

LA PLURALITÉ DU SYMBOLIQUE OU LA CONSTITUTION DE L'ARCHITECTURE COMPLEXE DE L'ESPACE ANTHROPOLOGIQUE

Olivier Feron
Universidade de Évora

A l'aube de l'époque contemporaine, Schiller poursuit, dans ses "Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme", la tentative de synthèse conciliatrice que Kant avait entrepris dans sa troisième et ultime Critique. Synthèse entre la nature et la culture, entre tradition et modernité, entre ancien régime et gouvernement éclairé, entre nécessité et libération. Cet acheminement vers la liberté s'inscrit dans une thématique commune à l'*Aufklärung* allemande, qui est celle de l'éducation (*Bildung*) de l'ensemble du genre humain. En ce sens, le projet éducatif schillérien est remarquable puisqu'il assume au plus haut degré cette sécularisation du rôle que la Providence jouait jusqu'alors : désormais, l'éducation se trouve à la tête d'une téléologie définitivement anthropologique¹.

Mais ce processus ne se développe qu'à l'intérieur d'une structure d'opposition, une tension - somme toute classique - "lutte incessante contre l'élément matériel et l'élément limité, en vue d'une forme et d'un absolu, [lutte] comme travail permanent par lequel l'esprit tend à élaborer et consommer toute la matière finie grâce à la forme infinie"².

Pourtant, la grande originalité de Schiller tient au fait qu'ici, forme et matière ne constituent pas des principes abstraits, eux-mêmes unilatéralement "formels", mais des forces, des puissances (*Triebe*) qui déterminent la nature humaine. L'homme se définit donc comme l'espace d'une tension, un champ de forces, elles-mêmes constitutives. Cependant, il ne parviendra à accomplir, à remplir l'idéal de l'humanité qu'en apprenant à harmoniser ces deux forces en lui : "La raison, sur des fondements transcendants pose l'exigence: entre la tendance formelle (*Formtrieb*) et la tendance matérielle (*Stofftrieb*), il doit y avoir une communion (*Gemeinschaft*), c'est-à-dire une tendance au jeu (*Spieltrieb*) car seule l'unité de la réalité et de la forme, de la contingence et de la nécessité, de la passivité et de la liberté peut accomplir le concept d'humanité"³.

Cet accomplissement lui-même ne peut s'obtenir qu'au travers d'une troisième force, la

force du jeu entendue comme puissance d'harmonisation à exercer et espace dynamique à étendre. Mais l'exercice de cette troisième force conciliatrice n'est pas acquis dès le départ, comme les deux premières; il nous faut apprendre l'exercice de l'harmonie qui ne se situe pas au début - dans l'éden d'un hypothétique état de nature pacifié - mais à l'horizon, en tant qu'idéal régulateur.

Néanmoins, un des postulats les plus conflictuels que l'on rencontre dans la pensée de Schiller est de situer le domaine du jeu au plan de l'esthétique, au lieu de l'étendre à une pluralité de domaine⁴. De plus, pour dialectique qu'elle apparaisse, la pensée du jeu de Schiller reste déterminée par un dualisme archétypal qui limite très certainement la portée que la pensée du jeu pourrait avoir dans le cadre d'une authentique philosophie de la culture.

Une telle philosophie pourrait-elle encore utiliser le schème dualiste pour penser l'altérité ? Le couple binaire du Soi et de son Autre - que cet autre soit pensé comme objet, matière, Etre, Tu, corps par opposition au sujet, à la forme, au phénomène, au Je ou à l'âme - cette structure binaire peut-elle servir encore, sans être soumise à un examen critique, à fonder l'identité de cette fin de vingtième siècle?

Un important élément de réponse se dégage lorsque l'on remarque le statut exemplaire de la dyade, de la structure duelle. La fécondité de ce schème parmi les multiples systèmes de dédoublement - rationnels ou symboliques - tend à conférer à la dyade un statut de structure *a priori* de la pensée. La prégnance de la figure duelle, par exemple dans le mythe, est significative, d'autant que nous pouvons la rencontrer dans les créations les plus abstraites (il n'est besoin que d'évoquer la structure du langage des ordinateurs). Mais en-deçà de ce dualisme omniprésent, de ce schème *a priori*, se situe une autre figure, qui la supporte et la permet. En effet, comme le fait remarquer J.J. Wunenburger, "une paire de formes ne peut être établie ni pensée en premier lieu, sinon comme étant le résultat d'un dédoublement d'une unité primordiale. Le duel apparaît à l'intérieur d'une entité unique qui se dédouble, se sépare, pour donner lieu à deux être fragmentés indépendants"⁵.

Il apparaît donc que le schème qui devrait permettre par excellence de penser à la fois l'identité et l'altérité, voire la pluralité, se trouve surdéterminé - à la racine - par un motif unificateur qui risque de passer inaperçu, impensé, non critique. Ceci d'autant plus qu'il se thématise sous la forme de la nostalgie : nostalgie d'une unité perdue, d'un état de grâce, d'harmonie non-fracturée, auquel doit tendre l'âme orpheline. Dans cette quête nostalgique, nous pouvons retrouver des motifs essentiels qui ont marqués l'histoire de la métaphysique.

De fait, une pensée de l'Etre, de l'essence, du fondement répond structurellement à cette tension en vue d'apaisement et de réconciliation. La philosophie a pris naissance à l'horizon de l'identité de l'être parménidien; l'ontologisation du principe de non-contradiction risque toujours de l'entraîner à n'être qu'une "gigantesque oeuvre tautologique" (Vattimo). Une pensée de l'Etre, à la fois comme présence et comme fondement et garante de l'unité du monde

de l'expérience (de la conscience-sujet, de la croyance, de la science ou du politique) permet aux objets de l'expérience de se présenter à la fois dans leur disponibilité et dans leur évidence.

Sans doute, la principale tentative philosophique pour dépasser une pensée de l'Être comme fondement et, partant, de l'étant comme disponibilité, fut la critique heideggerienne de la métaphysique. Contrastant avec cette conception traditionnelle de la vérité comme conformité et disponibilité, nous nous trouvons désormais face à une expérience de la vérité conçue en terme d'ouverture et d'événement. Mais il est surprenant de voir comment cette fracture parcourt le domaine de la culture. En effet, pour Vattimo, parler de la question du rapport entre vérité comme ouverture et vérité comme conformité "revient au même, [que de parler] entre vérité philosophique (et des sciences de l'esprit) et vérité scientifico-positive". Une telle dichotomie semble indiquer que, pour l'herméneutique post-heideggerienne, le modèle de pensée des sciences positives reste encore soumis à un rapport de conformité du jugement à la chose. Néanmoins, on peut s'interroger sur la pertinence d'une telle dichotomie; ou plutôt sur la pertinence du geste qui trace la frontière entre une pensée de l'oubli de l'Être et une autre, plus critique, en la faisant passer entre les sciences "dures" et les sciences de l'esprit.

La volonté d'élaborer une pensée du complexe préside à l'entreprise d'Ernst Cassirer. Mais ici le complexe ne se réduit pas à l'articulation d'un couple d'opposé. Au contraire, partant lui aussi de la critique de la métaphysique de l'Être pensé comme substance, comme *Grund*, Cassirer ne se limite pas à élaborer un seul modèle d'objectivité - l'étant qui naît d'une visée empirico-scientifique - mais tend à multiplier les différents ordres d'objectivités, auxquels correspondent autant de types de visées, de visions différents.

Ici, l'Être n'est plus l'instance qui garantit, par principe, l'unité de l'expérience, mais est déterminé comme "position relative visant l'ordre et la liaison, la légalité des éléments à partir desquels s'édifie la connaissance de l'expérience, et non quelque chose de particulier existant en soi". En bref, l'Être n'est plus que la "*forme universelle de la position*". Ici réapparaît le concept de forme, tel que nous l'avons rencontré auparavant chez Schiller. Et, de fait, Cassirer concorde avec le poète pour faire de la capacité formelle non pas une source de schémas rigides et réifiants, mais une puissance dynamique, une fonction de plasmation, de constitution des différents objets de l'expérience. Ici, Cassirer étend le concept de jeu schillérien au-delà du seul domaine esthétique pour l'étendre à l'ensemble du domaine de l'expérience, pour l'appliquer à la question de la vérité.

Ici, Cassirer parle de *Wille zur Form*; la reprise inclinée de la notion nietzschéenne indique le rôle dynamique et non réificateur du pouvoir formel. Cette force, cette puissance d'information de l'expérience ne peut arriver à embrasser la multiplicité des objets et des structures objectives que si elle coordonne les différentes fonctions qui constituent le champ humain.

Tel est le rôle que Cassirer assigne à l'imagination symbolique, d'assurer l'articulation, le jeu entre les différentes facultés, les multiples types d'objets, la variété des plans de l'expérience. Un tel jeu ne peut s'appliquer à un monde de substances, mais se développe dans le champs du sens, du symbolique. A chaque modalité de donation du sens correspond une intentionnalité spécifique. Ce n'est que par la reconnaissance de la multiplicité de ces domaines symboliques que l'homme pourra embrasser le domaine qui est spécifiquement le sien, le champ de la culture.

Cette dernière se définit donc comme la totalité, ou mieux la condition transcendantale de toute production de sens. L'abandon de toute référence à une entité stable, *fundamentum in re*, au profit de l'inscription de la réflexion au sein de différents ordres symboliques conduit Cassirer à concevoir la réalité première et ultime comme étant le cosmos culturel. Il n'y a pas d'au-delà à cet horizon symbolique, dont on pourrait découvrir la source ou la cause : "Si nous étions capables de remonter jusqu'au niveau d'existence qui reste antérieur au grand processus de transformation qui se développe à l'intérieur de chacune des formes symboliques individuelles, alors le secret de ces formes nous serait finalement accessible. Nous ne serions dès lors plus pris à l'intérieur de celle-ci, mais nous serions au-dessus d'elles; au sein de leur activité, nous serions conscients de leurs limites. L'intellect ne se saisit pas lui-même pour autant qu'il persiste isolé en lui-même". Notre position est donc d'être toujours déjà plongé dans l'immanence symbolique, du sens, bref, de la culture. Et toute tentative de définition d'une identité ne peut être entreprise qu'à partir de ce plan d'immanence symbolique : "le point d'Archimède de la certitude que nous cherchons ne peut jamais être donné de l'extérieur, mais doit toujours être cherché à l'intérieur [du monde de l'esprit]".

Cette ouverture à la pluralité du symbolique et à la variété de ses manifestations dépasse l'opposition métaphysique sujet - objet en démultipliant aussi bien les positions subjectives que les créations culturelles. L'être n'est plus disponible dans l'évidence de sa présence. L'identification des contenus de l'expérience n'est pas univoque, limitée à un seul domaine de sens. Au contraire, la démultiplication des horizons de sens - les différentes formes symboliques - conduit plutôt à penser le monde de la culture selon le modèle aristotélicien de *relativité* de quelque chose à une intentionnalité, une relation de type *pros hen*. Il n'y a pas de centre stable sur lequel appuyer la réflexion, l'apprentissage, mais une multiplicité de visées constituantes qui s'entre-articulent, qui jouent autour d'une unité focale de signification qui ne peut jamais être remplie.

Face à cette immanence - plurielle - du symbolique, la tâche de toute pensée comme de tout projet éducatif qui y prépare se doit d'intégrer et de développer cette fonction, cette puissance de jeu qui multiplie, articule, coordonne le plus grand nombre de visées intentionnelles possibles. Une telle capacité de *jeu*, constamment "décentrée" ou "excentrée" doit constituer le principe de toute anthropologie culturelle qui ne se limite pas à collecter les

différents domaines - imperméables les uns aux autres - qui constituent la culture, mais qui cherche à fomentier le passage entre la diversité des plans d'immanence symbolique. La multiplication des domaines comme la conscience réflexive qui nous habite - et nous constitue - de leur multiplicité doit nous conduire à développer un modèle éducatif, des capacités d'apprentissage qui tendent à la formation d'une identité pleine parce que plurielle.

Notes

1- Dans sa belle étude sur la dimension esthétique de l'éducation, L. Ribeiro dos Santos indique que l' "on peut donc considérer ce thème comme la sécularisation et l'anthropologisation d'un vieux motif théologique. Mais ce qui est significatif est le fait que, tout en étant sécularisé, ce thème reste lié à une interprétation du sens global de l'histoire humaine, dans laquelle, en plus, les références à un plan divin ne sont absolument pas absentes, cachées cependant sous l'idée d'une Nature-Providence ou même d'une nature interprétée de manière téléologique". L. Ribeiro dos Santos, «Educação Estética, a Dimensão Esquecida», in L. Ribeiro dos Santos [coord.] *Educação Estética e Utopia Política*, Lisboa, 1996, p. 207.

2- *Ibidem*, p. 208.

3- F. Schiller, *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme*, ed. bilingue, introduction, traduction et notes de R. Leroux, Paris, Aubier, 1992 (1943), p. 215 (trad. modifiée).

4- Se pose dès lors la question de la légitimité de ce statut privilégié de l'esthétique chez Schiller. Cet ordre d'interrogation sur le choix d'une dimension première de l'activité déterminante fut également dirigé vers Kant: l'existence d'un certain privilège conféré à la physique newtonienne menacerait l'entreprise critique de se replier exclusivement sur une interrogation de type épistémologique (cf. M. Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*). L'introduction de la notion de jeu, et le pluralisme constitutif qu'elle entraîne, fait signe vers un possible dépassement de l'unilatéralité au sein de laquelle de déploie bon nombre d'interrogations philosophiques.

5- J.J. Wunenburger, *A Razão contraditória. Ciências e filosofias modernas : o pensamento do complexo*, trad. D. Carvalho, Lisboa, Instituto Piaget, 1995, p. 34.

6- G. Vattimo, *Au-delà de l'interprétation*, trad. M. Somville-Garant, Paris-Bruxelles, De Boeck & Larcier, 1997, p. 81.

7- E. Cassirer, *Eloge de la métaphysique*. Axel Hägerström, trad. J. Carro et J. Gaubert, Paris, Cerf, 1996, p. 81-2.

8- E. Cassirer, *Zur Metaphysik der Symbolischen Formen*, Hrsg. Von J.M. Krois, Hamburg, Meiner, 1995, p. 45.

9- *Ibidem*, p. 47.

