

ESSAI

QUELLE FONDATION SYMBOLIQUE POUR LA CULTURE ?¹

Joël GAUBERT

Lycée Georges Clemenceau, Nantes

INTRODUCTION

Si l'on entend par culture l'ensemble des institutions (économiques, sociales, politiques et symboliques) que les hommes se donnent dans leur histoire pour survivre, vivre ensemble et vivre aussi bien que possible, en régulant leurs instincts naturels et la violence qui en découle, comment ne pas s'interroger sur les rapports entre ces institutions objectives et les représentations subjectives des hommes qui en sont les instituteurs ?

Nous ferons, en effet, ici l'hypothèse centrale que la culture provient de et même repose sur le plus propre de la condition humaine : la symbolique, c'est-à-dire la faculté de l'esprit humain de se représenter le monde et soi-même par la médiation de signes et d'agir en conséquence, selon sa structure téléologique, et plus précisément l'hypothèse que l'exercice langagier notamment de cette fonction symbolique (ou encore sémiotique) est à l'origine et au fondement de la constitution et de la transmission de la culture, par la médiation de la séquence représentations-énonciations-actions-institutions.

La question est alors de savoir quels types de rapports structurent entre eux ces éléments (représentations-énonciations-actions-institutions) pour les constituer en phénomènes ou complexes culturels, ou « formes symboliques » [« formations de sens » ou encore « jeux de langage »], et donc de savoir selon quels régimes de symbolique l'homme s'arrache à l'immédiateté de son être-au-monde (à son « état de nature » ou à son « attitude naturelle », relevant de la présence vécue) pour entrer en présentation (réagit) et surtout en représentation (réfléchi et agi), pour instituer ainsi l'« état de culture ». En quoi consistent ces régimes de symbolique : quelles en sont les conditions de possibilité ontologiques, les modalités épistémologiques mais aussi les finalités (ou l'effectivité) pratiques ? Comment les distinguer s'il y en a plusieurs, mais aussi, et sans doute surtout, comment les articuler si l'on veut éviter que leur diversité ne mette à mal voire ne vienne à bout de l'unité du genre humain comme espèce à la fois naturelle et culturelle, puisque ce qui est en jeu ici, finalement, c'est la capacité mais aussi l'obligation des hommes de s'accomplir au mieux par la médiation des institutions qu'ils se donnent dans leur histoire tendue entre la nature et la liberté, ou encore entre leur inscription malheureuse dans la finitude et leur aspiration à une infinité heureuse ?

S'il apparaissait ici que l'humanisation de l'homme relève d'une symbolisation progressive de ses rapports au monde, à autrui et à soi-même, et que toute déshumanisation provient d'une désymbolisation régressive de la réalité humaine collective (ou décivilisation) et personnelle (ou démoralisation), cela ne nous conférerait-il pas la tâche d'une resymbolisation réflexive de l'existence humaine, notamment à l'école et jusque dans notre enseignement philosophique, si nous voulons bien combattre le retour actuel de la violence la plus barbare engendrée par le nihilisme contemporain (comme le signifie, dans notre titre, le « pour » la culture, pensée et pratiquée comme tâche infinie) ?

Pour faciliter et radicaliser à la fois notre recherche (et notre débat), je me et vous propose d'examiner ici trois grands régimes de symbolique dont la distinction et l'articulation me semblent susceptibles de rendre compte à la fois de la diversité et de l'unité des grands champs de l'expérience que l'homme fait du monde (naturel et culturel), comme d'autrui et de soi : le régime analytique instrumental/symptomatique/indiciel (en I), le régime herméneutique sentimental/signalétique/iconique (en II), et le régime critique moral/théorétique/purement symbolique (en III).

I – LA FONDATION SYMBOLIQUE ANALYTIQUE DE LA CULTURE

1 - *Qu'est-ce que la culture selon le logos analytique ?*

a - Le modèle analytique du logos : l'explication contre la spéculation (en rupture avec le modèle métaphysique)

La raison antique ou classique peut être dite objective et substantielle en ce qu'elle constitue un principe indissolublement ontologique, épistémologique et éthique, qui structure l'ordre même des choses (l'Être étant conçu comme totalité téléologiquement organisée) et caractérise la capacité de l'esprit humain de saisir l'Être adéquatement, de s'y ordonner selon la vérité et le bien, la « raison subjective » ne faisant qu'épouser alors la « raison objective » sur le mode de la méthode catégorico-déductive, d'un usage total du principe de raison s'effectuant alors comme spéculation.

¹ . Texte d'une conférence effectuée à l'I.U.F.M. de Nantes le 14 novembre 2005, dans le cadre de la formation continue des professeurs de philosophie (publié dans *L'Enseignement philosophique*, mars-avril 2006).

QUELLE FONDATION SYMBOLIQUE POUR LA CULTURE ?

La raison moderne, elle (analytique ici), peut être dite subjective et fonctionnelle, en ce qu'elle se trouve réduite à la faculté d'un sujet qui soumet à la question, à la méthode conçue comme usage régional et révisable d'un principe de raison réduit à la causalité matérielle et efficiente (selon l'explication donc, sur le modèle expérimental et mathématique de la science mathématique de la nature), un objet représenté comme une *res extensa* expurgée de toute finalité, norme, valeur ou sens, l'Être étant alors réduit à l'être factuel, empirique, selon le principe d'entendement. Cet avènement instaure un nouveau modèle de vérité, toujours conçue comme *adequatio rei et intellectus* (adéquation de la chose et de l'esprit) certes, mais désormais c'est l'intellect humain qui prétend s'ordonner l'Être, maîtriser théoriquement et pratiquement le monde conçu comme « représentation et volonté » selon une métaphysique de la subjectivité, ce qui inaugure les Temps modernes.

b - Cela entraîne tout particulièrement un changement des statuts ontologique, épistémologique et éthique du « cosmos culturel », du monde de la réalité humaine collective mais aussi individuelle, sociale et historique ainsi que psychologique, puisque celle-ci va désormais tâcher de prendre conscience de son ordre propre et de s'autonomiser radicalement à l'égard du reste de l'Être (les réalités divine et naturelle) par le biais de la fondation de sciences empiriques de la culture conçues comme une physique sociale (et même psychologique), selon le modèle analytique des sciences exactes de la nature. La sociologie devient ainsi la science emblématique dont l'objet (les « faits sociaux » : économiques, politiques et symboliques) doit être considéré comme une chose « objectivable » (idéalisable, mathématisable, explicable), selon une distanciation méthodique pratiquée en rupture avec un monde vécu désormais conçu comme « obstacle épistémologique ». En guise d'illustration, on peut se référer ici aux sciences économiques, sociales et politiques, mais aussi psychologiques, anglaises et françaises notamment, de Machiavel et Hobbes à Durkheim et Lévi-Strauss, jusqu'aux structuralisme et systémisme contemporains, pour les premières, et de Locke et Hume à Watson, Skinner et les sciences cognitives actuelles, pour les secondes. Ces sciences ravissent l'homme et le monde à la spéculation philosophique alors jugée vaine et illusoire, pour en faire l'objet d'une onto-anthropologie mécaniste ou naturaliste globale, au moins en droit alors qu'elle se montre essentiellement éclatée du fait de la spécialisation dispersive.

Mais quelle peut être la motivation (ou l'*intentio*) véritable de ce mode d'intelligibilité physicaliste ? N'est-elle pas de l'ordre de l'action plutôt que de la pensée, puisque celle-ci n'est plus conçue comme *theoria* pure, ordonnée à l'Être, mais théorie opératoire, ordonnant voire provoquant l'Être ?

2 - *Le projet mathématique de maîtrise de la culture : la production technique contre la contemplation théorique (ou encore la civilisation historique comme civilisation mécanique)*

Cet usage scientifique, analytique, de la raison n'est pas désintéressé ou pur, mais commandé par une instance quasi transcendante : un intérêt technique pour la puissance, relevant de la (première) « disposition de l'homme à l'animalité » (selon Kant) et qui précède et règle (comme un *a priori* et une finalité, matériels et objectifs ici) les complexes procéduraux de représentations, d'énonciations, d'actions et d'institutions en quoi consistent ces sciences et techniques de la culture elles-mêmes (comme de la nature), qui visent à mettre le monde à la disposition du sujet au moyen d'une raison devenue instrumentale. D'ailleurs, ces sciences s'auto-réfléchissent, ou plutôt s'auto-explicitent, comme constituant les vecteurs fondamentaux du projet émancipateur d'une raison qui pense oeuvrer à la survie, à la vie commune et à la vie bonne, par le biais de la réforme ou même de la révolution collective (économique, sociale, politique, symbolique), ou de la thérapie individuelle (comme les actuelles thérapies cognitivo-comportementales), pensées comme moments d'un art total fondé sur une *mathesis universalis* commandant tous les savoirs et savoir-faire. Selon cette conception de l'homme et du monde, l'homme est d'abord et avant tout un être fini, limité dans son existence biologique et donc conditionné voire déterminé par ses besoins et désirs, qui l'ouvrent au monde et à autrui, comme à soi-même, sur le mode donc d'un intérêt technique pour l'efficacité puisque, s'il est certes fini, l'homme est néanmoins doué de la faculté de produire ce qui est nécessaire à la reproduction de sa vie biologique : l'*homo biologicus* est donc d'abord *homo laborans* (puis *faber*), *homo economicus-technicus*. Mais c'est selon la même logique de la satisfaction nécessaire de son intérêt technique pour l'efficacité, ou encore la puissance, qu'il devient *homo sociologicus* et même *politicus*, puisque la production de la survie nécessite l'établissement d'institutions rendant possible le vivre-ensemble, mais aussi l'existence de valeurs, de croyances, de « symboles » venant légitimer une telle conception de l'homme comme de la nature et de la culture. Ainsi l'*homo symbolicus* ne constitue ici, finalement, que l'expression justificatrice d'un fondement véritable qui se trouve ailleurs : dans l'efficacité ou la puissance obtenue par la voie de l'analyse intellectuelle (d'ordre essentiellement scientifique) qui rend possible la transformation puis la production techniques méthodiques de la nature puis de la culture et donc du monde lui-même.

N'est-ce pas, en effet, une telle conception qui rend le mieux compte de la culturalité de l'homme, à la fois dans son essence anthropologique et dans son existence historique, déterminées et scandées par les grandes étapes du « progrès-des-sciences-et-des-techniques » ? C'est bien en tout cas cette anthropologie et même cette philosophie de l'histoire qui dominent depuis trois siècles, depuis la « révolution scientifique et technique » fondatrice des Temps modernes, inaugurée par Galilée et Descartes puis continuée par l'empirisme anglais, les Encyclopédistes français, l'utilitarisme et le pragmatisme américains (devenus monde dans le néo-libéralisme triomphant d'aujourd'hui), révolution elle-même devenue permanente et qui promet à l'homme la satisfaction de son besoin de survie, de son désir de vie commune et de sa volonté de vie bonne tout ensemble. Tel était bien en tout cas l'enthousiasme qui animait les pères fondateurs d'une telle conception de la culture des hommes (et de l'école notamment, entendue comme entreprise potentiellement polytechnique), qui pensaient ainsi remédier aux limites et pathologies (au mal donc) qui rongent la condition humaine : l'abondance économique devait entraîner l'égalité sociale, puis la liberté politique et enfin les lumières symboliques parmi les hommes.

Mais alors de quel type ou régime de symbolique relèvent la constitution et la transmission d'une culture ainsi conçue et pratiquée ?

3 - Le régime analytique (symptomatique-instrumental) de symbolicité et sa prétention à l'universalité

Puisque ce logos analytique est fondé sur la méthode mathématique, il semble bien relever d'une logique symbolique purement représentative, ou encore d'un régime de symbolicité sémantico-propositionnel (selon Popper) dont les éléments sont de l'ordre de concepts de l'entendement formel, voire d'idéalités de la raison pure, et la structure de l'ordre d'une syntaxe purement fonctionnelle ou relationnelle, ce monde conçu se constituant en rupture avec le monde vécu (ou « monde de la vie », selon Husserl) qui s'en trouve alors triplement disqualifié : ontologiquement, épistémologiquement et pratiquement, une telle rupture signifiant l'émancipation radicale de l'esprit humain à l'égard du monde mythico-magique qui l'attachait à la répétition du même de la nature hors de lui et en lui par le biais de la concrétude ou de la concrescence des signes expressifs et communicatifs des intuitions de la sensibilité (signes qu'on peut dire « naturels », avec Rousseau). Cependant, au moment même où une telle rupture semble être définitivement consommée, avec la fondation des Temps modernes donc, la dimension formaliste (mathématique) du logos analytique s'en trouve relativisée au profit de sa dimension physicaliste (la physique) puisque la science mathématique, jusque-là speculative, devient elle-même opératoire par le biais de l'inféodation de la volonté de connaissance scientifique à la volonté d'efficience technique visant à rendre l'homme « comme maître et possesseur de la nature » puis de la culture. Dès lors la mise en œuvre techno-scientifique par l'homme de sa disposition à l'habilité relève bien encore, de façon certes médiante et indirecte, de l'expression quasi mimétique, en tout cas « pathologiquement extorquée » (Kant), de ses besoins et désirs naturels qui aspirent à la satisfaction selon une logique symptomale (ou encore indicielle), les signifiants alors employés relevant encore de l'extériorisation expressive des signifiés et ne visant comme référents que des «  tats de choses » mondains (des « faits », naturels ou culturels) susceptibles d'être efficacement maîtrisés en vue de la consommation et donc de la conservation de soi.

La sémantique (le statut des signes) et la syntaxe (le style de grammaire) d'un tel logos ne relèvent donc pas de l'« arbitraire (redoublé) du signe » d'un formalisme purement symbolique car désintéressé en ce qu'il serait quasi métaphysique d'être mathématique (comme il le prétend lui-même et comme on le lui objecte souvent), mais relèvent bien plutôt de l'agir téléologique instrumental d'un entendement qui ne devient dominateur de l'autre qu'à force d'être motivé par un instinct de conservation de soi devenu sa passion dominante. La constitution et la transmission des représentations, énonciations, actions et institutions, ou l'advenir de l'homme à la culture et le devenir de cette même culture, relèvent donc d'un processus (d'un « procès ») de civilisation ou encore d'acculturation à la fois spontané et réglé, et de plus en plus réglé. L'humanité prétend alors devenir par là le sujet d'elle-même conçue comme espèce naturelle et culturelle s'auto-explicant et s'auto-produisant dans le monde et surtout face à un monde qu'elle pense désormais expliquer et produire lui aussi, en le maîtrisant théoriquement et pratiquement par le biais d'une logique mécanique totale s'accomplissant en devenir-monde socio-naturel. On pourrait expliciter ici la caractérisation linguistique d'un tel logos en référence à la théorie des actes de langage mais aussi à l'éthique de la discussion, en évoquant le registre langagier constatif/locutoire/technique, selon le rapport théorique et pratique Je/il.

Il n'est pas alors jusqu'à la philosophie elle-même (forme culturelle parmi les plus sublimes, avec l'art et la religion, sinon la science) qui ne s'en trouve affectée, en matière à la fois de recherche et d'enseignement. Si elle n'est pas purement et simplement répudiée comme « obstacle épistémologique », la philosophie s'en trouve, en effet, triplement « transformée » (comme on le dit depuis Apel). Elle l'est dans son objet d'abord, par le passage de l'onto-théologie (métaphysique)   l'onto-anthropologie et même anthropogonie (physique) telle que les sciences permettent de la concevoir et les techniques de la produire. La philosophie devient donc ici simple répétitrice de la rationalité scientifique et technique, soit comme conscience historique de leur constitution et évolution, soit comme conscience épistémologique (ou plutôt méthodologique et technologique) de leurs procédures, avec plus ou moins de retour instructif pour les sciences et les techniques elles-mêmes. La philosophie se voit aussi transformée dans sa démarche elle-même : elle devient, au moins tendanciellement, une hyper-analytique reproduisant en son sein les procédures méthodologiques et technologiques de la rationalité scientifique et technique, et donc observant et expliquant des « faits » naturels et culturels et s'intégrant comme moment organique dans l'auto-production de la civilisation mécanique. Ce à quoi semble bien se réduire désormais sa finalité, en tout cas selon sa conception et sa pratique anglo-saxonnes, aujourd'hui mondialement dominantes.

On ne peut que penser ici, par exemple, au premier « tournant linguistique » (amorcé par le formalisme de Frege et Russell et effectué par le *Cercle de Vienne* de Carnap et du premier Wittgenstein), qui oeuvre à l'établissement d'une caractéristique universelle d subjectivant le langage ordinaire et déconstruisant-détruisant le langage métaphysique, au profit d'une logistique symbolique destinée à constituer comme l'organon de la machine socio-naturelle. Le philosophe devient alors l'analyste froid du devenir-monde physicaliste. On pourrait ici se référer à Alain Badiou qui parle (dans *Manifeste pour la philosophie*) de « saturation » ou de surdétermination scientifique de la philosophie conçue et pratiquée comme théorie conceptuelle quasi empirique (ou même simple « enquête »), et non plus comme système id el spéculatif ou même réflexif. Ce que le discours de la réforme a lui-même intégré en voulant structurer l'enseignement de la philosophie en terminale selon un programme d'histoire des idées-faits (ou : toutes-faites), d'ordre scientifique et technique surtout, sur le mode d'une informatique positive sans problématique réflexive. Comment ne pas se rendre compte qu'il s'agit là d'une véritable « dissolution » (au sens de Husserl, *Krisis*, I) de la philosophie selon son idée socratique, son essence critique et sa tâche utopique s'ab mant dans sa « transformation » en hyper-analytique organique du fait accompli de la production techno-scientifique ? L'institution scolaire elle-même, par exemple, est alors administrée comme une « courroie de transmission » indicielle d'un « développement humain » fasciné par la puissance, quantitativement mesurée par les indices statistiques des organismes nationaux et internationaux, par le biais de la révolution inouïe des « nouvelles sciences et technologies de l'information et de la communication » appelant à une pédagogie indicielle par le biais du multi-écran.

On aura donc bien compris qu'il est temps de se poser la question de savoir si cette logique analytique elle-même, c' st-à-dire dans sa structure essentielle (sa symbolicité symptomale/indicielle) et non pas seulement dans sa conjoncture

existentielle, ne témoignerait pas d'une conception réductrice de la symbolique humaine et de la culture qu'elle commande en matière d'ontologie, comme d'épistémologie et d'éthique, manquant à la fois de vérité matérielle et de validité formelle. Peut-on, en effet, réduire ainsi l'Être en général, et l'être-homme en particulier, selon le seul matérialisme mécaniste et atomistique (ou holistique maintenant, selon le modèle systémiste) ? En particulier, qu'en est-il du statut ontologique du sujet de cette rationalité dans un monde supposé être dépourvu de toute finalité (le problème se posant alors de la cohérence interne d'une telle conception) ? Peut-on réduire le connaître à la seule analyse physicaliste mathématique qui invalide toute connaissance subjective sentimentale et réflexive (comme spéculative), notamment dans les sciences de l'homme ? Qu'est-ce que penser ? Serait-ce seulement calculer ? Enfin, dans le domaine pratique, est-il possible de déduire un quelconque choix des fins de la seule explication des faits, et ne faut-il pas prendre acte, lorsque cela a prétendu s'effectuer, du tragique renversement (ou même dévoilement) du projet émancipateur de la raison analytique en (comme) devenir-monde dominateur et destructeur ?

La fondation d'une idée et d'une tâche de la raison, comme de la symbolique et de la culture qui en dépend, qui soient plus complètes et cohérentes, plus différenciées et intégrées, ne s'avère-t-elle pas urgente ici eu égard à la crise de la philosophie comme de l'humanité contemporaines, due à la prétention à l'universalité de la ratio analytique et du régime de symbolique qui en est issu ? Mais où trouver les forces théoriques et pratiques susceptibles d'y oeuvrer ? La raison historique, qui a très tôt revendiqué son droit contre la prétention de la raison analytique à l'universalité (comme au XVIII^e siècle lors du combat de Vico contre Descartes), ne pourrait-elle pas nous être d'un grand secours dans une telle fondation ?

II – LA FONDATION SYMBOLIQUE HERMÉNEUTIQUE DE LA CULTURE

1 - Qu'est-ce que la culture selon le logos herméneutique ?

a - *Le modèle herméneutique du logos : la compréhension contre l'explication et la spéculation (ou encore la raison historique contre la raison analytique et métaphysique)*

Ce logos renvoie à une conception spiritualiste, finaliste et holiste (selon le modèle de la biologie organiciste), qui s'oppose à la conception matérialiste, mécaniste et atomistique (issue du modèle de la physique élémentaire), logos selon lequel l'Être est structuré comme un langage qui, selon le principe de l'universelle correspondance ou sympathie, témoigne de la vie universelle de l'esprit (tout étant alors signe d'un sens, marque d'une finalité à l'oeuvre), déchiffirable sur le mode du sentiment plutôt que de la raison, l'attitude esthétique, ordonnée aux « valeurs de sentiment », l'emportant sur et même combattant la raison méthodique, analytique comme spéculative. Un autre modèle de vérité apparaît donc, celle-ci étant pensée et vécue comme dévoilement sentimental, esthétique, de l'être du sens, ou du sens de l'Être déjà-là, à un homme qui est toujours déjà et demeure précompris dans la vie universelle. Ce modèle de la participation vitale s'oppose ainsi de front à celui de la distanciation méthodique, réputé illusoire et aliénant, à tel point que le principe de raison se trouve ici supplanté par le principe de sentiment, le rôle de l'imagination mythique, rhétorique et poétique devenant prépondérant dans la détermination de l'Être, du connaître et de l'agir.

b - Cela entraîne tout particulièrement un changement des statuts ontologique, épistémologique et éthique des sciences empiriques de la culture, qui vont se constituer essentiellement comme « sciences de l'esprit », selon un modèle historico-herméneutique en rupture avec le modèle empirico-analytique. L'objet considéré est alors non plus conçu comme chose mais pensé comme manifestation symbolique de la vie de l'esprit, dont l'expression de sens doit être saisie par une impression subjective, une compréhension qui restaure les droits du monde vécu aussi bien par l'objet étudié (qui est un autre sujet en fait) que par le sujet étudiant. Cette connaissance n'est elle-même considérée que comme le moment épistémologique d'une interaction beaucoup plus générale, vécue médiatement par le biais de symboles d'essence surtout langagière et qui fonctionne ici comme un quasi-transcendantal (dont « le dialogue que nous sommes », selon les termes de Gadamer dans *Vérité et méthode*, constitue comme l'idéal-type). Ce qui dans la logique analytique était conçu comme obstacle (épistémologique) à la connaissance est ici pensé comme condition de possibilité même de cette connaissance, selon la structure fondamentale du « cercle herméneutique » : « Pour croire il faut comprendre, mais pour comprendre il faut d'abord croire ». On peut se référer ici, en guise d'illustration, à l'école historique allemande, à l'histoire et la sociologie compréhensives, de Herder jusqu'à Dilthey, puis Gadamer et Habermas (pour ce qui est de l'esprit objectif), ainsi qu'à la linguistique du discours et à la psychanalyse, de Humboldt jusqu'à Freud, puis Habermas, Apel et Ricoeur (en ce qui concerne l'esprit subjectif). Ces sciences ravissent, à leur tour, l'homme (et le monde) à l'explication analytique tout comme à la spéculation métaphysique, pour en faire l'objet d'une onto-anthropologie finaliste culturaliste générale (au moins en droit, alors qu'elle aussi se montre le plus souvent éclatée de fait).

Mais là aussi, et sans doute plus directement encore que dans le modèle analytique puisque la connaissance n'est plus du tout conçue comme *theoria*, quels sont la motivation profonde et le modèle d'éthicité qui caractérisent et sans doute fondent ce modèle d'intelligibilité ?

2 - *La culture comme tradition réappropriée : la participation esthétique contre la production technique et la contemplation théorétique (ou encore la civilisation historique comme civilisation esthétique)*

L'instance quasi transcendantale cette fois-ci en cause est constituée par un intérêt pragmatique pour le sens partagé, issu de la (seconde) « disposition de l'homme à la socialité » (selon Kant), aspirant à un sens commun pensé comme condition de la survie, de la vie commune, bien entendu, mais aussi de la vie bonne. Les sciences et techniques herméneutiques de la culture s'auto-comprennent, en effet, comme étant essentiellement thérapeutiques : il s'agit de combattre le mal, interprété comme étant dû à une interruption dans le processus historique d'expression et de communication du sens, « la crise » de la culture étant alors pensée comme provenant de la mécompréhension et même du refoulement du sens par la raison instrumentale, qui produit ainsi la mécontente, la fragmentation, le non-sens. Ce combat vise à l'interruption de cette interruption du sens sur le modèle d'une anamnèse permettant la remémoration, la commémoration et, finalement, la

restauration du sens oublié, dans son être comme dans son droit. La science de l'esprit ainsi pensée et pratiquée constitue comme le moment « réflexif », si l'on peut dire ici, de la continue palinodésie du sens en quoi consiste la culture par le biais de la réinterprétation (qui suppose comme telle la répétition plus que la création) du sens constituant la vie collective et donc individuelle de l'esprit. On peut ici se référer à l'historisme allemand, disions-nous, qui revalorise le préjugé, l'autorité et la tradition, d'essence tout particulièrement langagière, esthétique et religieuse, ainsi qu'à la psychanalyse comme art de soigner et de guérir par la restitution du sens perdu de la saga individuelle et interpersonnelle de celui qui est malade de l'avoir au moins partiellement oublié.

Il s'agit donc ici d'une entreprise de revivification par resymbolisation de la réalité humaine, par une assumption de l'héritage symbolique langagier visant à réenchâter voire à resacraliser le monde culturel mais aussi naturel, contre l'arrasement-désenchantement produit par une rationalité instrumentale sûre d'elle-même et dominatrice. Cette oeuvre est celle d'une humanité qui s'auto-comprend et s'auto-épanouit comme espèce naturelle et culturelle, sans prétendre, bien entendu, constituer le sujet d'elle-même ni surtout du monde, puisque par son intermédiaire, et jusque dans ses créations les plus réfléchies, c'est la vie de l'esprit universel qui s'accomplit en tant qu'advenir de l'Univers-Dieu (comme dans l'ontothéogonie selon Schelling), ou encore en tant qu'histoire de l'Être (comme chez Heidegger).

N'est-ce pas, en effet, la formation de la faculté pragmatique de l'homme, par la transmission des savoir-être et des valeurs et croyances qui sont au fondement du vivre-ensemble, qui témoigne le mieux de sa culturalité, de son essence anthropologique comme de son existence historique, qui consiste essentiellement dans la transmission et la reprise des traditions ? C'est bien en tout cas d'une telle anthropologie et d'une telle philosophie de l'histoire que relève le romantisme, de façon exemplaire, qui représente l'idéal-type de l'herméneutique moderne et qui s'est constitué dans et par la critique de la conception intellectualiste que les Lumières se font du monde et de l'homme. Ainsi, ce ne sont plus l'explication scientifique et la production technique, selon la logique méthodique de l'entendement calculateur et fabricant, qui nous permettent d'accéder à la réalité la plus profonde des choses (humaines surtout), mais bien la compréhension et la participation langagières, esthétiques et mythico-religieuses, qui nous font découvrir que l'homme lui-même participe *du* monde (qu'il est *au* monde, *dans* le monde), qui est lui-même structuré comme un langage universel où « tout est sens et fait sens » selon une « universelle analogie » ou « correspondance » que seul peut apercevoir le sentiment esthétique ou religieux. C'est bien une telle compréhension de la culture (comme de la nature : pensons à la revendication écologiste contemporaine faisant écho au sentiment romantique de la nature) qui anime l'actuelle résurgence de la « demande de sens » d'un *homo socius-pragmaticus* qui semble bien redonner la primauté à la dimension symbolique sur la détermination économique de l'existence humaine, afin de remédier à la crise de la culture dont pâtit l'humanité contemporaine.

Mais de quel type ou régime de symbolicité relèvent alors la constitution et la transmission d'une culture ainsi pensée et pratiquée ?

3 - Le régime de symbolicité herméneutique (sentimental-signalétique) et sa prétention à l'universalité

La mise en œuvre de cette disposition pragmatique à l'humanité partagée est de l'ordre de la présentation analogique par l'homme de ses besoins et désirs qui aspirent à la satisfaction selon une logique signalétique ou encore iconique (et non plus symptomatique/indicielle), les signifiants relevant ici de la présentation communicative de signifiés qui sont alors des « valeurs » ou des «  tats de choses » mentaux valorisés en ce qu'ils témoignent d'une identité culturelle qui cherche à être partagée par le biais de la reconnaissance de soi par l'autre homme comme appartenant à l'humanité, voire à tel ou tel groupe humain. Si l'analogie ou la ressemblance ne sont plus tout à fait de l'ordre du mimétique ou de la similitude (comme dans le monde mythico-magique), le signe n'est pas, là non plus, arbitraire ou conventionnel, puisque la présentation et la communication iconiques proviennent de la présence vécue du soi et s'adresse en autrui à sa propre faculté désirante, les valeurs étant de l'ordre de l'expression centrifuge de ses propres préférences et croyances existentielles. On pourrait, ici encore, expliciter la caractérisation linguistique d'un tel logos en référence à la théorie des actes de langage ainsi qu'à l'éthique de la discussion, en évoquant le registre langagier performatif/illocutoire/dramaturgique, selon le rapport pragmatique Je/tu.

Non seulement le monde vécu se trouve ici réhabilité, du triple point de vue ontologique, épistémologique et pratique, mais encore le monde conçu du logos analytique s'y trouve lui-même renvoyé comme à sa propre présupposition inaperçue, puisque les concepts de l'entendement et même les idées de la raison sont renvoyés aux intuitions de la sensibilité (percepts et affects, images et métaphores) comme à ce qui les précède et les règle, les principes d'entendement et de raison n'étant eux-mêmes qu'une expression, la plus élaborée sans doute, du principe de sentiment qui structure les signifiants entre eux selon la loi de l'association des impressions (par ressemblance ou contiguité). La prétention à l'universalité et à la nécessité du logos analytique est donc renvoyée à la contingence d'un choix particulier parmi d'autres également possibles et légitimes, pour le moins, par un logos herméneutique qui s'arroge du même coup la prétention à l'universalité qui fonde la culture comme civilisation esthétique, par le biais essentiellement des formes symboliques langagières et artistiques voire, tout simplement, mythico-religieuses (comme en témoigne l'actuel retour du sacré dans sa prétention fondatrice théologico-éthique et même théologico-politique).

Mais, là encore, que devient la philosophie, à la fois dans sa recherche et dans son enseignement ? Si elle n'est pas purement et simplement répudiée, en compagnie des sciences et techniques analytiques, comme fille du principe de raison faisant obstacle à « la vie », au seul bénéfice des formes culturelles issues du principe de sentiment (comme le mythe, la religion, l'art, ou le langage ordinaire), la philosophie ne devient-elle pas dans les faits (même si elle proteste du contraire en droit) la simple servante de la « rationalité » ou plutôt de la sentimentalité esthético-langag re, ou même mythico-religieuse ? En effet, elle se trouve ici, encore une fois, triplement « transformée ». Elle l'est d'abord dans son objet : l'ontanthropogonie plus ou moins rationnelle-sentimentale s'ordonnant assez souvent, et de plus en plus me semble-t-il, à une onto-anthro-théogonie (comme l'analyse, par exemple, Dominique Janicaud dans *Le tournant théologique de la*

phénoménologie française, pour ne pas évoquer ici l'herméneutique allemande), la philosophie tend à devenir la simple répétitrice de la sentimentalité historico-herméneutique, comme conscience historique du mythe, de l'art, de la religion et du langage, ou des sciences qui en traitent en les explicitant-comprenant selon leurs « intentions » propres en guise de conscience épistémologique et éthique, avec un retour plus ou moins éducatif pour eux de cet accompagnement interprétatif [Comment ne pas penser, ici encore, au discours et à la pratique de la réforme du programme de philosophie en terminale relativement aux « questions à ancrage contemporain » qu'on a voulu y introduire en accompagnement civiliste du devenir-monde de la démocratie libérale, comme dans la demande et même l'imposition maintenant, dans les séries technologiques, de « l'enseignement du fait religieux » à l'école ?]. La philosophie se voit aussi réduite dans sa démarche même : elle devient ici une hyper-herméneutique « accueillant en son sein » pour les imiter-répéter, là encore, soit les procédures scientifiques et technologiques plus ou moins rationnelles-sentimentales des sciences et techniques historico-herméneutiques de la culture, soit même les démarches de l'esprit qui sont à l'oeuvre dans leurs objets privilégiés (le mythe, l'art, la religion, le langage ordinaire). Enfin, la finalité de la philosophie en ressort elle-même transformée puisqu'il ne s'agit plus ici que d'observer-commenter les faits ou plutôt le fait du sens culturel, pour s'intégrer, là encore, comme moment organique dans l'auto-épanouissement de la civilisation esthétique. On peut penser ici, sur le plan polémique, à la figure du philosophe comme commentateur chaud du devenir-monde esthétique, et, sur un plan plus théorique, au deuxième « tournant linguistique », herméutico-pragmatique et non plus logico-mathématique (comme chez Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Ricœur mais aussi Austin et Searle), en tant que philosophie du langage ordinaire pensé comme précompréhendant toujours déjà une humanité irréductiblement vouée à la finitude historique, à la temporalité donc. En nous référant à nouveau à Badiou, nous pourrions parler ici de la « saturation » poétique de la philosophie, pensée et pratiquée comme l'un des beaux-arts, langage poétique, fragment esthétique, aphorisme métaphorique, à l'encontre de la philosophie scientifique conceptuelle et spéculative idéelle, conçue comme théorie ou système surtout. Il n'est pas jusqu'à l'institution scolaire elle-même qui ne soit exhortée à se convertir en « communauté éducative » constituant essentiellement un « lieu de vie » pédagogique de type présentatif-analogique, l'école étant alors pensée et pratiquée comme un sous-ensemble démocratique multiculturel pouvant et devant œuvrer à la refondation du lien social et politique, et même de la loi de la cité globale.

Ne s'agit-il pas, là encore (mais de façon opposée et complémentaire à la fois de la précédente), d'une véritable réduction-dissolution de la philosophie (comme de l'école) dans une hyper-herméneutique organique accompagnant-justifiant le devenir-monde de la civilisation esthétique, qui pourrait bien n'être que le supplément d'âme de la civilisation mécanique, comme le signifie Apel lorsqu'il fait remarquer que « la philosophie néopragmatiste du *common sense* (...) s'oppose à ceux qui veulent améliorer le monde » (dans *Penser avec Habermas contre Habermas*, pp. 41-42) ?

Ne serait-il donc pas temps, et même urgent, là encore, de se poser la question de savoir si cette logique culturelle herméneutique (signalétique/iconique) ne conduit pas, elle aussi, à une réduction illégitime de l'Être, du connaître et de l'agir ? Peut-on, en effet, penser à nouveau l'Être et l'être de l'homme selon le modèle d'un spiritualisme finaliste holistique sans revenir aux représentations purement et simplement mythico-religieuses de l'univers, sous forme hylozoïste ou théiste, c'est-à-dire d'un réalisme des fins méconnaissant aussi bien l'inscription mécanique de l'homme que sa propre téléologie morale ? Peut-on, aussi, réduire la connaissance à la compréhension sentimentale ou même à l'interprétation plus ou moins rationnelle d'un sens déjà-là pour l'essentiel ? Comment fonder l'objectivité indissociable de tout projet de connaissance si l'expérience d'appartenance historique est telle qu'elle rend impossible ou invalide toute distanciation méthodique quelque peu critique, et donc réduit les normes universelles et nécessaires de la vérité et du bien à de simples faits ou même valeurs historiques particuliers et contingents (comme en témoigne l'incapacité foncière, principielle, des philosophies herméneutiques qui radicalisent le comprendre épistémologique en comprendre ontologique à fonder quelque démarche scientifique que ce soit, démarche qu'elles sont bien plutôt promptes à déconstruire-détruire) ? Qu'est-ce que penser ? Serait-ce seulement sentir, se remémorer, imaginer ? Enfin, la seule *pensée* historico-herméneutique peut-elle prétendre déterminer le bien ? Peut-on, là encore, tirer le choix des fins d'une simple considération de l'être du sens déjà-là ou même à venir, par lui-même ou par la vertu d'une quelconque transcendance ? L'histoire ne nous apprend-elle pas que la proclamation de la primauté du sens sentimental de la vie sur son sens rationnel concourt à intégrer les hommes dans leur monde vécu, les rendant ainsi plus ou moins serfs d'une tradition ontologisée, substantialisée, et donc sourds et aveugles à tout appel à l'émancipation : n'y aurait-il pas aussi un devenir-monde aliénant du « logos » herméneutique, comme Apel (encore) y attire notre attention en se demandant (dans *L'éthique à l'âge de la science*, pp. 76-77) si, sous couvert de combattre « la cécité aux valeurs » administrée par le positivisme, le logos herméneutique esthétisant de l'historisme allemand n'aurait pas conduit à « une paralysie du jugement moral et de l'engagement politico-moral de l'élite intellectuelle allemande », contribuant ainsi à l'horreur éthique et politique que l'on sait et qui ne serait donc peut-être pas le fait univoque d'une raison idéo-logique déchaînée (comme le prétend Arendt, entre beaucoup d'autres) ?

Mais existe-t-il une autre conception de la culture, de sa constitution et de sa transmission, ainsi que de leur crise, et qui nous permettrait de mieux les examiner et d'en mieux juger pour mieux agir, si possible ? Si oui, où trouver encore quelque ressource théorique et pratique pour reconstruire une symbolique culturelle plus complète et cohérente et, avec elle, la raison, la philosophie et l'humanité qui tâchent de s'y ordonner ?

III – LA REFONDATION SYMBOLIQUE CRITIQUE « POUR » LA CULTURE

1 - Qu'est-ce que la culture selon le logos critique ?

a - *Le modèle critique du logos : la résolution de l'antinomie explication-compréhension par la réflexion s'aidant d'une spéculation dédogmatisée (en référence à l'Idée de système comme reste épistémologique de la déconstruction criticiste de la métaphysique, qui diffère de ses destructions analytique et herméneutique)*

Une remarque tout d'abord : je n'ai pas l'intention, et encore moins la prétention ici (ni même ailleurs !), de

reconstruire la critique kantienne de la raison, à laquelle j'essaie de me référer comme à un modèle à féconder, de façon réfléchissante donc, et non comme à une doctrine à répéter de façon déterminante. J'en retiens, formellement, le principe de la résolution des antinomies, qui signifie que les modes de rationalité évoqués ici font bien système et ne s'abîment pas dans leur pure conflictualité, ni ne s'annulent dans la simple indifférence. Pour ce qui est du contenu, je fais mien le nouveau modèle épistémologique et ontologique (mais aussi éthique, bien entendu) que propose le criticisme et qui me semble propre à intégrer le principe herméneutique du sentiment (fondant la logique de la réceptivité esthétique ou existentielle de l'esprit sentant) et le principe analytique de l'entendement (fondant la logique de l'activité catégoriale de l'esprit connaissant), en les subsumant sous le principe critique de la raison ou du jugement, qui fonde la logique de l'activité idéale de l'esprit pensant (et idéale de l'esprit agissant). Les deux premiers niveaux se trouvent alors reconnus dans leurs droits respectifs à la fois opposés et complémentaires, mais tous les deux dédogmatisés, désontologisés, désubstantialisés, ou encore méthodologisés ou symbolisés par leur inscription sous des Idées de la raison conçues comme des horizons régulateurs (et non plus des principes constitutifs, comme dans l'ex-métaphysique, mais en référence au reste ontologique de la métaphysique relativement à la finalité).

b - Dès lors, pour tâcher de dépasser les limites voire de remédier aux pathologies respectives et conjointes des deux modes de fondation analytique et herméneutique, ne faut-il pas rappeler les sciences de l'homme (mais aussi de la nature) à « l'expérience de la réflexion et de l'autoréflexion » (comme Habermas le fait, en référence à Husserl notamment), en réhabilitant le point de vue du cogito puisque l'homme n'est pas seulement un être fini précompris dans une nature et une culture dont il subirait totalement et passivement le mécanisme et/ou le finalisme, mais aussi et surtout un être doué d'une subjectivité aspirant consciemment et volontairement à l'infinitude et dont l'exercice personnel et interpersonnel est susceptible de lui permettre de s'écarter voire de s'arracher de ses attachements en les thématissant, problématisant, examinant et jugeant, notamment par la réappropriation réfléchie des résultats des sciences positives, pour mieux se connaître et s'accomplir lui-même comme sujet éclairé et émancipé en une référence régulatrice (utopique, contrefactuelle) aux Idées normatives du vrai et du bien ?

Ne convient-il pas alors d'œuvrer, tout particulièrement, à une refondation idéo-critique des sciences de l'homme qui accorde toute sa place à la réflexion non seulement dans une nouvelle synthèse épistémologique (qui résoudrait l'antinomie formée par l'explication et la compréhension) mais aussi dans une nouvelle synthèse pratique (qui résoudrait l'antinomie formée par la production et la participation), ce qui suppose aussi sans doute une nouvelle synthèse cosmologique qui réarticulerait la matière, la vie et l'esprit, en tâchant de résoudre l'antinomie du mécanisme et du finalisme et d'échapper ainsi aussi bien au monisme qu'au dualisme des sciences ? Cela semble bien nécessiter, enfin, l'inscription des sciences empiriques de l'homme (comme de la nature) dans une onto-anthropologie anthropologique, proprement philosophique car réflexive, qui tâcherait de faire la synthèse, différenciée et hiérarchisée, de toutes les manières d'être, de connaître et d'agir dont l'homme est capable mais aussi auxquelles il est obligé pour continuer de s'inscrire dans le double projet de la sagesse personnelle et de la justice collective.

Il semble donc bien que, là plus que jamais, ce modèle d'intelligibilité soit fondé sur une motivation éthique, puisque si l'homme se pense comme objet c'est en tant que sujet qui vise à s'accomplir selon un projet : quel est donc l'intérêt de la raison ici en jeu ?

2 - La culture comme création pratique (politique, juridique et éthique, mais pédagogique aussi) collective et individuelle : la solution criticiste de l'antinomie production-participation par une création s'aidant d'une contemplation théorique dédogmatisée (en référence à l'Idée de liberté comme reste éthique de la déconstruction criticiste de la métaphysique), ou encore la refondation de la civilisation historique comme culture pratique

Le cadre transcendantal (relevant d'un *a priori* et d'une finalité formels et subjectifs ici, et non plus matériels et objectifs), non seulement des sciences de la culture critico-réflexives, mais aussi de l'onto-anthropologie philosophique dans laquelle elles s'intègrent toutes selon leurs genres différents mais complémentaires, est constitué par l'intérêt théorique pour la vérité, lui-même ordonné à l'intérêt pratique pour la liberté ou l'émancipation, en référence à l'horizon de sens que représente « l'idéal de la communication sans entrave et sans borne » (Habermas) ou encore « la communauté instituée des consciences » (Hegel). C'est cet intérêt conjoint pour l'autonomie et l'auto-réflexion, relevant de la (troisième) « disposition de l'homme à la personnalité » (Kant), qui permet d'examiner et de juger les formes de vie, de pensée et d'action, éventuellement aliénantes car fausses et réifiées en systèmes faisant violence matérielle et morale aux hommes qui les subissent, et que les sciences de la culture empirico-analytiques et historico-herméneutiques ne font qu'expliquer ou commenter, et finalement entretenir en les répétant, alors qu'il s'agit d'en libérer les hommes en restaurant la question du *quid juris* qui ouvre la dimension utopique du futur, à l'encontre du présentisme de l'analytique et du passéisme de l'herméneutique. Un tel modèle inscrit la production technique et la participation esthétique dans une onto-anthropologie anthropologique selon laquelle l'humanité, en tant que sujet proprement transcendantal ici, tâche de se pratiquer, de se créer elle-même indéfiniment par l'assomption-dépassement de sa propre finitude comme espèce naturelle et culturelle, en référence à l'Idée d'autonomie, d'ordre à la fois historique/collectif et éthique/personnel, et qui l'ouvre à l'infinitude d'une société civile administrant le droit de façon universelle et du Règne des fins.

N'est-ce pas, en effet, la formation de la faculté -disposition et aspiration- « théorique » (théorique et éthique) qui témoigne du plus propre de l'homme, comme *homo symbolicus-theoreticus* donc, à la fois dans son essence anthropologique et son existence historique, en le faisant tendre vers la vie bonne, c'est-à-dire heureuse car libre et véridique ? C'est en tout cas une telle anthropologie et une telle philosophie de l'histoire qui s'ouvrent avec les Grecs (qui mettent la *theoria* intellectuelle et morale au-dessus de la *poiesis* économique et même de la *praxis* politique) et que les Lumières « reprendront » pour à la fois s'en instruire et la féconder avec enthousiasme, en faisant de la souveraineté politique

collective (avec Rousseau) et de l'autonomie morale personnelle (avec Kant) les fins conjointes suprêmes de la raison, dont les Grecs ont fondé le projet éclairant et émancipateur en la dégageant de l'emprise du mythe. En ce sens, être cultivé pour l'homme (singulier, particulier et générique) consiste moins à témoigner de son inscription dans la finitude en exprimant et communiquant son attachement à des façons collectives de produire et consommer comme de participer et partager, qu'à mettre en œuvre son aspiration à l'infinitude en s'arrachant de ses conditionnements biologique et sociologique (et autres) pour en thématiser, problématiser, examiner et juger la particularité et la contingence en référence aux Idées normatives universelles et nécessaires du Vrai, du Bien et du Beau. La culture trouve, ou retrouve donc ainsi son sens originaire et fondamental (grec essentiellement) de travail de soi sur soi, et même contre soi, collectivement certes, en vue de la justice, mais aussi, et finalement surtout, personnellement en vue de la sagesse, maîtrise politique et éthique de soi qui a vocation à dépasser en l'intégrant et l'accomplissant, et donc en se la subordonnant, la maîtrise technique et pragmatique de l'homme sur le monde naturel et culturel. Il semble bien que nous touchions à l'essentiel en passant ici du sens ethnico-sociologique de la notion de culture (dominant les conceptions analytique et herméneutique) à son acception éthico-politique la plus classique, en référence aux formes symboliques proprement pratiques (politique, droit, morale) cette fois.

Quel est alors le type ou le régime de symbolicité qui correspond à une telle conception et pratique de la culture et de sa transmission ?

3 - Le régime de symbolicité critique th or thique-id el/idéal et sa (légitime) prétention à l'universalité (sinon à l'exclusivité)

La mise en œuvre de cette disposition de l'homme à la personnalité réfléchie relève de la représentation significative (et non plus de la présence expressive et de la présentation communicative) par l'homme des objets id els mais aussi idéaux de ses aspirations (théoriques) et de ses volontés (pratiques) qui tendent à la réalisation ou l'effectuation selon une logique purement symbolique (et non plus symptomale ou signalétique). C'est alors que le signe est arbitraire et conventionnel (ou abstrait) et non plus consensuel ou congruent (ou concret), en ce que le signifié (la pensée) et le signifiant (le mot ou le discours) ne sont plus attachés au r f rent (qui est ici un état futur du monde et de l'homme, jugé possible et désirable, voire obligatoire) mais le désignent comme Idée et Idéal de la raison, constituant ainsi une référence critique à l'égard des  tats de choses mondains (les faits) et mentaux (les valeurs). C'est alors que la constitution et la transmission de la culture, ou l'acculturation, relèvent d'une institution réglée par un sujet, un soi personnel ou collectif, qui entretient un rapport réflexif avec le monde et les autres et un rapport auto-réflexif avec lui-même, la coupure sémiotique ou encore l'abstraction du signe distinguant radicalement la transmission humaine (de l'ordre de l'historicité) de la communication animale (de l'ordre de la biologicit  et, éventuellement, de la socialité). On pourrait, là encore et enfin, préciser la caractérisation linguistique de ce régime de symbolicité en demandant à la théorie des actes de langage, et même à l'éthique de la discussion, de faire un peu plus droit au registre langagier réflexif/reconstructif/th or thique (fondé sur le rapport Je/je/nous), plutôt que de méconnaître voire de dissoudre le régime normatif dans les registres constatif et même, maintenant, performatif, ou encore de dissoudre le monde réfléchi (des Idées) dans le monde conçu (des concepts) et même dans le monde vécu (des intuitions), et donc de dissoudre la pratique dans le technique et maintenant le pragmatique.

Les prétentions mutuelles à l'universalité (et surtout à la supériorité, voire l'exclusivité) des logos analytique et herméneutique s'en trouvent donc déboutées dans leur ambition de constituer objectivement l'existence et la connaissance culturelles puisqu'elles sont alors respectivement renvoyées à un positivisme naturaliste et un historicisme culturaliste qui tous deux font de la culture « une seconde nature » en réduisant les Idées normatives du vrai et du bien (comme du beau)   des faits et des valeurs contingents et particuliers, selon des options (orientations, motivations ou encore intentions) normatives qui leur échappent comme telles par manque d'autoréflexion principielle et leur sont alors autant de présupposés de fait, au sens de simples préjugés empiriques, que le logos critique a vocation à thématiser, problématiser, examiner et juger, pour reconnaître un droit effectif, certes, mais limité aux logos analytique et herméneutique, ce qui constitue ce même logos critique comme étant leur propre présupposition de droit, pour ce qui est de leur fondement axiologique sinon de leur origine chronologique, comme l'indique Apel (toujours)   propos du macro-exemple historique précité ici : « Cet exemple montre clairement que l'herméneutique doit toujours déjà présupposer le fondement *normatif* d'une compréhension qui procède à des évaluations éthiques » (*Id.*, p. 77). C'est alors que l'objectivité de la connaissance, de l'agir et donc de l'existence culturels se trouve triplement fondée, épistémologiquement, pratiquement et ontologiquement, sur une intersubjectivité et une intrasubjectivit  critiques et autocritiques qui tâchent de faire droit, de façon diversifiée mais aussi unifiée car hiérarchisée, à toutes les formes symboliques (mythe, religion, langue, art, technique, science, politique, droit, morale et philosophie elle-même), en tâchant de subsumer ce qui est « pathologiquement extorqué », en chacune et en toutes, sous ce qui peut et doit être intellectuellement représenté et moralement respecté et pratiqué.

N'est-ce pas dans le cadre d'une telle conception et pratique de la culture que la philosophie (dans sa recherche et son enseignement) peut espérer recouvrer toute sa dimension critique et rectrice, selon une compréhension et une extension enrichies par l'émergence et le développement des nouveaux types de rationalité lorsque leurs rapports sont correctement pensés et pratiqués ? La réflexion doit, en effet, pouvoir s'y exercer de façon radicale, c'est-à-dire toujours être à même de thématiser et d'examiner ce qui pourrait prétendre s'y réifier ou absolutiser, ce qui signifie essentiellement ici qu'il faut tâcher de ne pas s'en tenir naïvement à un niveau donné de l'exercice de la pensée ou du langage qui ne s'autor fl chirait pas dans ses présupposés ontologiques, épistémologiques et éthiques, et donc ne manquerait pas, peu ou prou, de prétendre à l'universalité alors qu'il ne serait que particulier. C'est ainsi que l'intuition sensible ou la compréhension sentimentale simplement reprises par un usage du langage ordinaire plus ou moins élaboré et métaphorique, mais aussi l'explication scientifique plus ou moins démarquée par une langue philosophique pensant devoir la prendre pour modèle, et même l'intuition intellectuelle à laquelle prétend parvenir la spéculation philosophique par la seule vertu d'une langue pure à force de technicité m taphysicienne -que ces façons de parler et de penser soient pratiqu es de manière exclusive ou toutes

ensemble- ne pourraient en fin de compte que fonctionner selon l'argument d'une autorité sentimentale ou rationnelle, physique ou métaphysique, ordonnées qu'elles se trouveraient être alors au seul *quid facti* selon l'évidence déclarée apodictique de faits ou de valeurs sensibles, et même d'Idées intelligibles, dans l'oubli de l'idéalité critique et utopique de ces Idées, qui ne sont pas des entités statiques substantielles mais constituent des structures problématiques procédurales. Si ces modes d'intelligibilité, comme d'éthicité, doivent certes voir leurs droits respectifs reconnus, c'est sous la condition, me semble-t-il, d'être repris de façon intégrée et hiérarchisée par une réflexion dont la tâche est d'instaurer une intersubjectivité ordonnée au *quid juris* de la seule autorité de l'argument le meilleur, qui ne saurait être fondée en dernière instance que dans et par « le dialogue intime et silencieux de l'âme avec elle-même », dans son acception la plus socratique, le paradigme de la subjectivité ou intra-subjectivité étant alors remis au fondement du paradigme de l'intersubjectivité, elle-même remise au fondement d'une objectivité pensée et pratiquée comme objectivation médiatisant une subjectivation éclairante et émancipatrice, ou encore « l'élaboration d'une subjectivité de haut rang ou de réflexion » (Ricoeur, *Histoire et vérité*). [On ne peut qu'évoquer ici le problème de la fondation ultime -empirique, selon Habermas, ou transcendante, selon Apel ?- de ce cadre transcendantal lui-même, et donc celui du fondationnisme, et non pas du « fondamentalisme » comme cela s'écrit pourtant souvent !].

C'est alors aussi que la conservation et la transmission d'une telle discipline culturelle (aux deux sens du terme « discipline ») nécessitent l'école comme institution spécialisée, pensée et pratiquée comme moment et lieu d'instruction (symbolique/théorétique) et non pas seulement, ni même essentiellement, d'éducation (signalétique/pragmatique) et encore moins de production (symptomatique/technique), comme le signifie clairement la fondation grecque de l'académie et sa refondation moderne par les Lumières, en France notamment où l'école est censée devoir être distincte et même séparée de la société civile et de la satisfaction mimétique et analogique de ses besoins et désirs. Ne s'agit-il pas alors aujourd'hui de « remettre au centre » de l'école l'action même d'enseigner et d'apprendre à former et formuler un jugement critique en éveillant et renforçant ce qu'il y a de plus universel et nécessaire chez l'élève, le professeur, le citoyen et l'homme lui-même : ses aspirations théorique à la vérité et pratique à la liberté, et selon une pédagogie représentative-idéelle et idéale (et non pas indicielle ou iconique) qui mette en oeuvre les actes de pensée consistant à thématiser, à questionner, à examiner et à juger des faits et même, et surtout, des valeurs qui, sinon, fonctionnent comme autant d'arguments d'autorité ? N'est-ce pas là le vrai sens du principe de laïcité qui vise à sauvegarder l'école et la République des logiques symptomatique et signalétique du fait accompli du marché et des sens établis des communautés, principe dont on voit en ce moment même combien la simple compréhension intellectuelle – pour ne pas parler de son application factuelle ! – semble être devenue hors de portée pour des esprits frappés de concrétisme symptomatique et signalétique, le principe de laïcité relevant de la logique représentative-purement symbolique ou idéelle/idéale de la loi juridico-politique, abstraite comme telle ! Ne serait-il pas alors encore plus urgent d'enseigner l'« Idée » laïque que le « fait » ou même le « sens » religieux ?

CONCLUSION

Ainsi si la constitution et la transmission de la culture relèvent bien de la symbolisation progressive des rapports des hommes au monde, entre eux et à eux-mêmes, la crise culturelle contemporaine semble bien être due à une désymbolisation régressive de la réalité humaine collective (ou décivilisation) et subjective (ou démoralisation), sous les effets des prétentions (respectives mais aussi conjuguées) à la supériorité et surtout à l'exclusivité des logos analytique et herméneutique, à l'école notamment et jusque dans la recherche et l'enseignement philosophiques. C'est donc bien à une resymbolisation critique et auto-critique qu'il faut œuvrer, en travaillant à la synthèse des dispositions technique et pragmatique de l'homme ainsi que de leurs régimes de symbolicité expressif-mimétique (indiciel) et communicatif-analogique (iconique), en les subordonnant à la disposition théorique et éthique et à son registre de symbolicité significatif-idéal et idéal, purement symbolique.

Cela revient à reprendre et à étendre le schématisme (kantien) et le symbolisme (cassirérien) à toutes les dimensions de l'existence humaine, notamment en matière juridico-politique, éthique et pédagogique, puisqu'il s'agit alors de faire la synthèse du sensible et de l'intelligible, en subordonnant le premier au second, pour que les représentations-énonciations-actions et institutions ne soient pas destituées d'être tirées entre leurs dimensions instrumentale (symptomatique) et sentimentale (signalétique), et que toutes deux soient subordonnées à leur dimension morale (théorétique), comme à l'école et dans l'enseignement philosophique notamment, qui doivent être ordonnés à une pédagogie idéelle normative qui intègre et dépasse les pédagogies indicielle constative et iconique performative.

Tout professeur ne doit-il pas, enfin, tâcher d'être philosophe en ce sens le plus classique, comme l'y appellent, par exemple et de concert, Eric Weil et Hannah Arendt, pour qui l'éducateur le plus progressiste politiquement et moralement est celui qui est le plus conservateur et transmetteur culturellement d'un monde symbolique commun dont la réappropriation critique institue une instance émancipatrice car éclairante, notamment à l'égard du retour actuel des violences les plus barbares (que l'on avait pu naïvement croire dépassées), afin de les combattre décidément pour œuvrer à l'institution symbolique de l'*humanitas* en tous et en chacun, tâche infinie et donc ô combien fragile, mais enthousiasmante aussi ?

BIBLIOGRAPHIE

- ADORNO T.-W. et HORKHEIMER M., *La dialectique de la raison* (Gallimard).
APEL K.-O., *L'éthique à l'âge de la science* (P.U.L.) ; *Penser avec Habermas contre Habermas* (L'Éclat) ; *Le logos propre au langage humain* (L'Éclat) ; *Éthique de la discussion* (Cerf).
ARENDE H., *Condition de l'homme moderne* (Calmann-Lévy) ; *La crise de la culture* (Gallimard) ; *Le système totalitaire* (Seuil).
ARISTOTE, *De l'interprétation* (Vrin).
AUSTIN J.-L., *Quand dire c'est faire* (Seuil).

QUELLE FONDATION SYMBOLIQUE POUR LA CULTURE ?

- BADIOU A., *Manifeste pour la philosophie* (Seuil).
- BENVENISTE E., *Problèmes de linguistique générale* (Gallimard).
- CASSIRER E., *La philosophie des formes symboliques ; Langage et mythe ; Essai sur l'homme* (Minuit) ; *Le mythe de l'État* (Gallimard) ; *Logique des sciences de la culture ; Éloge de la métaphysique ; Trois essais sur le symbolique ; Le problème de la connaissance* (T.4) ; *Liberté et forme* (Cerf).
- CONDORCET, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (Garnier-Flammarion) ; *Cinq Mémoires sur l'instruction publique* (Edilig).
- DEBRAY R., *Introduction à la médiologie* (Gallimard).
- DESCARTES R., *Discours de la méthode* (Hachette).
- DILTHEY W., *Introduction aux sciences de l'esprit* (Cerf).
- DURKHEIM E., *Les règles de la méthode sociologique* (P.U.F.).
- FERRY J.-M., *Les puissances de l'expérience ; L'éthique reconstructive* (Cerf).
- GADAMER H.-G., *Vérité et méthode* (Seuil) ; *L'art de comprendre* (Aubier) ; *L'héritage de l'Europe* (Payot et Rivages).
- GAUBERT J., *Fondation critique ou fondation herméneutique des sciences de la culture ?*, dans *Logique des sciences de la culture*, E. Cassirer (Cerf) ; *La science politique d'Ernst Cassirer* (Kimé) ; *L'école républicaine : chronique d'une mort annoncée (1989-1999) ; Quelle crise de la culture ?* (Pleins feux) ; *Penser le mal totalitaire pour en combattre le retour*, dans *La politique*, vol. 1 (M-EDITER).
- GOODMAN N., *Manières de faire des mondes* (Chambon).
- GUSDORF G., *Fondements du savoir romantique* (Payot).
- HABERMAS J., *Connaissance et intérêt* (Gallimard) ; *La technique et la science comme idéologie* (Denoël) ; *Logique des sciences sociales et autres essais* (P.U.F.) ; *Théorie de l'agir communicationnel* (Fayard) ; *Le discours philosophique de la modernité* (Gallimard).
- HEGEL W.-F., *La phénoménologie de l'esprit* (Aubier).
- HEIDEGGER M., *Être et temps ; Essais et conférences ; Chemins qui ne mènent nulle part ; Questions III* (Gallimard).
- HERDER J.-G., *Une autre philosophie de l'histoire* (Aubier).
- HUSSERL E., *La philosophie comme science rigoureuse* (P.U.F.) ; *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* (Gallimard Tel) ; *La crise de l'humanité européenne et la philosophie* (Hatier).
- JANICAUD D., *Le tournant théologique de la phénoménologie française* (L'Éclat).
- KANT E., *Fondation de la métaphysique des mœurs* (GF-Flammarion) ; *La philosophie de l'histoire* (Denoël) ; *Critique de la faculté de juger ; Anthropologie du point de vue pragmatique ; La religion dans les limites de la simple raison* (Vrin).
- LACOSTE J., *La philosophie au XX^e siècle* (Hatier).
- LENOBLE J. et BERTEN A., *Dire la norme* (Bruylant).
- MERLEAU-PONTY M., *Les sciences de l'homme et la phénoménologie* (Sedes C.D.U.).
- NIETZSCHE F., *La naissance de la tragédie* (Gallimard) ; *Considérations intempestives* (Aubier Montaigne)
- PLATON, *Cratyle ; Théétète ; Sophiste ; Gorgias* (GF-Flammarion).
- POPPER K., *Conjectures et réfutations* (Payot).
- RENAUT A. et MESURE S., *La guerre des dieux* (Grasset).
- RICEUR P., *Histoire et vérité ; Le conflit des interprétations ; Du texte à l'action* (Seuil)
- ROUSSEAU J.-J., *Discours sur les sciences et les arts ; Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes ; Du contrat social* (GF-Flammarion) ; *Essai sur l'origine des langues* (Aubier).
- SCHILLER F., *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme* (Aubier).
- SEARLE J., *Les actes de langage* (Hermann).
- TAYLOR C., *Le malaise de la modernité* (Cerf).
- VERNANT J.-P., *Mythe et pensée chez les Grecs* (Maspéro).
- VICO G., *La science nouvelle* (Gallimard).
- WEIL E., *Logique de la philosophie ; Philosophie politique ; Philosophie morale* (Vrin)
- WITTGENSTEIN L., *Tractatus logico-philosophicus et Investigations philosophiques* (Gallimard).