus en détail la façon dont Cassirer décrit le langage, qu'il présente comme la première forme symbolique, avant de confronter son point de vue à l'une des voies de recherche actuelle touchant le problème de l'émergence de la fonction de langage.

¹³ Cf. (Tarot, 1998).

¹⁴ (Revue du Mauss, 1998).

¹⁵ (Cauvin, 1997).

¹⁶ Cf. (Victorri, 1997).

¹⁷ Cf. (Cadiot & Visetti, 2001).

¹⁸ Cf. (Descombes, 1980).

1. La problématique de la forme symbolique telle qu'elle apparaît chez Ernst Cassirer

11. Origine de la notion

En 1910, dans *Substance et Fonction*, Cassirer tentait de constituer une épistémologie des sciences exactes et des sciences de la nature qui prendrait en compte l'état d'avancement de ces sciences. C'était un projet qui se plaçait dans la droite ligne de la *Critique de la Raison Pure* de Kant : il s'agissait de déterminer les conditions transcendantales d'objectivité de ces sciences dans leur état actuel, comme Kant avait pu le faire en son temps en suivant presque à la lettre le plan des *Principia* de Newton¹⁹. Cassirer distinguait deux paradigmes en science ; le premier était de type aristotélicien : la science manipule des concepts génériques et les concepts dérivent des genres inscrits dans la Nature ; le deuxième était de type galiléen : la science est une reconstruction fonctionnelle de type structural ; ses concepts, d'essence mathématique, relient entre eux des éléments par des lois d'engendrement. C'est le deuxième paradigme qui apparaissait à Cassirer comme le plus fécond : la science, au sens moderne du mot, se constitue au moyen d'une mathématisation continue qui recompose l'intégralité du réel, comme Leibniz l'avait déjà montré en son temps.

Après *Substance et Fonction*, le point de vue de Cassirer s'est progressivement éloigné d'une position où se confrontaient les philosophies de Kant et de Leibniz ; celle-ci devait lui sembler trop étroite, quand le projet visé était celui de prendre en compte la totalité de l'expérience humaine :

«Au lieu de se borner à rechercher sous quelles conditions générales l'homme peut connaître le monde, il devenait nécessaire de délimiter mutuellement les principales formes suivant lesquelles il peut le "comprendre" [...].» (Cassirer, 1923: 7)

L'opposition entre "connaître" et "comprendre" n'est pas de Cassirer et on la trouve déjà chez Dilthey en 1883 dans son *Introduction aux sciences de l'esprit. Essai de fondation de l'étude de la société et de l'histoire*²⁰, qui la fait reposer sur la dichotomie entre existence et valeur. La problématique de Cassirer hérite de cette perspective quand il reconnaît que le monde générique aristotélicien avait plus de sens que le monde mathématique galiléen, d'emblée abstrait²¹. Aussi Cassirer revient-il sur ce thème quand il retrace le chemin parcouru pour parvenir à l'élaboration de la notion de forme symbolique :

«Kant développe ainsi avec une entière rigueur et dans toutes les directions l'idée d'une "forme" intellectuelle qui serait dès l'origine inhérente au monde perçu ; mais cette forme, à ses yeux, coïncide au fond avec celle des concepts mathématiques : elles diffèrent l'une de l'autre tout au plus par la netteté de leur empreinte, non par leur essence et par leur structure [...]. Toutefois, pour nécessaire et fécond que semble ce résultat dans le cadre de la problématique générale de Kant, nous ne pouvions nous en tenir à lui dès lors qu'élargissant ce cadre, nous tentions de donner un sens plus vaste à la "question transcendantale" elle-même. La Philosophie des Formes Symboliques ne considère pas de façon exclusive

¹⁹ Cf. (Vuillemin, 1955).

²⁰ Cf. (Dilthey, 1992).

²¹ Le problème est assez analogue à celui que rencontrera Husserl en 1935 dans *La Crise des sciences européennes et la philosophie transcendantale* quand il montre que la science moderne de Galilée occulte son propre fondement qui se trouve dans ce que Husserl appelle le "monde de la vie".

ou privilégiée la conception du monde qui caractérise la pure science exacte ; elle s'intéresse également à toutes les directions de la *compréhension* du monde.» (Cassirer, 1929a: 25-26).

Il y a bien ici une généralisation du cadre transcendantal kantien, qui ne prend pas seulement en compte la dimension de connaissance propre aux énoncés de la science mais aussi celle du sens *qui n'est jamais d'emblée objective mais qui est toujours chargée de valeur*. Ce changement de point de vue fait découvrir à Cassirer un pan nouveau du savoir qui requiert d'être fondé philosophiquement. Cassirer se situe donc dans un rapport d'héritage et de dépassement par rapport à la formulation kantienne de la problématique transcendantale : le fondement transcendantal pour les sciences objectives (mathématiques et sciences de la nature) a bien été mis au jour dans la *Critique de la Raison Pure* et même s'il a besoin d'être réactualisé (ce qui avait été fait dans *Substance et Fonction*), il reste indépassable dans son ordre. Ce n'est pas le cas de ce que Cassirer appelle le "pôle subjectif" de la connaissance dont le fondement transcendantal, basé sur la notion de sens, n'a pas encore été explicité. La *Philosophie des Formes Symboliques* sera cette explicitation.

12. Le problème spécifique posé par le fondement du "pôle subjectif"

Cassirer se demande pourquoi le problème du fondement transcendantal du pôle subjectif de la connaissance a attendu aussi longtemps pour être formulé. Cela tient, pour lui, à une difficulté propre à l'essence même de la philosophie qui ne s'est constituée en discipline autonome en Grèce ancienne qu'en parvenant à *se dégager de l'emprise de la vision du monde produite par l'usage du langage et du mythico-religieux*. Cette emprise tire sa force de la grande cohérence qu'arrive à produire la vision du monde résultant de l'intrication du langage et du mythe. Cassirer prend un exemple :

«Ou serait-ce un hasard si, là où une telle différence du "genre" grammatical n'existe pas dans la langue apparaissent au contraire à sa place d'autres critères de classification, beaucoup plus complexes, l'univers mythique et religieux recèle généralement une structure toute différente [...] ? » (Cassirer 1925: 60)

Ce qui rend possible cette intrication du langage et du mythe, c'est le rôle que joue la métaphore dans ces deux domaines. La métaphore, en tant qu'elle est constituée d'une décharge d'une excitation d'origine motrice, fait apparaître les entités évoquées dans le langage comme seules réelles, ce qui est proprement mythique :

«C'est pourquoi le sens de la "métaphore" linguistique et de la métaphore mythique ne se dévoilera, de même que la force spirituelle qui se trouve en tous deux ne pourra être totalement comprise que si l'on remonte à cette origine commune ; si on la cherche dans cette condensation particulière, cette "intensification" de l'intuition sensible qui est au fondement de toute mise en forme, aussi bien linguistique que mythique et religieuse.» (Cassirer 1925: 110)

L'acte de naissance de la philosophie a consisté à prendre de la distance par rapport à la toute-puissance de la pensée telle qu'elle était projetée dans le langage et le mythe. C'est à ce prix qu'a pu se constituer l'idée d'un *objet rationnel* :

«On comprend très bien que la philosophie, vu sa nature propre et les conditions historiques de sa naissance, n'ait introduit qu'assez tard dans son champ d'investigation l'ensemble des problèmes formels impliqués dans le mythe et dans le langage, après avoir longtemps évité ou repoussé de son seuil ces problèmes plutôt que d'enquêter sur eux. Car le concept de philosophie n'atteint toute sa force et toute sa pureté que là où un dépassement de principe nous fait abandonner la conception du monde exprimée par les concepts de la langue et du mythe [...] C'est sur une voie semblable à celle de la philosophie pure que la connaissance scientifique de la nature arrive à saisir la tâche qui lui est propre. Elle doit elle aussi, pour se trouver elle-même, avoir préalablement accompli la grande scission spirituelle, la *krisis* de la pensée par laquelle elle se sépare du mythe et du langage. [...] Dans les débuts de la philosophie grecque, les deux problèmes se confondent immédiatement.» (Cassirer, 1929a: 29)

Se dégager de cette emprise n'a pas consisté à se débarrasser purement et simplement de ce qu'offraient le langage et le mythico-religieux, à savoir, respectivement, le plus puissant des moyens d'expression et le plus puissant des raisonnements, le raisonnement de type causal, mais à faire au contraire de leur usage *la condition de possibilité d'une connaissance scientifique de la nature*. Pour ce faire, il a fallu renoncer à la toute-puissance de la pensée qui a tendance à conférer à ses objets de pensée toute réalité, en montrant que ce qu'il y avait de rationnel dans la toute-puissance de la pensée était le caractère *a priori* du concept déjà présent dans la vision mythique du monde et *non pas la réalité* de l'objet pensé :

«Car le point de départ authentique de tout devenir de la science, l'élément immédiat qui est à son origine, se trouve moins dans la sphère sensible que dans l'intuition mythique. [...]. On ne peut comprendre intégralement le développement de la science - considéré en un sens idéal et non temporel - qu'à la condition de montrer comment elle procède de la sphère de l'immédiateté mythique et s'élabore à partir d'elle [...]. » (Cassirer 1925: 11)

La parenté rationnelle existant dès l'origine entre la philosophie et la science vient du fait que c'est le même dépassement de la vision du monde rendue possible par le langage et le mythico-religieux qui les a constituées toutes les deux, d'un même mouvement, autour du concept *d'objet rationnel*. Aussi, en cherchant, comme le fait Cassirer, à réintégrer le langage et le mythico-religieux dans l'orbite du rationnel, prend-on le risque de faire disparaître le concept d'objet et peut-être l'idée même d'une enquête rationnelle fondée sur la distinction entre subjectivité et objectivité. Mais, pour Cassirer, ce risque peut être couru aujourd'hui car il est devenu possible de conserver le concept d'objet rationnel en élargissant son champ d'application aux couches premières du sens : pour réaliser ce projet, il manquait aux Grecs la catégorie de Sujet qui doit précisément servir à réintégrer le langage et le mythico-religieux dans l'orbite de la philosophie. Il faut, pour ce faire, aller jusqu'au bout de la "révolution copernicienne" entamée par Kant²² : une philosophie des formes symboliques aura donc pour but d'élargir — sans verser dans la sophistique — la base transcendantale du savoir, en réintégrant dans la sphère du rationnel une connaissance qui n'est pas objective et qui sert néanmoins de condition de possibilité à l'élaboration de toute rationalité. Cela n'est possible que parce que l'on a les moyens de mettre au jour une rationalité dans le subjectif et tout particulièrement dans le langage et le mythico-religieux.

²² C'est ce qui opposera le point de vue de Cassirer à celui de Heidegger lors de leur rencontre à Davos. Cf. (Cassirer, 1929b).

Mais comment concevoir cette subjectivité tout en l'abordant d'un point de vue rationnel ? Il faut en passer, pour Cassirer, par l'idée de "forme symbolique".

13. La notion de forme symbolique

Dans sa conférence à la bibliothèque Warburg de 1921, Cassirer donne une première formulation de la notion de forme symbolique qui, si elle laisse encore de nombreux problèmes en suspens, a au moins le mérite d'en donner une caractérisation :

« Par « forme symbolique », il faut entendre l'énergie universelle de l'esprit par laquelle un contenu de signification spirituelle est accolé à un signe sensible concret et intrinsèquement adapté à ce signe. En ce sens, le langage, l'univers mythico-religieux et l'art se présentent chacun à nous comme une forme symbolique particulière. Tous en effet portent la marque d'un phénomène fondamental ; notre conscience ne se satisfait pas de recevoir une impression de l'extérieur, mais elle lie chaque impression à une activité libre de l'expression et l'en imprègne. Un monde de signes et d'images qui se sont créés d'eux-mêmes s'avance au devant de ce que nous appelons la réalité objective des choses et s'affirme contre elle dans sa plénitude autonome et sa force originelle » (Cassirer 1922a: 13)

Il y a donc une multiplicité de formes symboliques — langage, art, mythe, religion, connaissance — que Cassirer n'énumère pas toujours de la même manière mais dans lesquelles on retrouve une origine commune, que Cassirer rapporte, en 1921, à une « énergie universelle de l'esprit ». Malgré le manque de clarté de cette expression, on devine ce qu'elle signifie : la forme symbolique est une schématisation — au sens kantien du terme — qui permet de dépasser ce que Cassirer considère être un conflit entre l'aspect purement *idéal* d'un *concept* et une *matière* qui, de façon *contingente*, sert de support à l'expression de ce concept. Ce conflit, pour Cassirer, prend l'aspect d'une contradiction logique qui porte sur la différence entre concept et matière d'une part et entre nécessité et contingence de l'autre. La forme symbolique apparaît en elle-même comme la manifestation du dépassement de cette contradiction : elle est à la fois ce qui devance toute impression sensible extérieure — elle relève de ce fait de l'idéalité du concept — mais sa fonction est de travailler la matière en vue de la constituer en *matière du signe*. On dirait aujourd'hui que *la forme symbolique est ce qui rend possible la constitution d'une matière en signifiant*.

On peut, à partir de cette première caractérisation, distinguer trois traits caractéristiques de la notion de forme symbolique.

131. La forme symbolique est *formatrice*

Les formes symboliques sont une mise en ordre qui fait de la réalité sensible quelque chose d'interprétable. Elles ne sont donc pas le reflet de cette réalité sensible : c'est pourquoi elles sont *formatrices* et non pas seulement reproductrices :

« Toutes les grandes fonctions spirituelles partagent avec la connaissance la propriété fondamentale d'être habitées par une force originellement formatrice et non pas simplement reproductrice. Loin de se borner à exprimer passivement la pure présence des phénomènes, une telle fonction lui confère, par la vertu autonome de l'énergie spirituelle qui se trouve en elle, une certaine « signification », une valeur particulière d'idéalité. Cela est aussi vrai de l'art que de la connaissance, de la pensée mythique que de la religion : le monde d'images dans lequel vit chacune de ces fonctions spirituelles n'est jamais le simple

reflet d'un donné empirique ; il est au contraire produit par la fonction correspondante suivant un principe original. Toutes les fonctions de l'esprit engendrent ainsi leurs propres configurations symboliques qui, bien que fort différentes des symboles de l'intellect, ne leur cèdent en rien quant à la valeur de leur origine spirituelle. [...] Il convient donc de voir en elles non pas les différentes manières qu'aurait un réel-en-soi de se révéler à l'esprit, mais bien les diverses voies que suit l'esprit dans son processus d'objectivation, c'est-à-dire dans sa révélation à lui-même. Que l'on considère en ce sens l'art, le langage, le mythe ou la connaissance, immédiatement ils donnent naissance à un problème d'ensemble ; ainsi s'ouvre un accès nouveau à une philosophie générale des sciences de l'esprit. » (Cassirer 1923: 18-19).

Comment l'esprit humain en tant que « pôle subjectif » parvient-il à déployer cette « énergie symbolisante », comme dit Cassirer au colloque de Davos de 1929²³, qui transforme la matière sensible en réalité interprétable ? Cassirer ne cherche pas à l'expliquer mais au contraire le pose comme un axiome de la rationalité qui n'est dérivable de rien d'autre, suivant en cela l'exemple de la science rationnelle par excellence, la mathématique, dont la démarche, appelée précisément *formelle*, consiste à poser des définitions. Il n'y a donc chez Cassirer aucune tentative - que l'on qualifierait aujourd'hui de cognitive - ni pour constituer une philosophie de la nature qui chercherait à retrouver dans des contraintes objectives la possibilité d'une sémiotisation intrinsèque à la matière ni pour naturaliser, au moyen de la science, le point de vue subjectif en cherchant à constituer une sorte de physique du sens. Sa démarche reste, de ce point de vue, fidèle à l'esprit de l'enquête philosophique de nature transcendante, même s'il l'infléchit dans un sens pratique comme nous allons le voir maintenant.

132. Le contexte pratique du sens

La sémiotisation que la forme symbolique rend possible n'est pas d'emblée linguistique même si elle tend à le devenir par un processus d'abstraction²⁴ : elle repose tout d'abord sur une *pratique* dans laquelle le corps propre, qui projette des valeurs, est engagé. C'est pourquoi on doit considérer la forme symbolique non pas comme une faculté de représentation qui serait donnée de façon innée mais comme un ensemble de *directives pour la production d'objets de représentations*. Prenons le cas d'une représentation aussi abstraite que celle du nombre. Celle-ci n'est pas rapportée à une théorie du reflet dans laquelle la représentation aurait à imiter la nature de l'objet, matériel ou conceptuel, qu'elle représente :

« Les termes numériques du langage [...] ne symbolisent pas vraiment un état et des déterminations réelles des objets ; ils contiennent plutôt un ensemble de directives pour le mouvement corporel qui sert à dénombrer. » (Cassirer 1923: 89).

La représentation des nombres n'est donc pas le reflet d'une réalité qui lui préexisterait, elle est plutôt le résultat de la pratique qui permet de concevoir les nombres. La représentation n'est ainsi produite qu'en tant qu'elle s'inscrit dans le plan général d'une situation pratique ayant *déjà* un sens : il serait donc

²³ (Cassirer, 1929b).

²⁴ De ce point de vue, la philosophie de Cassirer ne fait pas partie de ce qu'il est convenu d'appeler le "tournant linguistique" qui caractérise une grande partie de la philosophie de langue allemande de cette époque.

vain de justifier l'action de la forme symbolique en invoquant l'existence première de l'objet empirique puisque cet objet empirique lui-même n'a de sens qu'en tant qu'il résulte d'une pratique. On comprend donc aussi comment se justifie l'aspect purement axiomatique et « non-fondé » de la forme symbolique : c'est que celle-ci n'a pas d'origine empirique localisable dans un objet et que sa nature d'objet purement rationnel requiert l'intervention formelle d'une définition.

133. La culture comme grammaire des formes symboliques

Les formes symboliques sont des pratiques signifiantes dont l'ensemble constitue un système appelé culture. Mais quels sont les rapports qu'entretiennent entre elles ces différentes formes symboliques ? La question revient à se demander *comment penser systématiquement une théorie de la culture*.

On sait que Cassirer refuse de voir dans l'objectivité scientifique la finalité unique et suprême de toute culture. Aussi n'est-il pas possible d'interpréter le plan de la *Philosophie des formes symboliques* tel qu'il a été publié²⁵ — le langage (tome 1), le mythe (tome 2), la philosophie de la connaissance (tome 3) — comme une marche inductive vers la connaissance objective considérée comme forme suprême, contrairement à ce que pourrait laisser croire une lecture rapide. En tant que livre de philosophie, *La Philosophie des formes symboliques* vit du dépassement grec de la vision du monde produite par le langage et le mythico-religieux puisqu'il donne une explication rationnelle de ce dépassement mais en tant qu'il remet rationnellement en question ce dépassement, il indique du même coup d'autres façons possibles d'opérer la synthèse primordiale du langage et du mythico-religieux et de constituer par là-même de nouvelles formes symboliques liées à de nouvelles pratiques : l'une peut être l'expression de la subjectivité esthétique dans l'art, une autre peut être l'expression de la subjectivité religieuse dans la religion mais on peut imaginer d'autres formes symboliques possibles sur lesquelles Cassirer ne s'étend pas, comme la politique ou la technique. Le déploiement de la philosophie des formes symboliques en trois étapes de plus en plus abstraites — langage, mythe, connaissance — n'est donc pas le modèle que doivent suivre les formes symboliques en général mais seulement *l'exemple* suivi par la démarche rationnelle pure qui est celle de Cassirer dans *La Philosophie des formes symboliques*.

Cette dernière remarque s'éclaircira avec le cas de la forme symbolique qu'est le langage. Une démarche objective a tendance à retrouver à l'œuvre dans le langage les lois universelles de la logique qui permettent de préciser adéquatement les caractéristiques dont on suppose *a priori* que les objets sont dotés. Ces lois sont, certes, implicitement contenues dans le langage, mais elles n'en font pas le tour, à moins de tenir pour quantité négligeable ce qui fait le propre d'une langue naturelle, c'est-à-dire sa grande malléabilité, à la fois syntaxique et sémantique : les langues ne tendent pas naturellement vers une perfection conceptuelle qui doublerait celle de la logique parcer qu'elles n'ont pas vocation à rendre

²⁵ L'ébauche d'un quatrième tome n'a été publiée qu'assez récemment. Cf. (Cassirer, 1996).

univoque au moyen de contraintes formelles le rapport entre signifiant et signifié. Les langues naturelles visent seulement à baliser la production d'un sens en fournissant, au niveau du signifiant, suffisamment de marques matérielles pour engendrer un système d'oppositions permettant la discrimination locale entre signifiés. La résistance du langage à l'analyse en termes purement logiques n'est qu'un cas particulier mais il permet de comprendre que la constitution d'une théorie systématique de la culture dont le rôle serait d'explicitier les rapports entre formes symboliques ne peut pas se cantonner à une pure logique : celle-ci en effet ne peut pas constituer les rapports entre formes symboliques en objet rationnel et ce, pour des raisons qui ne tiennent pas à une limitation du pouvoir rationnel mais à la nature des formes symboliques elles-mêmes.

Par quel type de liaison systématique peut-on alors concevoir ces rapports ? Cassirer montre qu'il faut, pour y parvenir, revenir sur un présupposé de la tradition idéaliste qui a tendance à établir une séparation radicale entre le Monde Intelligible et le Monde Sensible, séparation dont se nourrit la démarche logique et qui écarte du même coup le rôle de médiation propre à la forme symbolique. Il faut donc concevoir le lien systématique entre formes symboliques sur le mode d'une *grammaire* plutôt que sous la forme d'une *logique* :

«Si l'on pouvait parvenir à une vue systématique des différentes directions de ce mode de l'expression, et à déceler ses traits typiques et communs, ainsi que les gradations particulières et les différences internes de ceux-ci, on accomplirait alors pour l'ensemble de la création spirituelle l'idéal de la «caractéristique universelle» tel que Leibniz l'a formulé pour la connaissance. Nous serions alors en possession d'une espèce de grammaire de la fonction symbolique en tant que telle, qui embrasserait et déterminerait d'une façon générale l'ensemble des expressions et des idiomes particuliers tels que nous les rencontrons dans le langage et dans l'art, dans le mythe et dans la religion.» ((Cassirer, 1923: 28).

Comment entendre "grammaire" dans ce contexte ? Même si la référence à Leibniz paraît ici quelque peu trompeuse puisque Leibniz ne distinguait pas radicalement grammaire et logique²⁶, il faut plutôt y voir une allusion à Humboldt et à sa notion de "forme grammaticale", régularité propre à une langue particulière, que l'on peut tenter de reconstruire. On peut supposer que Cassirer avait ainsi en vue de privilégier un mode de systématisme plus souple et moins abstrait que celui qu'il prête à la logique entendue au sens classique : la grammaire, en se tenant au plus près de la nature réelle du langage, paraît susceptible d'épouser plus facilement sa constante évolution et semble donc laisser indéfiniment ouvert le processus culturel interprété comme champ d'élaboration de nouvelles formes symboliques.

Après cette caractérisation de la notion de forme symbolique, il nous faut en venir à la description de l'une d'entre elles, celle du langage, qui occupe une place particulière dans l'édifice de la *Philosophie des formes symboliques* dans la mesure où elle entretient des rapports intimes avec la forme symbolique qu'est le mythe et que c'est à partir du langage que se pose la problématique même de la forme symbolique comme constitution du signifiant.

²⁶ Cf. (Couturat, 1901).

2. Le langage comme forme symbolique

A la lumière des travaux linguistiques accumulés au cours du dernier siècle, les outils dont Cassirer se sert pour mener à bien sa réflexion sur le langage comme forme symbolique paraissent bien datés : Cassirer travaille en effet essentiellement en ayant recours à l'étymologie (dans son livre de 1925 sur *Langage et Mythe*) et à la comparaison entre langues telle que la linguistique comparée des XVIII-XIXème siècles en a fixé le canon pour l'Indo-Européen. Il y a néanmoins des enseignements à tirer de ses analyses, si l'on parvient à distinguer entre l'information linguistique souvent dépassée qui est la sienne et le cadre théorique qu'il essaye de mettre en place. C'est ce cadre théorique que je vais commencer par décrire.

21. La capacité auto-constitutive du langage

Commençons par préciser ce que Cassirer entend par forme symbolique dans le cas du langage. En refusant une conception immédiatement conceptuelle de la signification, Cassirer est conduit à se poser la question du passage du conventionnel à l'arbitraire dans l'élaboration des systèmes des signifiants linguistiques. Pour lui, ce passage est rendu possible par un phénomène propre à la constitution de la signification : celle-ci évoque toujours plus qu'elle-même, dans un processus de constante relance qui provient de la capacité du langage à se prendre pour objet de thématization en modifiant, au niveau du signifiant, le rapport à ses propres marques. Aussi le langage ne vise-t-il pas la référence à un objet dont la signification existerait éternellement en soi mais constitue-t-il une signification en se modifiant lui-même, au moyen de cette capacité qu'il a de se prendre lui-même pour objet en modifiant les rapports entre ses signifiants :

« La puissance et la fécondité de ces signes médiats resteraient une énigme s'ils n'avaient leur racine profonde dans une démarche originaire de l'esprit, fondée dans l'essence de la conscience elle-même. Qu'une singularité sensible, comme par exemple le phonème dans sa réalité physiologique, puisse devenir le support d'une signification purement spirituelle, voilà qui n'est intelligible que si la fonction fondamentale du "signifier" est elle-même déjà présente et à l'œuvre avant la position du signe singulier, si bien que lors de cette position, elle est moins créée que simplement fixée, appliquée à un cas particulier. Puisque chaque contenu singulier de la conscience est pris dans un réseau de relations multiples grâce auquel se trouve impliqué, dans son être simple et dans son auto-présentation, le renvoi à d'autres contenus, et à d'autres encore, il peut et doit y avoir des formations de la conscience dans lesquelles cette forme pure du renvoi s'incarne en quelque sorte de façon sensible. D'où résulte sans transition la double nature spécifique de ces formations : à la fois leur appartenance au sensible et la liberté qu'elle implique à l'égard du sensible. » (Cassirer, 1923: 49).

C'est cette capacité d'auto-élaboration de son matériau signifiant qui permet de rendre compte du passage d'une "symbolique naturelle" à une "symbolique artificielle", conquête tardive dans le développement du langage bien qu'elle y soit implicitement contenue dès le départ.

22. Les modalités de la capacité auto-constitutive du langage

La capacité auto-constitutive du langage s'exprime à différents niveaux d'abstraction qui sont autant de modalités de cette capacité. C'est ce qui permet de comprendre comment les systèmes de signes ont évolué du conventionnel vers l'arbitraire :

« Dans chaque “signe” linguistique, dans chaque “image” mythique ou artistique apparaît un contenu spirituel qui, en lui-même, renvoie au-delà de tout sensible, mais qui est transporté dans une forme sensible, visible, audible ou tactile. Surgit un mode de construction autonome, une activité spécifique de la conscience qui se distingue de toute donnée de la sensation ou de la perception immédiate et qui utilise néanmoins cette donnée comme support, comme moyen d'expression. La symbolique “naturelle”, dont nous avons vu qu'elle était ancrée dans le caractère fondamental de la conscience elle-même, est conservée et utilisée d'un côté, alors que de l'autre elle est affinée et dépassée. Car, dans cette symbolique “naturelle”, c'était toujours une certaine partie intégrante de la conscience qui, prélevée du tout, gardait pourtant le pouvoir de représenter ce tout lui-même et en un certain sens de le reproduire. Le contenu déjà donné avait la possibilité de fournir une représentation non seulement de lui-même, mais aussi d'un contenu autre que lui-même, qui était pas immédiatement donné, et qui était ainsi représenté médiatement par le premier contenu. Or les signes symboliques que nous rencontrons dans le langage, le mythe et l'art ne “sont” pas d'abord pour acquérir ensuite, au-delà de cet être, une signification déterminée : tout leur être au contraire découle de la signification. Leur contenu spécifique se confond purement et simplement avec la fonction de signifier. » (Cassirer, 1923: 49)

Cassirer distingue trois étapes dans cette évolution qui va d'une “symbolique naturelle” à une “symbolique artificielle” : l'expression *mimique*, l'expression *analogique* et l'expression *symbolique*.

221. Les deux premières étapes : l'expression mimique et l'expression analogique

L'expression mimique et l'expression analogique sont « les formes primitives et mythiques de construction » propre à l'activité sémiotique, généralement tenues pour acquises par la logique qui prend comme point de départ ce qui est en fait un point d'arrivée, la troisième étape de l'expression symbolique, en laissant dans l'ombre les deux étapes précédentes dont nous héritons inconsciemment en apprenant une langue et la vision du monde qui en émane dans sa construction même, comme Cassirer le dit en reprenant le point de vue de Humboldt (Cassirer 1923: 250).

La symbolisation dans les deux premières étapes de l'activité sémiotique est affectée d'une “valeur” symbolique. Celle-ci provient de la *naturalité de la transposition en signe d'un geste* ((Cassirer 1923: 155). La *non-effectuation du geste* est à l'origine de l'ébauche du signe telle qu'elle apparaît dans l'expression mimique. Cassirer ne donne d'ailleurs pas d'explication à cette suspension du geste, qu'il faudrait sans doute rapporter au processus de ritualisation des activités qui parcourt toute l'évolution de l'espèce humaine²⁷. Il y a “naturalité” non pas par rapport à une *nature intrinsèque de l'objet* mais par rapport à l'*action de l'être humain* qui se trouve être différée. Ainsi, à partir d'une indétermination de la perception (dans laquelle aucune “nature” intrinsèque de l'objet n'est mimée), y a-t-il une schématisation

²⁷ Ce rapport à la ritualisation des gestes reste à penser. C'était sans doute le projet de A. M. Hocart dans (Hocart, 1954) que de le faire.

immédiate qui produit l'expression mimique. La symbolique est donc appelée "naturelle" par Cassirer, quand est utilisé un schème de construction qui permet un *transfert immédiat* à autre chose. Si l'on cherche un exemple linguistique de ce type de phénomènes, le plus parlant pour nous aujourd'hui est sans doute de renvoyer aux travaux de la grammaire cognitive contemporaine, en particulier ceux de L. Talmy²⁸, dans lesquels des schèmes perceptifs, au premier rang desquels la vision, sont convoqués pour rendre compte de processus grammaticaux.

L'expression mimique a ceci de particulier qu'elle instaure alors d'elle-même un ordre du temps qui permet l'anticipation :

«Le cri peut encore ressortir au domaine des simples interjections, mais il excède cette signification dès qu'il cesse de simplement extérioriser par réflexe une impression sensible immédiatement reçue et dès qu'il exprime une visée déterminée et consciente de la volonté. Car la conscience n'est plus alors sous le signe de la simple reproduction, mais sous le signe de l'anticipation : elle ne s'attarde plus dans le présent du donné mais empiète sur la représentation d'un à-venir.» (Cassirer, 1923: 255).

A partir du moment où se met en place un ordre du temps, on peut commencer à imaginer comment les marques linguistiques qui constituent le domaine du signifiant peuvent interagir les unes avec les autres pour enclencher un parcours et servir de balises à l'élaboration progressive du sens.

222. La troisième étape : l'expression symbolique

La troisième étape a pour objet l'expression au moyen de symboles arbitraires, rendant possible la construction de notions purement abstraites comme celles d'espace, de temps et de nombre. Mais toute abstraite qu'elle soit, les expressions que cette dernière étape rend possible n'en reposent pas moins sur la constitution d'un rapport spécifique au signifiant, comme le fait remarquer Cassirer sur l'exemple du projet d'une caractéristique universelle chez Leibniz :

«On n'est parvenu à définir de manière rigoureuse les concepts fondamentaux de la mécanique galiléenne que lorsque l'algorithme du calcul différentiel permit de déterminer le lieu de logicité universelle de ces concepts et qu'on eut créé pour eux un signe mathématique à validité universelle. Et, à partir de là, à partir des problèmes qui se rapportent à la découverte de l'analyse infinitésimale, Leibniz put aussitôt déterminer avec la plus grande rigueur le problème général qui est contenu dans la fonction de symbolisation, il put élever son projet de "caractéristique" universelle jusqu'à un degré de signification véritablement philosophique. La logique des choses, c'est-à-dire des contenus conceptuels fondamentaux et des relations fondamentales sur lesquels repose l'élaboration d'une science ne peut être séparée de la logique des signes. Car le signe n'est pas l'enveloppe qu'un pur hasard attribuerait à la pensée, mais son organe nécessaire et essentiel. Il ne sert pas seulement aux fins de communication d'un contenu de pensée qui serait donné une fois achevé ; il est un instrument au moyen duquel ce contenu prend forme en s'extériorisant et au moyen duquel seulement il acquiert la plénitude de son sens.» (Cassirer, 1923: 27).

²⁸ Cf. (Talmy, 1988) et (Talmy, 2000).

Il n'y a donc pas de primauté de l'expression symbolique abstraite sur les autres modes d'expression puisqu'il s'agit seulement d'une modalité particulière dans laquelle on retrouve la même capacité auto-constitutive propre au langage, unissant dans une forme spécifique un signifié abstrait et le type de signifiant approprié à l'expression de ce signifié. La création d'un nouveau signe mathématique chez Leibniz — en l'occurrence le signe de l'intégrale —, est donc le résultat de la mise en adéquation d'un rapport entre les signifiants et de l'expression d'un signifié spécifique, comme Leibniz lui-même l'a amplement commenté²⁹.

Les trois étapes mises au jour par Cassirer dans la capacité auto-constitutive du langage, expression mimique, analogique et symbolique, ne doivent donc pas être comprises comme des étapes temporelles, même si elles permettent de rendre compte d'une évolution à long terme des systèmes de signes : il s'agit plutôt de modalités d'une fonction que l'on serait tenté d'appeler aujourd'hui "cognitive" et que Cassirer ne cherche pas à naturaliser.

Maintenant que nous avons vu comment Cassirer interprétait la notion de forme symbolique dans le cas du langage, nous pouvons tenter de voir comment sa réflexion peut nourrir les débats contemporains sur la nature du symbolique.

3. L'intervention de la notion de forme symbolique dans les débats actuels sur l'origine du langage

Je voudrais focaliser mon attention sur les débats contemporains concernant la question de l'origine du langage pour voir dans quelle mesure la perspective de Cassirer permet de renouveler les arguments du débat, qu'un article récent de James R. Hurford résume avec prudence³⁰:

« Les langues humaines particulières évoluent d'une façon perceptible en deux générations, par un processus d'évolution culturelle. La faculté humaine de langage a mis des millions d'années pour évoluer jusqu'à son état actuel. Etant unique, on ne peut expliquer de façon convaincante son existence en termes d'adaptation comme c'est le cas, disons, pour l'œil des mammifères ; cependant, il paraît clair que le langage est le résultat d'une adaptation. Les êtres humains bénéficient clairement de la possession de langues complexes mais, de la même manière, les langues, considérées elles-mêmes comme des organismes, se développent au sein de l'environnement hospitalier des esprits humains et des communautés. Le scénario des débuts de l'évolution de l'aptitude humaine au langage implique de mettre en place un éventail de préadaptations sociales, psychologiques et physiologiques. Une fois que ces préconditions pour l'existence du langage furent mises en place, il est probable que les langues se développèrent

²⁹ Par exemple : « [...] l'instrument général de l'invention humaine réside dans des caractères appropriés, ce que montrent suffisamment les exemples de l'arithmétique, de l'algèbre et de la géométrie : l'esprit se trouve de ce fait dirigé par un fil quasi sensible pour qu'il ne se perde pas comme dans un labyrinthe. Dans la mesure où l'esprit ne peut pas embrasser de nombreuses choses d'un même mouvement, son imagination est épargnée quand les signes remplacent les choses : il est très important que la façon dont les signes sont constitués puissent permettre de référer adéquatement aux choses. Ma propre contribution au progrès des mathématiques est née d'un seul fait : avoir rendu meilleur l'usage des symboles représentant les quantités ». (Leibniz, 1863: 17).

³⁰ (Hurford, J. R. 1999: 190).

rapidement, s'épanouissant avant l'exode d'*Homo sapiens sapiens* hors d'Afrique mais peut-être n'atteignant la complexité totale des langues modernes qu'après l'expansion hors d'Afrique. »

De nombreux modèles de l'émergence du langage ont été proposés depuis dix ans. Ils s'articulent autour de trois grands pôles³¹ : le premier porte sur la possibilité d'une mémorisation interne du lexique, en envisageant le langage comme une vaste nomenclature³² ; le second, en mettant l'accent sur la co-évolution du langage et de la taille des sociétés de primates puis humaines, met l'accent sur le facteur social dans la possibilité de l'émergence du langage³³ ; le dernier, en insistant sur l'aspect intrinsèquement fictionnel du langage, met l'accent sur la construction progressive du médium abstrait qu'est le langage à partir des projections du corps propre spécifiques à l'espèce humaine³⁴.

31. Fidélité inadaptée au point de vue de Cassirer

On pourrait sans doute assez facilement montrer que les recherches de Cassirer peuvent s'intégrer dans le dernier scénario évoqué. Dans celui-ci en effet, la place accordée au fictionnel ainsi que les différentes étapes de la construction du langage proprement dit pourraient venir en droite ligne de Cassirer, qui n'aurait sans doute pas renié les phrases suivantes³⁵ :

« La mimesis est une aptitude représentationnelle non-verbale enracinée dans l'imagination cinématique, c'est-à-dire dans une aptitude à modéliser la totalité du corps, y compris les systèmes d'action volontaire, dans l'espace à trois dimensions. Cette aptitude sous-tend un certain nombre de capacités spécifiquement humaines telles que l'imitation, le geste iconique, le jeu imaginaire et la mise en représentation des aptitudes. Mon hypothèse est que c'est la mimésis qui, tôt dans l'évolution humaine, a conduit graduellement aux premières représentations intentionnelles et a posé les premiers jalons pour une évolution ultérieure du langage. »

Mais si l'on cherchait à revenir à la lettre de la pensée de Cassirer, il faudrait étudier aussi ses remarques concernant l'origine du langage et tenter de les justifier. Or son point de vue sur la question paraît fort daté aujourd'hui, comme en témoigne la citation qui suit :

« Tous les peuples de notre souche, du Gange jusqu'à l'Océan Atlantique, désignent par le même groupe phonétique "sta" la représentation de la position debout ; au groupe phonétique "plu", qui ne connaît que des variations inessentielles, s'associe dans toutes les langues la représentation de l'écoulement. Ceci ne peut être fortuit. Il est certain que la même représentation est restée associée à travers les millénaires aux mêmes sons parce que, dans l'esprit des peuples, un lien intérieur unissait les deux, c'est-à-dire parce qu'une tendance les poussait à exprimer telle représentation au moyen de ces sons. L'affirmation selon laquelle les mots les plus anciens présupposent une certaine relation entre le signe et la représentation désignée a souvent suscité le rire et la moquerie. Il est pourtant difficile d'expliquer sans cette hypothèse l'origine du langage. » (Cassirer 1923: 144).

³¹ Résumé repris de l'intervention de Y.-M. Visetti au séminaire "Modélisation de l'Émergence du Langage", février 2001.

³² Cf. (Bickerton 1991)

³³ Cf. (Dunbar 1996) ou (Dessales 2000).

³⁴ Cf. (Donald 1991).

³⁵ Donald M. (1991).

On peut opposer trois remarques à l'argument de Cassirer³⁶. Premièrement, outre qu'aux échelles temporelles auxquelles se placent aujourd'hui les linguistes³⁷, l'Indo-Européen apparaît comme une langue très jeune et qu'il paraît à cet égard dangereux de faire, à partir de lui, des conjectures sur l'origine du langage, on peut très bien concevoir que la stabilité historique et l'universalité d'un phénomène linguistique pour un groupe de langues donné — comme le “sta” auquel Cassirer fait allusion — s'explique pour des raisons ayant trait à l'*arbitraire* de la langue et non à sa motivation, comme celle que Cassirer invoque en la rapportant à une réalité non-linguistique, la « vision du monde » primitive propre à un groupe de peuples donné : c'est parce qu'il n'y a *aucune raison* qu'une relation arbitraire entre un « groupe phonétique » donné et une valeur sémantique particulière évolue qu'une telle relation a toutes les chances de perdurer telle quelle à travers le temps. Deuxièmement, compte tenu du fait que ce sont les formes les plus usitées qui se transforment le plus vite, les phénomènes sémantiques les plus stables seraient liés aux racines les plus mouvantes, ce qui pose évidemment problème. Troisièmement, l'argument de la stabilité de formes indo-européennes devrait avoir pour conséquence une convergence générale des langues indo-européennes vers des noyaux stables : or, il est au contraire avéré que ces langues tendent à se distinguer de plus en plus.

Il me paraît donc plus expédient de rompre avec la lettre de la pensée de Cassirer qui reste dépendante d'un certain état de la recherche en linguistique de son temps et de tenter d'en conserver l'esprit pour éviter de fossiliser sa pensée. Cela paraît être le meilleur moyen d'éviter d'en faire seulement une caution historique dans un domaine actuel de la recherche.

32. Infidélité constructive à Cassirer

Ce qui paraît en effet frappant dans les modèles contemporains de l'émergence du langage, c'est plutôt l'existence d'un certain nombre de présupposés épistémologiques peu élucidés, que la pensée de Cassirer peut contribuer à débusquer. Ces présupposés me paraissent être de deux ordres.

Premièrement, un *utilitarisme adaptatif* quant à la fonction du langage reposant lui-même sur deux présupposés : le langage est le résultat d'une *adaptation* ; cette adaptation représente un avantage sélectif *pour l'espèce*. On part de la remarque qu'en tant que produit de l'évolution qui s'est maintenu au sein des populations humaines au cours d'une période de temps dont on peut estimer qu'elle est fort longue³⁸, le

³⁶ Ces trois remarques ont été exposées par B. Victorri lors d'une intervention à mon séminaire “Symbole, symbolisme, activités symboliques”, ENS, février 2000 (<http://www.lattice.ens.fr/chercheurs/lassegue/seminaire.html>).

³⁷ Je pense en particulier aux recherches sur la langue mère telles qu'elles sont exposées dans (Ruhlen, M. 1994).

³⁸ Les opinions divergent évidemment à ce sujet. Je ne donnerai que les deux limites extrêmes : entre – 2 millions et – 1,8 millions d'années avec un Oldowayan de type *Homo Ergaster* au moment de sa sortie d'Afrique / entre – 120 000 ans (traces archéologiques en Australie) et - 60 000 ans avec *Homo sapiens sapiens*. On peut aussi, comme le fait J. Hurford, prendre comme points de repère trois grandes transitions, les deux premières philogénétique et la troisième culturelle : la transition d'*Homo habilis* à *Homo erectus* il y a 1,7 millions d'années ; la transition de l'*Homo sapiens* archaïque à l'*Homo sapiens sapiens* moderne entre 200 000 et 100 000 ans et enfin la transition culturelle du Paléolithique supérieur avec la révolution dans l'industrie lithique. Cf. (Hurford, J. R. 1999 : 188).

langage *doit avoir servi et continuer de servir à quelque chose*. Sur ce à quoi sert le langage, les opinions divergent, selon ce que l'on estime être la fonction la plus fondamentale du langage : transmettre de l'information, acquérir du statut social ou introduire la distinction de l'interdit et du permis en mettant en scène ce qu'il ne faut pas faire sans le faire réellement. Cet utilitarisme adaptatif exige que soit mise au jour la cause environnementale de ce qui a rendu le langage utile à la survie d'un individu. Cette cause environnementale doit être pensée comme ayant produit par contrecoup un avantage adaptatif décisif pour l'espèce puisque c'est elle qui a fait perdurer le phénomène du langage à travers le temps.

Deuxièmement, une *conception référentialiste* du langage qui a tendance à opposer radicalement deux modes de fonctionnement au sein du langage : le premier mode de fonctionnement repose sur une conception étroite du symbole conçu comme marque arbitraire et concerne *l'aptitude à la référence* à l'objet, conçu comme existant indépendamment de tout langage ; le second mode de fonctionnement repose au contraire sur une conception élargie du symbole et concerne une *propension non contrôlée au symbolisme* qui produit des objets n'ayant d'existence que dans le langage et sans contrepartie objective. Dans cette conception référentialiste, ce second mode de fonctionnement semble appartenir au langage en un sens dérivé et parasite par rapport au premier, dont la tâche serait de décrire adéquatement le monde qui s'est intégralement constitué sans langage.

En se servant de la problématique de la forme symbolique telle qu'elle a été définie par Cassirer, on peut essayer de remettre en question ces présupposés et montrer qu'ils ne jouent pas le rôle de fourches caudines sous lesquelles il faudrait nécessairement passer pour se confronter aux redoutables problèmes que pose la question de l'émergence du langage.

321. Critique de l'utilitarisme adaptatif

L'argument de *l'utilité adaptative du langage* doit être manié avec précaution, comme le faisait déjà remarquer J. Hurford, puisque l'on ne possède pas d'autres cas d'émergence du langage qui se seraient réalisés dans d'autres espèces. Pour clarifier ce point, reprenons à Pascal Picq l'exemple de la bipédie³⁹ : il y a d'autres espèces bipèdes que l'espèce humaine et c'est pourquoi une comparaison devient possible entre elles. On se rend compte, en observant les pourcentages de moments de bipédie chez les primates, que l'habitude de se tenir verticalement est une condition *nécessaire mais pas suffisante* pour la bipédie : la bipédie est réalisée à 99% chez l'homme, à 5-10 % chez le chimpanzé, à 15-20 % chez le Bonobo et à 30-40 % chez un proto-humain de type Lucy. Au vu de ces pourcentages, on comprend que la capacité à être bipède, qui est une aptation va, dans un contexte donné, devenir une adaptation, c'est-à-dire être sélectionnée au sens darwinien du terme. Dans le cas du langage, cette comparaison est impossible à faire puisqu'il n'y a aucun terme de comparaison disponible, l'espèce humaine étant la seule à posséder le

³⁹ Conférence prononcée à l'ENST le 1er février 2001 dans le cadre du groupe de travail "Modélisation de l'émergence du langage".

langage. La fonction “clairement adaptative” du langage n’est donc pas aussi claire que semble le dire J. Hurford, tout simplement parce que nous n’avons aucun moyen de la vérifier⁴⁰.

Vouloir absolument assigner une fonction adaptative à l’émergence du langage en se fondant sur le fait que le cadre néo-darwinien a fait ses preuves par ailleurs tend à occulter que l’idée même d’adaptation fait problème dans le cas du langage. Aussi une démarche directement utilitariste qui chercherait à déterminer la ou les causes environnementales à l’origine du langage pour chercher à en modéliser l’émergence ne semble pas seulement prématurée mais peut-être même inadaptée. De ce point de vue, la démarche transcendantale d’un Cassirer qui pose d’entrée de jeu l’irréductibilité de la visée de sens contenue dans le langage comme sa spécificité propre doit nous aider à combattre cette tendance utilitariste, même si l’on est tout prêt à reconnaître la pertinence d’un questionnement de type darwinien à propos du langage.

D’autre part, il n’est pas sûr qu’il soit facile de mesurer en quoi le langage représente un bénéfice en termes de survie de l’espèce. Deux points doivent être soulignés ici.

Premièrement, on peut admettre, dans le cas d’autres traits évolutifs que le langage, qu’il n’y a pas d’avantage directement collectif qui ne soit d’abord un avantage individuel⁴¹. Mais la difficulté que l’on rencontre dans le cas du langage est que ce dernier n’a d’existence qu’en tant qu’il est partagé par au moins deux individus, l’un qui émet et l’autre qui recueille ce qui a été dit ; on se trouve alors confronté au dilemme suivant : ou bien l’émergence du langage constitue un avantage d’emblée collectif (même si le collectif est réduit à deux individus) ou bien le langage ne peut être conçu comme une réponse à une pression de sélection.

Deuxièmement, si l’on justifie l’idée de bénéfice résultant de l’émergence du langage en supposant qu’elle est liée à une augmentation de la complexité dans les rapports sociaux dont on gratifie subrepticement les cultures modernes, on s’appuie sur deux présupposés : tout d’abord que le bénéfice en question tient à la complexification des rapports sociaux ; ensuite, que cette complexification (si elle est mesurable et avérée, ce qui reste à démontrer) est un progrès dans lequel on peut ranger le rôle croissant de la technique, l’avènement des Etats ou tout autre phénomène massif de la préhistoire et de l’histoire humaine. Mais ni l’un ni l’autre de ces présupposés ne vont de soi : si l’on peut accorder que l’émergence du langage est bien lié à la complexification, au moins quantitative, des rapports sociaux⁴², il paraît beaucoup plus difficile de considérer cette complexification comme un progrès en soi, sinon pour tenter de construire une justification idéologique de la situation présente, conçue comme but ultime.

⁴⁰ A moins de prêter cette capacité aux primates élevés en captivité en vue de leur faire apprendre le langage, ce que S. Savage-Rumbaugh est peut-être disposée à faire ; cf. (Savage-Rumbaugh S. & Shanker S. G., 1998).

⁴¹ On connaît l’argument de la sociobiologie qui justifie l’altruisme sur la base de l’égoïsme de l’individu : il consiste à dire que les membres d’un même groupe ont en commun le même stock génétique et qu’il n’y a donc pas d’altruisme véritable mais plutôt un égoïsme “bien compris”.

⁴² Cf. (Dunbar, 1996) sur la taille comparée des groupes de primates et des groupes humains.

Là encore, le parcours de Cassirer peut nous aider à nous méfier des rapprochements simplistes entre complexification et progrès. La distinction qu'il avait opérée entre "logique" et "grammaire" dans sa théorie de la culture conçue comme rapport systématique entre formes symboliques⁴³ lui avait permis de souligner que son projet d'une philosophie des formes symboliques ne visait pas la consitution d'une forme symbolique suprême, celle de la science et de son langage composé de signes arbitraires et dans laquelle les autres formes viendraient s'abolir, mais que les rapports des formes symboliques entre elles n'étaient pas structurés selon ce type de finalité. En accordant à l'émergence du langage un rôle générateur dans les évolutions ultérieures de l'humanité, on prend le risque de retomber dans un *finalisme* qui n'aurait plus rien à voir avec une démarche rationnelle.

Mais c'est surtout la *conception référentialiste du langage* que la notion de forme symbolique permet de remettre en question.

322. Critique de la conception référentialiste du langage

Pour clarifier mon propos, je vais partir d'un article de Philip G. Chase⁴⁴, qui me semble résumer très clairement ce qu'il faut entendre par conception référentialiste du langage. Celui-ci déclare :

« En tant que phénomène purement référentiel, les symboles représentent les choses qui existeraient de toute façon en l'absence de tout symbolisme. Ces référents peuvent être des objets naturels ou des phénomènes. Ils peuvent être des émotions ou des sensations. Ils peuvent aussi être des concepts ou des idées mais, dans ce cas, ils sont du type de ceux qui pourraient exister sans symbolisme. [...] Cependant, nous autres humains, nous construisons un répertoire stupéfiant de "choses" qui n'ont pas d'existence hors d'un contexte symbolique et qui dépendent du symbolisme dans leur existence même. [...] Ces "choses" symboliques envahissent tout l'environnement dans lequel nous vivons. Elles se présentent sous une variété infinie : êtres (dieux, esprits), rôles sociaux (présidents, filles d'honneur), objet (sceptres, signaux stop), concepts (péché, autorité), actes (baptiser, promettre), valeurs (vertueux, chic) etc. De plus, ces phénomènes symboliques ne se présentent pas de façon isolée mais sont intégrés dans des systèmes hiérarchisés de symboles. » (Chase, 1999: 35-36).

Pour Chase, il y a donc deux modes de fonctionnement symbolique à l'œuvre dans le langage, le premier de type référentiel, qui permet la communication à propos d'états du monde existant indépendamment de tout langage et le second de type imaginaire, qu'il appelle ailleurs dans l'article, « le symbolisme devenu fou »⁴⁵. Une fois cette distinction opérée, Chase se sent obligé d'opérer une projection imaginaire sur l'axe du temps et de demander à son lecteur de supposer :

« [...] que pendant le paléolithique il y eut un temps où la référence symbolique, à la fois dans la sémantique et dans la syntaxe, a joué un rôle important dans l'adaptation des hominidés mais où ce symbolisme ne remplissait pas un certain nombre des fonctions qu'il joue aujourd'hui dans nos existences. »⁴⁶.

⁴³ Cf. Supra, § 133.

⁴⁴ (Chase, 1999 : 34-49.)

⁴⁵ "Symbolism run wild", (Chase, 1999 : 37).

⁴⁶ (Chase, 1999 : 35).

C'est cette distinction entre référence symbolique et culture symbolique qui lui permet d'expliquer l'émergence du langage proprement dit, celui qui rend possible la référence :

« Parce que la référence symbolique rend possible une communication beaucoup plus efficace et complexe que celle qui serait possible en son absence, cette fonction pourrait expliquer à elle seule son apparition au cours de l'évolution. »

Faisant remarquer par ailleurs que les artefacts archéologiques relevant de la référence symbolique sont extrêmement rares et que ce n'est qu'à partir de l'apparition de l'agriculture que l'on trouve des artefacts relevant de la culture symbolique, Chase, pleinement cohérent avec lui-même, en conclut que l'archéologie n'est d'aucune aide pour résoudre le problème de la dualité des fonctions du langage et qu'il faut peut-être même supposer que le langage tel que nous le connaissons est le résultat non pas d'une évolution mais de deux, la première expliquant la fonction référentielle du langage et la seconde sa fonction imaginaire⁴⁷.

La reconstruction de Chase, toute cohérente qu'elle soit, est éminemment criticable sur deux points. Premièrement, il envisage comme une nature propre au langage ce qui est seulement l'une de ses fonctions, à savoir le fait qu'il permet, dans des contextes bien précis toujours renégociables, de faire référence à un objet du monde. La fonction référentielle du langage ne nous paraît pas première mais bien plutôt *terminale*, dépendant de protocoles culturels spécifiques et toujours éminemment locaux. A titre de comparaison, on pourrait dire qu'attribuer d'emblée au langage un pouvoir référentiel serait du même ordre que d'attribuer d'emblée à la matière ses propriétés quantiques en oubliant qu'elles n'apparaissent qu'à la suite de protocoles expérimentaux que la culture a mis des siècles à mettre en place et qui sont toujours susceptibles d'évoluer. Deuxièmement, Chase n'envisage jamais la possibilité d'une évolution interne aux systèmes de signes allant des signes iconiques aux signes arbitraires. Sur ces deux points, la démarche de Cassirer me paraît être d'un grand secours, précisément parce qu'en remettant en question le fétichisme de l'objet propre à la science, toujours disposée à croire que le monde continuerait à être ce qu'il est qu'il soit ou non linguistiquement décrit, il remet en question toute tentative visant à voir dans l'arbitraire du signe à la fois la nature profonde du langage et ce vers quoi doivent tendre toutes ses expressions rationnelles. Qu'il puisse y avoir à *la fois* symbolisme "référentiel" et symbolisme "culturel" et que ce soit dans ce cadre "impur" — symbolico-mythique aurait dit Cassirer — qu'il faille rendre compte des transformations ultérieures du langage vers des formes plus scientifiques, voilà, me semble-t-il, la contribution majeure de Cassirer aux problèmes complexes que pose aujourd'hui la question de l'émergence du langage.

La notion de forme symbolique telle qu'elle a été thématifiée par Cassirer ne résout donc pas les difficiles questions que se pose la communauté scientifique concernant l'émergence du langage mais sa compréhension invite seulement à la prudence épistémologique sur un certain nombre de

⁴⁷ (Chase, 1999 : 35).

notions capitales touchant la notion de langage et, plus largement, de monde symbolique. Les conclusions que l'on peut tirer de la démarche de Cassirer sont donc à la fois positives et négatives. Négatives : le langage n'est pas d'emblée l'instrument ultime de la référence ; il paraît donc peu probable que ce soit cette fonction qui ait d'abord émergé : aussi le langage ne s'intègre-t-il donc pas facilement dans le cadre de l'utilité adaptative chère au modèle néo-darwinien. Positives : d'un point de vue presque paradoxal, Cassirer parvient à tenir ensemble l'aspect irréductiblement mythico-religieux du langage et les procédures culturelles — scientifiques et philosophiques — visant à prendre de la distance par rapport à ce fond mythico-religieux. Il nous invite ainsi à élaborer une conception du langage et de son émergence qui prenne en compte le phénomène de l'accumulation culturelle au cours de l'évolution humaine sans verser dans un finalisme du progrès dont on sait qu'il n'a pas lieu d'être.

Jean Lassègue
Laboratoire LaTTICe-CNRS
Ecole Normale Supérieure
1, rue Maurice Arnoux
F-92120 Montrouge
Jean.Lassegue@ens.fr

Bibliographie

- Bednarik, R. G.** (1995). "Concept-mediated marking in the Lower Paleolithic." *Current Anthropology* 36: 605-634.
- Bickerton, D.** (1991). *Language and Species*. Chicago, University of Chicago Press.
- Braun H. J., Holzhey H. & Orth E. W. eds.** (1988). *Über E. Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, Francfort, Suhrkamp,.
- Byers, M.** (1994). "Symboling and the Middle-Upper Paleolithic transition: a theoretical and methodological critique." *Current Anthropology* 35: 369-400.
- Cadiot, P. & Visetti Y.-M.** (2001). *Pour une théorie des formes sémantiques. Motifs, profils, thèmes*. Paris, Presses Universitaires de France.
- Cassirer, E.**
- (1910). *Substance et Fonction ; éléments pour une théorie du concept*. Paris, Editions de Minuit.
 - (1922a). "Le concept de forme symbolique dans l'édification des sciences de l'esprit". *Trois essais sur le symbolique*. Œuvres VI, Paris, Le Cerf: 9-37.
 - (1922b). "La forme du concept dans la pensée mythique". *Trois essais sur le symbolique*. Œuvres VI, Paris, Le Cerf: 41-111.
 - (1923). *Philosophie des formes symboliques 1 ; le langage*. Paris, Editions de Minuit.
 - (1925a). *Philosophie des formes symboliques 2 ; la pensée mythique*. Paris, Editions de Minuit.
 - (1925b). *Langage et mythe ; à propos des noms de dieux*. Paris, Editions de Minuit.
 - (1929a). *Philosophie des formes symboliques 3 ; la phénoménologie de la connaissance*. Paris, Editions de Minuit.
 - (1929b). *Débat sur le kantisme et la philosophie*. Paris, Beauchesne.
 - (1996). *Philosophy of Symbolic Forms, The Metaphysics of Symbolic Forms*, John M. Krois t3rans., Yale, Yale University Press
- Cauvin, J.** (1997). *Naissance des divinités, naissance de l'agriculture ; La révolution des symboles au Néolithique*. Paris, Editions du CNRS.
- Chase P. G.** (1999). "Symbolism as reference and symbolism as culture", *The Evolution of Culture. An interdisciplinary View*. C. Knight, R. Dunbar and C. Power. New Brunswick, Rutgers University Press: 34-49.
- Couturat, L.** (1901). *La logique de Leibniz*. Paris, Felix Alcan.
- Deacon, T.** (1997). *The Symbolic Species*. New York, W. W. Norton.
- Descombes, V.** (1980). "L'équivoque du symbolique." *Confrontations* 3 (Printemps 1980) : 77-95.
- Dessales, J.-L.** (2000). *Aux origines du langage. Une histoire naturelle de la parole*. Paris, Hermès.
- Dilthey, W.** (1992). *Œuvres 1 Critique de la raison historique*. Paris, Le Cerf.

Donald M. (1991) *Origins of the Modern Mind: Three Stages in the Evolution of Culture and Cognition*, Cambridge, Mass.:Harvard University Press.

Dunbar, R.I. M. (1996) *Grooming, Gossip and the Evolution of Language*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press.

Ducros, A., Ducros J., et al., eds. (1998). *La culture est-elle naturelle ? Histoire, Epistémologie et Applications récentes du Concept de Culture*. Paris, Errance.

Hocart A. M., (1954). *Social Origins*, Londres, Watts & Co.

Hurford, J. R. (1999). "The Evolution of Language and Languages". *The Evolution of Culture. An interdisciplinary View*. Knight C., Dunbar R & Power C. eds. New Brunswick, Rutgers University Press.

Knight, C.

- (1991). *Blood Relations. Menstruation and the Origins of Culture*. New Haven, Yale University Press.

- (1999a). *The Evolution of Culture. An interdisciplinary View*. Knight C., Dunbar R & Power C. eds. New Brunswick, Rutgers University Press.

- (1999b). "Sex and language as pretend-play". *The Evolution of Culture. An interdisciplinary View*. Knight C., Dunbar R & Power C. eds. New Brunswick, Rutgers University Press: 228-247.

Knight, C., Dunbar R., et al. (1999). "An evolutionary approach to human culture". *The Evolution of Culture. An interdisciplinary View*. Knight C., Dunbar R & Power C. eds. New Brunswick, Rutgers University Press: 1-11.

Knight, C., Power C., et al. (1995). "The human symbolic revolution: a Darwinian account." Cambridge Archeological Journal 5(1): 75-114.

Lassègue, J.

- (1998). *Turing*. Paris, Belles Lettres.

- Séminaire "Symbole, symbolisme, activités symboliques", ENS, année 2000-2001 (<http://www.lattice.ens.fr/chercheurs/lassegue/seminaire.html>).

Leibniz "Inventorium Mathematicum", *Mathematische Schriften*, ed. Gerhardt, Olms Verlag, Hildesheim, 1863, Band VII: 17.

Lock, A. et Peters, C. R., (1996). *Handbook of Human Symbolic Evolution*, Oxford, Oxford University Press.

Petitot, J. (1985). *Morphogenèse du Sens*. Paris, Presses Universitaires de France.

Power, C. (1999). 'Beauty magic': the origins of art. *The Evolution of Culture. An interdisciplinary View*. Knight C., Dunbar R & Power C. eds. New Brunswick, Rutgers University Press.

Power, C. & Aiello L. C. (1997). "Female proto-symbolic strategies". *Women in Human Evolution*. L. D. Hager. London, Routledge: 153-171.

Revue du Mauss (1998). "Plus réel que le réel, le symbolique", n°12, 2è trimestre, Paris, La Découverte / Mauss.

Ruhlen, M. (1994). *On the Origin of Languages : Studies in Linguistic Taxonomy*. Stanford, Stanford University Press.

Rumelhart, D. & McClelland, J., eds. (1986), *Parallel Distributed Processing*, Cambridge, Mass., MIT Press.

Savage-Rumbaugh, S. & Shanker, S. G. (1998). *Apes, Language and the Human Mind*. Oxford, Oxford University Press.

Talmy, L.

- (1988). "Force Dynamics in Language and Thought" , Cognitive Science, 12: 49-100.

- (2000). *Towards a Cognitive Semantics*, 2 vol., Boston, MIT Press.

Tarot, C. (1999). *De Durkheim à Mauss, l'invention du symbolique ; sociologie et science des religions*. Paris, La Découverte/ Mauss.

Thom, R. (1980). *Modèles mathématiques de la morphogenèse*. Paris, Bourgois.

Victorri, B. & Fuchs C. (1996). *La polysémie; Construction dynamique du sens*. Paris, Hermès.

Vuillemin J., (1955). *Physique et métaphysique kantienne*. Paris, Presses Universitaires de France.

Watts, I. (1999). "The origin of symbolic culture". *The Evolution of Culture. An interdisciplinary View*. Knight C., Dunbar R & Power C. eds. New Brunswick, Rutgers University Press: 113-146.
