

La sémiotique entre nature et culture

Groupe μ , Université de Liège
(Francis Édeline, Jean-Marie Klinkenberg)

Actes du colloque *L'homme sémiotique*, Namur, 19-21 avril 2010

Résumé : Si la naturalisation des sciences humaines débouche sur bien des apories, le mouvement inverse est lui aussi problématique. L'argumentation qui les soutient fait voir que les deux autonomismes — l'autonomisme naturaliste, mais aussi l'autonomisme culturaliste, dominant en sémiotique — se condamnent à la tautologie. Une sémiotique cognitiviste, prenant au sérieux la question de l'articulation du physique et du symbolique, réclame l'abandon du dualisme nature-culture. Ces deux instances sont en définitive à concevoir comme s'inscrivant dans un continuum. Ou plutôt dans un double continuum : un continuum objectif et un continuum discursif.

Mots clés : nature, culture, sémiotique, référence, dualisme, autonomie, innéisme, épigénèse,

Dans nos travaux en cours, nous insistons fortement — et nous y reviendrons ci-après — sur les insuffisances d'une position immanentiste en sémiotique, car nous avons démontré en plusieurs endroits la nécessité d'ancrer les systèmes de signes dans le monde naturel par le truchement des sensations qu'il provoque en nous. Les origines du sens peuvent cavalièrement être décrites comme suit : notre organisme est équipé pour traiter les informations reçues — parfois déjà au niveau du système nerveux périphérique — en synthétisant les données de même intensité, et en accentuant les différences qu'elles affichent avec leurs voisines. L'information véhiculée est donc constituée de blocs unifiés de stimuli ayant même caractéristique (les qualités) ; ces qualités, parce qu'elles sont translocales, isolent dans le continuum une portion de l'expérience (les entités). Entité et qualité constituent simultanément une connaissance élémentaire. Ces unités expérientielles peuvent d'une part se combiner entre elles, et atteindre ainsi une certaine permanence grâce à la mémoire, qui acte la récurrence de ces combinaisons ; la même mémoire permet en outre leur comparaison dans le temps et leur organisation en système. On passe ainsi progressivement de l'expérience sensorielle à la catégorie. Notons le geste initial qui consiste à diviser le continuum du champ perceptif, en seillant les stimuli selon des échelles d'intensité (opération dans laquelle le sujet peut disposer d'une certaine liberté) : on voit que l'opération de seillage rend profitablement compte de la définition

classique du sens comme pure différentialité, classique aux yeux des structuralistes (pour plus de détail : Grouper μ , 1998, Klinkenberg, 2000).

Il pourrait en découler la conviction que tout doit et peut, ultimement, être renvoyé au monde naturel. Cette attitude aurait quelque chose de rassurant, puisqu'elle rejette hors de nous l'origine (et par là la responsabilité) de toutes nos valeurs et de tous nos comportements. Les expressions de « droit naturel » ou de « morale naturelle », naguère utilisées, témoignaient déjà de cette quête de la naturalisation, mais d'une naturalisation très biaisée par des idéologies bien connues. Cette naturalisation s'est renforcée en recevant dans les dernières années le renfort des sciences cognitives, et particulièrement des neuro-sciences. Depuis l'invention de techniques non-intrusives permettant de mettre en évidence l'activité du cerveau humain, des concepts qui n'étaient jusque là appréhendés que par l'introspection — et qui relevaient donc de l'hypothèse — ou qui ne pouvaient être saisis qu'à travers les effets comportementaux qu'ils induisent, peuvent désormais être rapportés à une activité anatomo-physiologiques observable. Il en va ainsi des concepts de pensée, de calcul, de conscience ou d'émotion, voire d'empathie.

Il y a cependant lieu de modérer cette conviction, comme de nombreux exemples le montrent. Un des plus confondants est certes l'exploitation de formules d'origine darwinienne comme « lutte pour la vie » ou « survie du plus apte », dont on sait qu'elles ont pu être dévoyées à des fins idéologiques désastreuses. Mais, sur un mode moins tragique, on peut aussi évoquer les tentatives pour démontrer que le sentiment d'harmonie (colorée, musicale, etc.) que nous pouvons éprouver a un fondement objectif. L'un de nous a approfondi naguère cette question (Edeline, 2007) et a abouti à la conclusion que ce fondement se ramène à très peu de chose, autour de quoi s'est élaborée une théorie parfaitement autonome. Pire même, le fondement objectif a presque toujours été « rectifié » ou « idéalisé » afin de le rendre conforme, soit à une idéologie (mystico-religieuse le plus souvent, ou pythagoricienne) soit à une construction rationnelle, ce qui aboutit à des constructions délirantes qui prévalent aujourd'hui encore¹.

Se pose donc la question de savoir ce qui, dans les processus qui permettent la signification et la communication, relève de la nature et de la culture, mais plus encore celle de savoir quel type de relation on peut envisager entre ces deux instances, et donc celles que l'on établira entre les sciences de la nature et celle de la culture.

De ce point de vue, deux positions sont en balance : la « naturalisation des sciences de la culture » et la « culturalisation des sciences de la nature ». La thèse qui sera ici défendue est que cette opposition n'est pas tenable, et que l'une comme l'autre de ces positions débouche sur des apories.

Nous ferons cette démonstration en partant des objections faites à la naturalisation des sciences de la culture : cette naturalisation semble bien représenter le « mainstream » contre lequel nous sommes invités à nous opposer au cours de ces journées.

Un premier argument qu'il est facile d'écarter : l'irréductibilité

Parmi les arguments contre la naturalisation, il y en a d'abord un dont on peut rapidement se débarrasser, et dont nous supposons que personne ici ne le mobilise. C'est celui qui repose sur la thèse de l'irréductibilité : c'est celui qui veut que, par nature, certains phénomènes devraient échapper à tout jamais à la naturalisation.

On voit aussitôt que cette thèse relève d'une pensée religieuse, pour laquelle il y aurait des domaines réservés, à tout jamais à l'abri de la recherche. Il est inutile de rappeler que cette

¹ Voir par exemple Roy-Gerboud, 2009, qui relève chez les plus grands artistes du XXe siècle (Scriabine, Messiaen, Kandinsky, Schoenberg, Xenakis...) la permanence du pythagorisme, de l'harmonie des sphères, de la théosophie...

conception fait fi des progrès du savoir enregistrés au long de l'histoire (constamment, des phénomènes importants, jadis traités comme des phénomènes purement spirituels, voient désormais leur étiologie rapportée à des mécanismes physiologiques ; il en va ainsi de maints phénomènes relevant aujourd'hui de la médecine ; pensons à la folie, jadis envoyée par Jupiter — Quos Jupiter perdere vult, primum dementat —, pensons au rêve, jadis envoyé par des forces extérieures, ou encore aux divers types de possession). En synthèse, une telle attitude renvoie à une conception dualiste du monde, dans lequel il y aurait d'un côté l'âme et de l'autre côté le corps. On peut donc écarter rapidement cette objection du « domaine réservé ».

D'autres objections sont par contre plus sérieuses. Pour les évaluer, nous nous placerons dans ce qui suit en situation de dialogue avec François Rastier, lequel compte assurément parmi les contempteurs les plus résolus de la naturalisation des sciences humaines, mais qui, dans ses argumentations très développées, est bien peu suspect de véhiculer les idées simplistes qu'on vient de rappeler.

Deux autres arguments : circularité et innéisme

Ces deux critiques de Rastier à l'encontre de la naturalisation des sciences humaines, bien représentée par un certain darwinisme, nous paraissent toutefois devoir être relativisées : celle de la circularité et celle de l'innéité. Les faits qui justifient les deux critiques sont d'ailleurs, on va le voir, étroitement imbriqués.

Commençons par la première : la circularité. Invoquer l'avantage reproductif ou adaptatif d'une structure ou d'une propriété, comme on le fait dans la doxa darwinienne, est circulaire. En effet, définir un avantage par le fait qu'il est avantageux n'a aucun pouvoir explicatif. La naturalisation des concepts relevant des sciences humaines déboucherait ainsi non seulement sur une simplification caricaturale (selon l'exemple, invoqué par Rastier, 2009 : 238, du fait religieux, que certains néodarwinistes présentent comme issu d'un « module cérébral d'appel à l'aide ». Hume lui-même postulait chez l'homme l'existence d'un « sens esthétique spécifique ». Pire que sur un finalisme naïf à la Bernardin de Saint-Pierre (dans lequel il ne peut y avoir que prédestination), on tombe sur une pure tautologie : si votre fille est muette, vous savez désormais pourquoi. Mais on subodore également la recherche obstinée par certains d'un fondement naturel à la religion et à d'autres phénomènes culturels de ce type.

Par ailleurs, le raisonnement qui consiste à situer la source des comportements symboliques dans les structures de l'organisme vivant, et plus précisément dans ses structures génomiques, semble indiquer qu'ils doivent nécessairement être innés. Ce second reproche est étroitement lié au premier, dans la mesure où l'innéisme justifie les choses par le fait qu'elles avaient tout pour être là.

Il est bien vrai que l'innéisme ainsi compris débouche sur des positions absurdes. Et même contradictoires. Si tous les comportements humains découlent d'un génome immuable, on ne peut expliquer ni le processus de l'évolution ni, plus largement, aucune innovation, ni dans le monde physique, ni dans le monde conceptuel, puisque les événements se produisant dans chacun de ces deux mondes répondraient à des enchaînements déterminés par des relations causales linéaires et que, pour dépasser ce fixisme, il faudrait pouvoir rompre ces enchaînements. Un naturalisme aussi étroit et naïf débouche ainsi sur une aporie : on se trouve dans l'incapacité d'expliquer les phénomènes étudiés, et notamment, dans l'exemple allégué, comment se serait formé ce module d'appel à l'aide. Nous touchons bien ici à un paradoxe sur lequel pourraient déboucher le darwinisme et le néo-darwinisme : pour eux, les phénomènes sont inscrits dans le génome, mais en même temps, par définition, le fixisme que semble postuler cette inscription est rejeté. La question qui est posée est donc : comment le génome se modifie-t-il, puisqu'on ne peut le considérer comme fixe ? Une première réponse est à rejeter d'emblée, parce qu'elle a recours aux causes finales : celle

de *l'intelligent design*, selon laquelle lesdits enchaînements causaux relèvent d'un programme surnaturel.

Évidemment, les sciences de l'évolution ont entendu dépasser l'aporie de la préformation, et c'est bien pour cela qu'a été élaboré, outre celui de mutation, le concept d'épigenèse, processus par lequel le vivant se développe par formations successives, avec modification du génome, et auquel nous devons revenir.

Pour répondre à cette question tout en évitant le finalisme, certains biologistes invoquent le hasard. Ce serait ce dernier qui produirait des mutations, dont certaines sont acceptées et d'autres rejetées. Autrement dit, le système présenté serait simultanément déterminé, parce qu'inné, et aléatoire. Ceci a évidemment toutes les apparences d'une pirouette, si on n'a pas une idée claire de ce qu'on nomme hasard.

La critique semble en effet aggravée : au premier épouvantail du déterminisme viendrait s'ajouter celui du hasard. Il faut donc immédiatement lever toute équivoque sur ce concept : le hasard ne doit en aucun cas être hypostasié. Il reste en effet trop fréquemment incompris, même par nombre de scientifiques. Comme l'a montré Ekeland (1991), il en vient à être assimilé à une sorte d'entité divine, tantôt Anankè tantôt Tyché, entité dont le Démon de Maxwell donne une idée approchante. Or il s'agit là d'un artifice, voire d'une simple commodité de langage : ce qu'on nomme hasard n'est rien que l'ignorance — ou le refus — de la complexité d'un phénomène, dont toutes les composantes ne sont pas nécessairement maîtrisées (et c'est bien ce qu'établit la levée du paradoxe de Maxwell). On se trouve devant le même problème avec l'intervention du hasard dans l'évolution : on vient de rappeler que certaines mutations étaient rejetées et d'autres acceptées. Mais une telle formulation semble pointer l'existence d'une instance qui avaliserait ou repousserait les produits du hasard. Une telle instance serait l'équivalent biologique du démon de Maxwell. Or, quelle qu'elle soit — l'espèce par exemple —, cette instance est de toute évidence fantasmée : cette supraentité n'est pas atteignable, et est tout au plus un principe explicatif, élaboré par l'observateur des phénomènes, qui leur trouve certes une cohérence, mais a posteriori. D'où la formule fameuse « tout se passe comme si ». La cohérence de l'évolution est une illusion d'optique. Une preuve indirecte, mais néanmoins convaincante, de la non-directivité de l'évolution, c'est la multiplicité des solutions observées (qui n'est rien d'autre que ce qu'on nomme la biodiversité). Le vivant n'évolue pas seulement, comme il le croit volontiers, par l'action de facteurs internes mais est au contraire façonné par ce qui n'est pas lui, en définitive par le non-vivant : l'environnement, auquel nous venons de donner un autre nom : le hasard.

Il faut donc démontrer que le hasard n'exclut donc pas la détermination. Et c'est bien ce que présuppose sa définition classique, due à Antoine-Augustin Cournot, comme rencontre de deux séries indépendantes. Si ces deux séries sont réputées indépendantes, c'est simplement parce qu'elles sont affectées par des séries de déterminations infinitésimales d'une complexité telle qu'il est plus économique pour en rendre compte de postuler cette indépendance. Une telle définition permet d'échapper — et c'est bien ce qu'entendait faire Cournot — au déterminisme linéaire du positivisme autant qu'à l'idée que les phénomènes seraient dépourvus de causalité. Car, on le voit trop bien, le rejet de tout déterminisme aboutit à formuler une alternative : ou les faits ont une cause ou ils n'en ont pas. Et dans la première hypothèse, quelle cause invoquer ? la providence ? Un tel concept ne peut évidemment être maintenu (Rastier a là-dessus des mots savoureux, 1991: 239-240). Mais alors par quoi peut-il être remplacé, sinon par un complexe de déterminations ?

Il faut donc réinterroger la question d'une détermination qui proviendrait de l'innéisme. Et pour cela, examiner la critique du génomisme. L'examen fait en effet voir que cette critique est fréquemment double : elle présente deux composantes, habituellement télescopées par les critiques mais qu'il faut soigneusement distinguer.

La première critique est ciblée : elle vise une conception selon laquelle le génome serait à lui seul un facteur absolument déterminant. Autrement dit, qu'il constituerait un système fonctionnant de

manière autonome, produisant ses effets indépendamment de toute détermination externe à lui-même. Et c'est évidemment cette posture qui aboutit à la circularité. Cette conception, nous l'appellerons autonomisante ou immanentiste. C'est en effet celle que l'on peut faire à tous les systèmes descriptifs qui excluent une interaction entre les structures du système décrit et ce qui lui est extérieur, que l'objet de ces systèmes descriptifs soit le sens ou l'évolution du vivant. Nous souscrivons pleinement à cette critique, pour les raisons qui vont être exposées.

La seconde critique consiste à se servir des arguments élaborés dans le cadre de cette condamnation de l'immanentisme pour passer à une autre, d'un impact beaucoup plus général : elle aboutit en effet à récuser toute considération d'une origine génomique du sens. Nous ne pouvons souscrire à cette critique, que la première n'autorise aucunement à formuler. Elle serait une conclusion dépassant les prémisses. Et pour le dire familièrement, elle consiste à jeter le bébé avec l'eau du bain.

Pour éviter de le faire, il nous semble qu'il faut commencer par sortir du dualisme dans lequel la polémique tend à nous enfermer, entre « sciences de la nature » et « sciences humaines ». Car il faut de toute évidence partir de cette opposition, et la considérer comme allant de soi, pour s'autoriser à parler de « naturalisation des sciences humaines », et, pour contester ce qui est présenté comme une dérive, lui opposer une « culturalisation des sciences de la nature ». Notre thèse est au contraire que cette opposition est faussement structurante, et qu'il y a un continuum entre sciences de la nature et sciences de la culture.

Avant de poursuivre la démonstration, il faut également recadrer le reproche de circularité. Celui-ci nous semble délicat à manipuler, voire injuste, dans la mesure où tout raisonnement recourant à des preuves à posteriori est susceptible d'encourir ce reproche. Or, si dans les sciences dites dures, on peut recourir à l'expérimentation pour éprouver la valeur des preuves, on ne peut, dans le monde culturel, recourir à d'autre type de preuves que celles-là : précisément parce que la démarche expérimentale y est inapplicable. La circularité, si elle est épistémologiquement condamnable, révèle ici le maintien de la posture éthique en sciences humaines. La critique de la circularité pourrait ouvrir une boîte de pandore : elle pourrait encourager à la démarche expérimentale ceux qui voudraient y répondre. Nous doutons que ce soit là l'objectif de ceux qui la formulent.

L'autonomisme culturaliste

Nous venons d'établir que les dérives dans la naturalisation des sciences humaines procédaient non du principe de naturalisation lui-même, mais de l'autonomisme qui préside à certaines de ses formulations. Rastier pointe bien un tel autonomisme dans le cognitivisme orthodoxe : « conformément à son dualisme fonctionnaliste », ce dernier ne reconnaît « que deux ordres de réalités : le physique et le symbolique (ou représentationnel), sans pouvoir penser leur articulation » (1991: 238).

Or il y a un second autonomisme, auquel nous venons de faire brièvement allusion en parlant du sens. C'est celui du « culturalisme ».

En opposant l'infinie variation et la complexité des phénomènes culturels au simplisme qui serait celui de la description mécaniciste des processus neuronaux, les « culturalistes » procèdent eux aussi à deux réductions.

D'un côté, ils considèrent ce que l'on pourrait appeler l'appareil culturel — nos systèmes de signes et de valeurs — comme un postulat. En l'hypostasiant et en considérant que cet appareil obéit exclusivement à des règles qui lui sont propres, ils produisent donc également un

autonomisme. Il est polémique de faire porter au seul « cognitivisme orthodoxe » la responsabilité d'un dualisme fonctionnaliste dont les sémioticiens idéalistes sont également responsables.

À l'autonomisme maximal d'un Francisco Varela répond ainsi celui d'une partie importante de la sémiotique rationaliste européenne.

Pour le premier autonomisme, le système nerveux est un système entièrement clôturé sur lui-même : il « n'a ni entrée ni sortie ; et aucune caractéristique intrinsèque de son organisation ne lui permet de distinguer, par la dynamique de ses changements d'état, l'origine interne ou externe de ces changements » (Varela, 1989 : 150) et « l'idée que nous emmagasinons des représentations de l'environnement ou que nous emmagasinons des informations au sujet de l'environnement ne correspond en rien aux fonctionnements du système nerveux » (1989 :154).

Mais pour certains culturalistes du second groupe, le système culturel, dont la manifestation la plus significative est le langage, est lui aussi clos sur lui-même. Montrons-le en nous servant une fois de plus des propos de F. Rastier. A la suite d'un raisonnement que nous aurons à commenter dans un ouvrage à paraître, l'auteur récuse les « théories traditionnelles de la référence », au motif qu'elles seraient « le produit du réalisme millénaire en philosophie du langage, qui entend gager les signes sur un ordre du monde » (1991: 238). L'argumentation n'exclut nullement l'hypothèse d'une théorie « non traditionnelle » de la référence, qui elle serait à l'abri de la critique. Ce n'est pourtant pas en direction de l'élaboration d'une telle théorie que s'oriente Rastier, mais vers la disqualification pure et simple du problème : « La seule position correcte à nos yeux admet avec Quine l'inscrutabilité de la référence », conclut-il (ibidem). De toute évidence, la conclusion dépasse les prémisses : de l'insuffisance des théories traditionnelles, on ne peut déduire l'impertinence de toute théorie de la référence².

Le rejet du « réalisme » et celui, parallèle, du mentalisme entraîne fatalement, chez Rastier, un démantèlement de la triade classique signe-concept-référent (puisque les deux derniers éléments sont frappés d'impertinence). Les signifiés ne pouvant désormais plus être appariés avec des éléments relevant « d'autres ordres du réel », il ne reste plus, dans le domaine de compétence du sémioticien, que la question du rapport des signifiés entre eux. On retrouve donc ici, atteinte par un autre chemin, la doxa saussurienne : le sens comme système différentiel d'oppositions. Mais on trouve surtout un autonomisme radical. Les « trois mondes » distingués par Rastier — celui de la physique, étudié par les sciences de la vie et de la nature, celui des représentations, étudié par les sciences sociales, et le monde sémiotique — sont en effet étanches l'un à l'autre (« Occam a été condamné pour avoir soutenu que certains concepts n'avaient pas de référent. Il est temps d'aller plus loin, et non seulement d'étendre à tous les concepts cette séparation, en reconnaissant l'autonomie du représentationnel, mais encore de les distinguer à leur tour des signifiés pour établir l'autonomie d'un ordre sémantique, et, au-delà, sémiotique » ; 1991: 239).

Cet autonomisme, auquel semble aboutir une définition du sens exclusivement fondée sur son caractère relationnel, tombe toutefois sous le coup de la critique que l'auteur a adressé au cognitivisme orthodoxe : « conformément à son dualisme fonctionnaliste », ce dernier ne reconnaît « que deux ordres de réalités : le physique et le symbolique (ou représentationnel), sans pouvoir penser leur articulation » (1991: 238). Trois remarques sont à faire ici. La première est qu'il n'est pas sûr que le « cognitivisme orthodoxe » soit insoucieux de penser ladite articulation et pêche par un

² La citation de Quine est d'ailleurs également sollicitée en ce sens, au risque du contresens. Chez le logicien, « l'inscrutabilité de la référence » doit se comprendre dans le cadre d'une théorie de la proposition, où l'expression est synonyme d'indécidabilité de la valeur de certaines propositions au regard de la référence : elle ne peut en aucun cas constituer un argument contre l'existence ou la possibilité de cette référence. Le croire serait au reste contradictoire avec la pensée de Quine, qui reste bien un réaliste. Par exemple, dans *Pursuit of Truth* (1990), il montre qu'on a absolument besoin de la référence et de la coréférence pour rendre compte de la signification des pronoms anaphoriques. C'est d'ailleurs dans cet ouvrage que, face aux problèmes posés par la mauvaise compréhension du terme « inscrutabilité », qui semble renvoyer à un mystère, il abandonne ce dernier au profit de « indétermination ».

dualisme aussi radical. La deuxième est que, dans la mesure où il y a lieu de parler de dualisme, ce dernier n'est pas le fait du seul cognitivisme : il est également le lot de toutes les théories idéalistes et de la sémiotique telle que la conçoivent F. Rastier et d'autres³. Les signes sont cette fois gagés sur un « ordre du symbolique ». Le « dualisme » en question est donc plutôt un « double autonomisme », dont la responsabilité est partagée. La troisième remarque est qu'il y a une contradiction entre cette autonomie des trois mondes, constamment réaffirmée, et l'exigence de dépasser le dualisme en étudiant leur articulation, elle aussi constamment réaffirmée : on ne peut être pleinement autonome et articulé à quelque chose.

Les deux autonomismes, on le voit, sortent les mêmes effets. Et les bonnes raisons que nous avons de rejeter le premier devraient amener quiconque à rejeter également le second.

D'un autre côté, les culturalistes sont tenus de répondre eux aussi aux questions posées aux « naturalistes », à qui il incombait de résoudre le problème des origines de l'appareil biologique. Les culturalistes devront notamment montrer d'où vient la culture. Et aussi établir comment celle-ci peut arriver à modifier l'appareil somatique. Autrement dit, quel est son rôle dans l'épigenèse. Or il est difficile de tirer de l'épigenèse un argument en faveur de la « culturalisation des sciences de la nature », ce que croit pourtant pouvoir faire François Rastier : il faudrait pour cela démontrer qu'un fait purement culturel — par exemple la corrida, les géants des cortèges carnavalesques, le théâtre Nô ou les nains de jardin — peut en arriver à modifier le cerveau de manière telle que le patrimoine génétique s'en trouve affecté. Faute de quoi, « épigenèse » ne serait qu'un mot sans référent.

En définitive, les deux types d'autonomisme tentent d'échapper à une double tâche qui leur incombe à l'un et à l'autre.

La première est d'expliquer d'où vient la base, considérée comme invariante, de leur système de pensée. L'autonomiste neuronal est tenu d'expliquer comment l'organisme a été constitué ; l'autonomiste culturel est tenu pour sa part d'expliquer comment les structures sémiotiques ont été constituées. Or il y a de fortes chances que l'explication sera la même dans les deux cas.

La seconde est de résoudre la question de l'articulation, qui vient d'être posée, et qu'on n'a pas jusqu'à présent décrite adéquatement. Les théories rudimentaires de la cognition ne peuvent certes, nous dit Rastier, « assurer la médiation entre le monde des représentations et le monde physique, ni penser les langues, qui n'appartiennent ni à l'un ni à l'autre » (1991: 240). Nous ne pouvons évidemment que tomber d'accord sur ceci, nous qui avons jadis élaboré une théorie de la médiation (Groupe μ , 1977) mettant précisément en relation l'Anthropos, le Cosmos et le Logos (où l'on peut reconnaître les trois mondes de Rastier). Mais l'auteur reste muet sur la façon de mettre en place cet examen de l'articulation ; et pour cause, puisque l'hypothèse d'une articulation énerve la thèse de l'autonomie. Il se contente de pointer, souvent avec pertinence, quelques aspects particuliers du problème (comme « celui du traitement des signaux et de l'articulation du physique et du symbolique en leur sein, qui donne lieu à la perception catégorielle », 1991 : 242) ou d'énoncer quelques propositions générales sur cette articulation, mais parfois au risque de la contradiction. Exemple : « le symbolique n'émerge pas du physique » (ce que prétendent Thom et Petitot, auxquels nous aurons à revenir) car « il sélectionne simplement dans le physique ce qui se prête à la discrétisation » (1991: 242). Outre qu'il y a une contradiction entre le premier et le second membre de la phrase (à laquelle nous souscrivons), l'idée même de sélectionner « ce qui se prête » pointe une origine physique — au moins partielle — du symbolique, postuler un aptitude à la « simple sélection » suppose la préexistence d'un mystérieux « ordre du symbolique », et donc à nouveau, son autonomie.

³ Dans la version maximaliste de ces théories, le renvoi des signes aux choses n'est qu'un effet de sens, et qui pour cela mérite le nom « d'illusion référentielle ». Et très logiquement, lorsqu'il s'agit d'énonciation, elles optent également pour une « illusion énonciative ». Le solipsisme va donc jusqu'à la forclusion du sujet, au seul profit de ses discours.

Notre thèse est que pour résoudre ces problèmes, il faut présenter nature et culture non comme des opposés (ce que suggère aussi Rastier, 2009 : 242) mais comme faisant partie d'un continuum. Et mieux d'un double continuum : un continuum objectif et un continuum discursif.

Le continuum nature-culture : (a) le continuum objectif

Si notre position peut apparaître comme une naturalisation du culturel, cette naturalisation-là ne tombe pas sous le coup des critiques de François Rastier : elle peut en effet aussi apparaître, dans le même temps, comme une culturalisation du naturel. Car ce qu'on appelle la « nature » n'est pas un objet divin qui ne viendrait de nulle part : elle a varié au cours de son histoire (la vie est d'abord anaérobie, la géologie du quaternaire a peu à voir avec celle du primaire). Sa genèse s'inscrit dans la durée et correspond à des interactions, d'abord entre phénomènes physiques et chimiques, puis, à partir de l'apparition de la vie, à des interactions entre des organismes et leur milieu, et donc, comme on va le voir, à une culture. À côté de la variation diachronique de la nature, il faut aussi tenir compte de sa variété synchronique : il y a non pas une mais plusieurs natures. Il revient à Jacob Johann von Uexküll d'avoir développé la notion d'Ummaum : chaque espèce vivante a une niche écologique, qui est son univers signifiant propre (le ver de terre donne du sens à son environnement, sens qui n'est pas celui que nous donnons au nôtre). Mais si elle subit les déterminations de cet espace, en retour, elle agit aussi sur lui, de sorte que l'Ummaum porte la trace de son action. Cette double influence est bien constitutive d'une culture.

Dans une culture, les interactions aboutissent à une mise à niveau et à une concordance. On retrouve ici le principe de l'écart moteur, bien connu en physique : les modifications tendent à compenser l'écart qui les a causées. La cassure sujet-objet, qui est à la base de la dyade piagétienne assimilation-accommodation, obéit également à ce principe de vases communicants : les niveaux ont tendance à se rééquilibrer, et du côté du sujet, on tend à être en phase avec l'objet (soit l'environnement), mais on tend aussi à modifier ledit environnement.

À considérer les choses sur le très long terme — par exemple en millions d'années —, et à distinguer, dans le concept global de nature, les différents Ummaume, la différence entre nature et culture se résorbe donc. Et la résorption ne se fait pas au seul profit d'une nature conçue de manière étroite et réductrice, comme il semble qu'elle le fasse dans le programme des néodarwiniens critiqués par Rastier : elle se fait aussi au profit de la culture. Car c'est bien ici qu'on peut situer l'impact de la culture sur l'épigenèse.

Ainsi, ni la nature ni la culture ne doivent être posées comme des premiers, comme des postulats, ne doivent être conçues comme autonomes, mais doivent être vues dans leur inextricable relation. La culture n'est en effet rien d'autre que le nom que nous donnons à une adaptation donnée à un milieu complexe, à un système par lequel s'organisent les activités d'une collectivité. Ce système adaptatif peut être vu comme émergent : on le trouve en effet chez le ver de terre et la grenouille comme chez l'homme : il y a une culture chez la grenouille. Et si cette culture peut par exemple être décrite comme la quête inlassable de la mouche, la question qui se pose est de savoir où elle est allée chercher ce tropisme. Sauf à être créationniste — et on doute que les contempteurs de la naturalisation veuillent s'engouffrer dans ce cul-de-sac : on ne résout évidemment rien en déplaçant dans le chef de la divinité tous les raisonnements liés à la valeur de survie —, il faut bien postuler qu'une interaction a eu lieu entre des modèles et un milieu. Ce qui n'a pu se faire que via l'appareil perceptif.

Le continuum nature-culture : (b) le continuum discursif

Par ailleurs le concept de nature, et à fortiori celui d'histoire de la nature, peut lui-même être considéré comme un fait culturel.

A la question de savoir comment les êtres vivant organisent leur survie, notre réponse est franchement naturaliste : elle consiste à tenir que l'esprit et son fonctionnement sont liés à l'état physique du monde, duquel le sujet fait partie. Mais soutenir cette thèse est tenir un propos relevant du discours scientifique.

Or qualifier de la sorte le discours où nous inscrivons le propos n'empêche nullement de reconnaître que dans le fonctionnement des systèmes de la pensée humaine on observe aussi un continuum, dont le discours scientifique ne constitue qu'un pôle. Pour certains, l'observation et l'expérimentation priment, et tout discours devrait se plier à ces impératifs, les autres discours étant disqualifiés comme impertinents. D'autres pourraient être appelés culturalistes : pour eux le discours de la culture (ou de l'art, ou de la foi) a également une pertinence explicative. De ce côté, l'expérimentation et l'observation ne jouent qu'un rôle réduit. Un rôle qui, notons-le bien, ne peut toutefois être nul : c'est en effet toujours sur la base de quelques faits qu'on élabore un système destiné à permettre une compréhension du monde. Reconnaître que le rôle de l'observation ne peut être nul mène à défendre cette thèse : entre ces positions relatives à la connaissance, il y a non une opposition, mais bien un continuum sur un axe. On a d'un côté la portion culturelle de l'axe, où l'on retrouve le mythe, et où l'observation et l'expérimentation qui mènent à la vérification ne jouent qu'un rôle très effacé (mais non nul), et de l'autre une portion scientifique, où ces principes sont donnés comme incontournables. Et les discours peuvent se trouver n'importe où sur ce curseur. La Bible, par exemple, est bien un livre de savoir, mais dont la dialectique se situe près du pôle culturaliste. Ainsi, pour certains, le monde physique est quasi inexistant, mais il y a de belles histoires ; pour d'autres, l'univers s'offre à la rationalité, et est mû par des forces que l'on peut chercher à expliquer. Pour les uns, le monde est en puissance d'être décrit, pour les autres, il est en puissance d'être chanté. Mais dans l'un et l'autre cas, on observe la prétention à fournir un système donnant l'impression que tout s'explique, et que tout a une place. Sans doute l'homme n'a-t-il pas trouvé de meilleure technique pour dissoudre l'angoisse qu'il éprouve devant le monde comme être conscient.

Non pas l'autonomie, mais l'autonomisation

On peut du coup non pas justifier les autonomismes décrits ci-dessus, mais expliquer leur apparition dans les systèmes de pensée humains. Car s'il n'y a pas de justification à l'autonomie, on observe bien des processus d'autonomisation.

Ces processus sont dus à la complexité des phénomènes d'interaction et des moments historiques dans lesquels ils s'inscrivent. On s'aperçoit en effet qu'au cours du temps, les systèmes tendent à se cristalliser. Dès lors, au lieu de recevoir l'impact du monde extérieur et de s'y conformer ou d'y réagir — de procéder à leur mise à niveau —, ils peuvent tendre à une résilience totale. Ils donnent du coup forme au monde extérieur. Comme l'a montré le sociologue Thomas Merton, les situations de distorsions peuvent déboucher sur des attitudes très contrastées : ou le groupe social met l'accent sur les valeurs, au détriment des normes qui devraient les incarner, ou il privilégie les normes, au détriment des valeurs qu'elles sont censées servir. Le premier cas détermine généralement un mouvement d'innovation, propice à la naissance de nouvelles normes et donc de nouveaux systèmes ; dans le second — la prévalence des normes formelles sur les valeurs —, on a le ritualisme. Ce ritualisme engendre divers effets bien connus : le dogmatisme, les prophéties auto-

réalisatrices, et les idéologies, qui elles-mêmes produisent un confort. Dans ce second cas, il s'agit de pousser au maximum le procès de l'assimilation, qui fonctionne de manière satisfaisante jusqu'à ce qu'une limite soit atteinte et qu'une accommodation devienne alors indispensable. On retrouve tout ceci avec l'interprétation des discours ou avec la science. Dans le premier exemple, on voit qu'un choix existe : ou estimer qu'un énoncé est l'actualisation simple d'un code, et dès lors en soumettre l'interprétation aux lois de ce code, ou modifier le code pour qu'il puisse rendre compte des énoncés nouveaux auxquels on est confronté. En science, ce sont les deux types de démarche décrites par Kuhn. L'essentiel est ici pour nous de montrer que ce processus d'autonomisation — dont la description est un des principaux apports de Pierre Bourdieu — existe et que sa considération permet de mettre à distance le déterminisme vulgaire.

L'opposition nature-culture apparaît bien, en définitive, comme l'ultime formulation d'un dualisme qui s'est historiquement exprimé dans d'autres couples, comme le corps et l'âme, ainsi que nous le rappelions en commençant. Or, il n'y a de « réduction » possible des sciences de l'une aux sciences de l'autre que si l'on tient pour ce dualisme. Il n'y a par contre aucune réduction qui tienne si l'on pose qu'entre le naturel et le culturel, il y a un continuum. Or c'est bien cela : il y a bien une polarité, mais avec une solidarité constante (configuration qui ne devrait pas étonner ceux qui sont familier du concept d'axe sémantique).

Conclusions

En devenant cognitive, il ne s'agit pas pour la sémiotique de survivre et de suivre les changements de mode, ces changements de mode qui ont fait disparaître la linguistique comme science-pilote. Il ne s'agit pas, pour le sémioticien, de partir à la reconquête d'un pouvoir symbolique qui s'est bien déplacé, précisément en direction des neuro-sciences. Ce qui est en jeu est plus important et plus grave.

Plus important, car il s'agit de réaliser enfin le programme de la sémiotique générale en deux de ses points majeurs. Plus grave, car il s'agit d'éviter une faillite de la pensée.

Réaliser enfin le programme de la sémiotique en deux de ses points. Avec le premier, il s'agit de prendre au sérieux la formule selon laquelle la sémiotique s'occupe de la « production du sens » — c'est parfois ainsi qu'on a défini son objet —, et cela en soulignant le premier élément de la formule : comment le sens est-il produit ? comment varie-t-il ? En ce qui concerne le second point, nous nous rappellerons qu'une ambition de la sémiotique — Morris et Peirce expriment bien cette ambition — a été de faire dialoguer les sciences. Or un des intérêts de la sémiotique cognitive est de contribuer à abattre la muraille que le structuralisme avait édifiée entre les codes et les sujets sociaux. Mais son intérêt principal est peut-être d'en abattre une autre, à première vue plus infranchissable : celle qui sépare les sciences humaines des sciences de la nature.

La relation entre ces deux types de sciences a toujours été tempétueuse. Dans un premier temps, on a voulu appliquer aux phénomènes humains les modèles créés dans l'univers des sciences de la nature dans l'état qui était le leur au XIXe siècle. Ce qui était une manière de contester leur droit à l'existence, ou au moins une manière d'exprimer une défiance à leur endroit. Mais, dans un second temps, à l'ère postmoderne, s'est manifesté un refus des sciences exactes et de la nature, refus qui s'exprime plus fort encore en ce début de siècle, notamment sous l'influence du discours déconstructiviste. Le reproche de scientisme, que l'on entend souvent proférer dans le champ des humanités, ne camouflerait-il pas un retour au binarisme ancien, celui pour qui il y a deux types de pensée inconciliables, binarisme qui, en définitive, recrée des domaines réservés ? Nous assisterions ainsi à la naissance d'un dualisme qui est un réel divorce. Et ce divorce est inquiétant, puisqu'il contribue à susciter simultanément deux des fléaux qui menacent l'humanité à l'aube de son nouveau millénaire : la technocratie d'un côté, et le retour à l'irrationnel de l'autre.

La sémiotique cognitive, branchée à la fois sur les sciences humaines et sur les sciences de la nature par l'intermédiaire des sciences cognitives, démontre que toutes deux peuvent avoir la même finalité : mettre en évidence les conditions de l'élaboration du sens, sens dans lequel elles voient des modalités du savoir et de l'action. Susciter ce dialogue, ce n'est pas seulement donner une nouvelle jeunesse à la discipline qui s'est créée il y a un siècle. C'est aussi lui donner cette épistémologie solide dont elle a besoin.

Références

- EDELIN, Francis, 2007, « Colour harmony : natural or cultural ? » In *Color Harmony (Proceedings on CD-Rom)*, ROZSOWITS I. (dir.), p. 1-5. Budapest: Magyar Tudomány Akadémia, 2007
- EKELAND, Ivar, 1991, *Au hasard*, Paris, Le Seuil, Points Sciences.
- GROUPE μ , 1977, *Rhétorique de la poésie, Lecture linéaire, lecture tabulaire*, Bruxelles, Éditions Complexes.
- GROUPE μ , 1998, « Voir, percevoir, concevoir. Du sensoriel au catégoriel », ~~Voir~~, n° 16, mai 1998 (numéro spécial *L'image mentale I*), p. 28-39.
- KLINKENBERG, Jean-Marie, 2000, *Précis de sémiotique générale*, Paris, Le Seuil, Points 411.
- MERTON, Robert King, 1966, *Éléments de théorie et de méthode sociologique*, Paris, Plon, Recherches en sciences humaines.
- QUINE, Willard Van Orman, 1990, *Pursuit of Truth* (trad. fr. : *La poursuite de la vérité*, Paris, Éditions du Seuil, 1993).
- RASTIER, François, 1991, *Sémantique et recherches cognitives*, Paris, P.U.F., Formes sémiotiques.
- RASTIER, François, 2009, « Naturalisation et culturalisation », *L'évolution aujourd'hui à la croisée de la biologie et des sciences humaines*, Bruxelles, Académie royale de Belgique, Classe des Sciences, p. 231-250.
- ROY-GERBOUD, Françoise, 2009, *La Musique comme art total au XXe siècle. Sons-couleurs-formes, Systémique et symbolique*, L'Harmattan, Univers musical.
- VARELA, Francisco J., 1989, *Autonomie et connaissance. Essai sur le vivant*, trad. de l'américain par P. Bourguin et P. Dumouchel, Paris, Le Seuil, La couleur des idées.
- von UEXKÜLL, Johann, 1934, *Mondes animaux et mondes humains, Mondes animaux et monde humain* (trad. fr., Paris, Denoël, 1965; rééd. sous le titre *Milieu animal et milieu humain*, Rivages, 2010).