



**HAL**  
open science

## L'objet comme langage : voir les objets comme des faits sociaux

Denis Cercllet

► **To cite this version:**

Denis Cercllet. L'objet comme langage : voir les objets comme des faits sociaux. InfoCREA. Bulletin du Centre de Recherches et d'Études anthropologiques, 1998, 5, pp.12-17. hal-04275740

**HAL Id: hal-04275740**

**<https://hal.univ-lyon2.fr/hal-04275740v1>**

Submitted on 11 Nov 2023

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Paru dans *InfoCrea*, n° 5, 1998, université Lumière-Lyon 2, 12-17

### L'objet comme langage : voir les objets comme des faits sociaux

Les objets semblent être de bons analyseurs de la façon dont l'homme envisage son être au monde. L'approche des objets que je tente de développer n'a pas pour finalité une meilleure connaissance de ceux-ci. Il s'agit bien, à travers les objets et de la façon dont on les conçoit, de comprendre ce qu'est le social, la culture et les rapports au temps et à l'espace.

Les objets peuvent être perçus comme des choses et relégués du côté de la nature. Ils sont alors extérieurs à l'homme et ne présentent aucun signe. C'est le travail qui leur donne sens. Ces objets inertes sont manipulés par la main de l'homme et se présentent dans le meilleur des cas comme un prolongement du geste. Mais le plus souvent, l'objet technique est appliqué à la nature dans laquelle il se confond. Il est matière et intervient dans la matière. Ce sont les savoir-faire qui l'instruisent. La notion d'objet, comme celle de chose rassemble tout ce qui se présente à l'œil, tout ce qui s'oppose au mot et à l'idée, tout ce qui n'était pas en relation avec Dieu.

En revanche, les œuvres sont ce qui est fait, ce qui subsiste après l'action et se rapporte à la création. La part de l'homme marque profondément la matière des œuvres au point qu'elles relèvent de la culture et sont porteuses de signes et de symboles.

Le point de vue sur le monde des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles introduisit une parfaite rupture entre l'esprit et la matière qui se perpétua au cours des siècles suivants. Souvenons-nous de la controverse entre protestants et catholiques au XVII<sup>e</sup> siècle sur la valeur des œuvres. Les premiers rattachaient les œuvres au domaine du profane ; les seconds leur reconnaissaient une valeur sacrée.

Gilbert Simondon, dans son ouvrage *Du mode d'existence des objets techniques* (1969 : 9-10), analyse la place que tiennent les techniques dans nos sociétés et écrit : « La culture s'est constituée en système de défense contre les techniques ; or cette défense se présente comme une défense de l'homme supposant que les objets techniques ne contiennent pas de réalité humaine ». Dans ce cas les objets esthétiques « ont droit de cité dans le monde des significations » alors que les objets techniques sont relégués « dans le monde sans structure de ce qui ne possède pas de significations mais seulement un usage, une fonction utile ».

Nous nous trouvons là avec deux pôles familiers aux ethnologues : le matériel et le symbolique établis selon une franche coupure entre nature et culture, entre corps et esprit, entre profane et sacré.

Mais si effectivement la distinction entre nature et culture a profondément marqué le discours ethnologique, aujourd'hui l'une et l'autre ne peuvent plus être séparées. D'une part, l'être humain ne peut être envisagé de manière schizomorphe. Pour reprendre l'exemple de John Searle (*Du cerveau au savoir*, 1985) : un cerveau conservé dans un bocal de formol n'a, par lui-même, aucun contact avec le monde. Privé de sensation et incapable d'exprimer quoi que ce soit, il se trouve hors du monde du point de vue social même si biologiquement on peut admettre qu'il soit encore vivant. Le corps est le moyen d'établir le contact avec le monde et d'exprimer des pensées. Il est à interpréter comme un mode de langage comme la parole, les gestes, les attitudes, les postures qui présentent très souvent des modalités hautement ritualisées.

D'autre part, l'organisme humain fait partie du monde naturel et n'existe en tant qu'organisme que par une intégration constante avec son environnement. Mais cette intégration prend la forme d'une interaction parce que l'homme est capable de réflexivité. Il peut interroger et modifier son rapport au monde. L'homme développe une relation de type herméneutique avec son environnement. Il interprète constamment la réalité qui l'entoure pour s'y adapter ou pour la transformer.

Le rapport au réel se fait dans le cadre d'une subjectivité - dans la solitude de l'esprit individuel. Chaque individu est inscrit dans une succession d'expériences tellement particulières que l'opinion selon laquelle chaque vie est unique et incomparable est fréquemment admise dans le sens commun : chacun sa vie, chacun son histoire. Mais parce que la pensée est manipulation de langages, cette solitude de la subjectivité n'est qu'un leurre. L'acquisition de langages inscrit l'individu, de fait, dans une communauté de parole. Et ses pensées sont bien partie prenante d'une vie en société. L'une des questions essentielles de l'anthropologie a trait au partage d'une même culture à des degrés divers. En étudiant la société, on se trouve effectivement dans un monde vivant dans le sens où aucun comportement ne répond idéalement à des logiques prédéterminées. Loin est le temps où les sociologues voyaient dans le social les effets d'un fort déterminisme ; l'individu possède une marge de liberté ; les hasards de la vie l'entraînent dans des contrées qu'il n'aurait pu imaginer. Continuellement inscrit dans des relations, dans des logiques floues, l'individu est amené à se transformer à chaque instant. Même si les sociétés mettent en avant des systèmes de normes et de lois, ceux-ci ne peuvent être appliqués en dehors d'une marge d'interprétation sinon le système se bloquerait<sup>1</sup>. Mais l'individu n'est pas un corpuscule fou qui n'agit que selon sa propre logique et ses propres intérêts. La construction, par l'individu, d'un monde où il serait le seul habitant n'est pas réalisable, comme n'est pas pensable un monde totalement étranger à celui dans lequel on vit<sup>2</sup> en dehors de l'expérience - donc de l'acquisition d'un langage. Pour qu'il y ait vie collective, chaque individu doit partager avec d'autres une culture commune ou pour le moins des références communes produites dans le cadre d'une culture particulière sinon plusieurs.

John Dewey (*Logique. La théorie de l'enquête*, 1938, PUF, 1967), dans le cadre d'une théorie pragmatiste, parle d'enquête du sens commun à propos de cette capacité à interroger la réalité pour l'action. Mais il pense que : « l'environnement dans lequel les êtres humains vivent, agissent et enquêtent n'est pas seulement physique. Il est aussi culturel. Les problèmes qui provoquent l'enquête ont pour origine les relations dans lesquelles les êtres humains se trouvent engagés, et les organes de ces relations ne sont pas seulement l'œil et l'oreille, mais les significations qui se sont développées au cours de la vie, en même temps que les façons de former et de transmettre la culture avec tous les éléments constitutifs, les outils, les arts, les institutions, les traditions et les croyances séculaires » (101). Et il rajoute : « S'agissant du comportement typiquement humain on peut dire que l'environnement strictement physique est tellement incorporé dans l'environnement culturel que nos inter-actions avec l'environnement physique, les problèmes qu'il soulève, et notre façon de les traiter, sont profondément affectés par son incorporation dans l'environnement culturel » (102).

Certains éléments de la pensée de Karl Marx peuvent nous aider à avancer dans la compréhension de ce rapport signifiant de l'homme avec son environnement naturel. Nous retiendrons des *Manuscrits de 1844* de Karl Marx sept points qui s'enchaînent : 1/ Par son corps, l'homme appartient à la nature : « l'homme est

---

<sup>1</sup> Voir les travaux d'Evans-Pritchard sur les rituels d'aménagement des règles de la prohibition de l'inceste chez les Nuers.

<sup>2</sup> La littérature fantastique devrait, par définition, nous plonger dans un monde aussi déroutant que peut l'être un terrain exotique pour l'ethnologue ; à ma connaissance, ce n'est jamais le cas. Les mondes qui nous sont proposés ne sont que la distorsion ou l'amplification de nos fantasmes, de nos formes, de nos matériaux parce qu'ils sont pensés dans une langue trop peu éloignée de la nôtre.

immédiatement être de la nature » (1844 : 136). Mais il ne l'est pas au même titre que les plantes et les animaux : « L'animal s'identifie directement avec son identité vitale. Il ne se distingue pas d'elle. Il est cette activité. L'homme fait de son activité vitale elle-même l'objet de sa volonté et de sa conscience. Il a une activité vitale consciente. » (1844 : 63) ; il est un être naturel humain « c'est-à-dire un être existant pour soi, donc un être générique, qui doit se confirmer et se manifester en tant que tel dans son être et dans son savoir. » (1844 : 138) ; 2/ La nature répond au besoin de l'homme ; elle lui permet entre autres de se nourrir, se chauffer, se vêtir : « l'homme vit de la nature signifie : la nature est son corps avec lequel il doit rester constamment en contact pour ne pas mourir. » (1844 : 62) mais encore, « La faim est un besoin naturel ; c'est pourquoi, pour la satisfaire, pour la calmer, il faut une nature, un objet en dehors d'elle. » (1844 : 137) ; 3/ Bien que l'homme soit nature, la nature lui est extérieure comme un autre lui-même sinon il ne serait pas un être objectif – « un être non-objectif est un non être » (1844 : 137) ; 4/ La relation homme-homme (soi-même ou un autre) s'établit sur cette dualité de la relation à la nature : à la fois d'identité et d'opposition. Les hommes sont des parties de la nature qui se distinguent et se reconnaissent ; 5/ La société est médiatrice dans le rapport de l'homme à la nature. L'homme ne se reconnaît dans la nature que lorsque l'objet naturel est devenu un autre lui-même : « L'essence humaine de la nature n'est là que pour l'homme social ; car c'est seulement dans la société que la nature est pour lui comme lien avec l'homme, comme existence de lui-même pour l'autre et de l'autre pour lui [...]. Ce n'est que là que son existence naturelle est pour lui son existence humaine et que la nature est devenue pour lui l'homme. Donc la société est l'achèvement de l'unité essentielle de l'homme avec la nature, la vraie résurrection de la nature, le naturalisme accompli de l'homme et l'humanisme accompli de la nature. » (1844 : 89) ; 6/ C'est par le truchement de l'objet que l'homme se réalise. L'homme est un être « objectif » c'est-à-dire qui est entièrement tourné vers l'objet soit qu'il humanise la nature et l'objet devient homme, soit qu'il est lui-même objet pour un autre, soit qu'il s'extériorise par l'objet : « L'objet du travail est donc l'objectivation de la vie générique de l'homme, car il ne se dédouble pas lui-même de façon seulement intellectuelle, comme c'est le cas dans la conscience, mais activement, réellement, et il se contemple ainsi dans un monde qu'il a lui-même créé » (1844 : 64). Ce qui signifie qu'« à mesure que partout dans la société la réalité objective devient pour l'homme la réalité des forces humaines essentielles, la réalité humaine et par conséquent la réalité de ses propres forces essentielles, tous les objets deviennent pour lui l'objectivation de lui-même, les objets qui confirment et réalisent son individualité, ses objets, c'est-à-dire qu'il devient lui-même objet. » (1844 : 92-93). Les objets, en tant que produits du travail, sont ce par quoi l'homme entretient des rapports avec la nature et d'autres hommes : l'homme humanise la nature et prend conscience de lui-même dans le spectacle de son environnement qui est son œuvre. Le savoir naît de l'expérience qui est elle-même conduite selon des modalités propres à ce savoir : la culture n'est pas accumulation et juxtaposition de connaissances mais elle est réévaluation constante de son contenu par l'expérience. Elle est processus ; 7/ Les rapports de l'homme à la nature et de l'homme à l'homme sont historiques parce qu'ils ne sont pas donnés une fois pour toutes et, comme l'écrivent Catherine et Raphaël Larrère, « Nous n'en aurons jamais fini avec la nature, et s'il en est ainsi, c'est que nous n'aurons jamais qu'un contrôle partiel, local et temporaire sur le monde dans lequel nous vivons. [...] Nous savons que la compréhension complète, que la maîtrise absolue du monde dans lequel nous vivons est une utopie, en fin de compte aussi triste que celle d'une société sans classes et sans conflits, d'une fin de l'histoire, d'un écoulement laminaire. » (1997 : 162).

L'une des idées essentielles que nous pouvons retenir de Marx est l'humanisation de la nature et l'instauration d'une relation équivalente à celle d'homme à homme. Celle-ci devient nous-même et l'analyse des actions, des faits, des aménagements est du même ordre que celle des discours et des pensées, ce qui nous permet de reprendre ces quelques mots de Christian Berner (1995 : 268) commentant la philosophie de F. D. E. Schleiermacher : « le langage est la structure fondamentale de la conscience et c'est par l'acte de

langage que la raison agit sur la nature et que l'esprit se réalise, figurant l'union du théorique et du pratique ».

La nature construite, aménagée est comme une œuvre. Elle est langage. Elle est formulée en proposition, c'est-à-dire au moyen de symboles : elle est représentative. Elle est territoire. Cette nature est par là-même immédiatement intersubjective. Des individus peuvent se reconnaître dans leur territoire comme ils se reconnaissent dans un de leurs textes ou dans l'une de leurs paroles. Afin d'illustrer ces propos, prenons l'exemple de ces agriculteurs à la retraite qui ne se reconnaissent plus dans la société contemporaine et qui désignent comme l'un des signes de ce désaccord le laisser-aller des méthodes culturales : les agriculteurs d'aujourd'hui n'entretiennent pas les espaces inaccessibles aux machines. Cette esthétique, cette morale, cette économie ne sont pas les leurs. Cette société, ce territoire ne sont plus les leurs et ils ne les parcourent plus, ne les reconnaissent plus. Ce n'est plus leur langue, ce n'est plus leur monde.

Ce que nous venons de dire à propos de la nature, du territoire peut être étendu à l'ensemble des objets. Désormais, chacun des objets signifie une conception du monde qu'il formule et reformule tout à la fois. C'est à travers la production d'objets mais aussi du langage que se construisent la société et le rapport au monde qu'exerce au quotidien chacun de ses membres.

Les objets et les choses acquièrent le statut d'œuvre dans le sens où ils ne sont plus relégués du côté de la nature au sens ancien mais sont éminemment culturels. Le discours de Roger Caillois sur les pierres relève en quelque sorte d'une telle approche. Supports de l'imaginaire et de la poésie, les minéraux deviennent hautement culturels et ont une existence humaine parce qu'ils sont porteurs d'une mémoire et s'inscrivent au sein d'actes de pensée et de communication.

Cette nouvelle approche de l'objet est redevable de ce que les philosophes appellent *Le tournant linguistique* qui donne lieu à des théories du sujet fondées sur le langage. Si certains de ces philosophes attribuent ce changement à Gotlob Frege dont l'œuvre « comporte des courants de fond qui conduisent à l'investigation de la pensée au moyen de l'analyse du langage » (Dummett M., *Les origines de la philosophie analytique*, Gallimard, 1991 : 17), il faut sans doute remonter à F. Schleiermacher (1768-1834) qui semble être le premier à affirmer l'identité de la pensée et du langage. Ce postulat sera repris entre autres par la philosophie analytique avec Gotlob Frege (1848-1925), Ludwig Wittgenstein (1889-1951), le pragmatisme américain avec Jonh Dewey, Charles Sanders Peirce et le néo-structuralisme d'inspiration Nietzscheenne de Foucault, Derrida, Deleuze. Cet ensemble de théories s'oppose à celles de Kant, Fichte, Husserl et Sartre (phénoménologie et théories de l'existence).

Cette opposition porte essentiellement sur deux notions : la conscience et l'intersubjectivité. Pour les seconds, la pensée est extérieure au monde. La pensée, le cogito, l'âme en un mot la conscience, est le mécanisme qui nous permet d'envisager l'existence du soi par rapport au monde. La conscience est à rapprocher des théories de la connaissance. Elle est peuplée de représentations, d'images mentales et constitue leur unité. Unité de la conscience/diversité du monde et individualité de chaque être humain. Chaque individu est inscrit dans un rapport au monde particulier et subjectif parce que sa conscience lui est propre. De plus, il se distingue de la relation de son être au monde car il en a conscience. Il lui est possible de prendre du recul par rapport à sa relation au monde : « je perçois un arbre et j'ai immédiatement conscience que je le perçois ». L'activité intellectuelle est donc une activité solitaire. Se pose alors le problème de l'expulsion de la pensée hors de la conscience. Le langage la trahira forcément car il n'est pas adapté à ce que pense un individu particulier : « La représentation que j'ai de l'arbre est-elle inscrite dans le mot arbre ? ».

Au contraire, avec le tournant linguistique, la pensée ne se distingue pas du langage. Et Schleiermacher écrit : « Cela nous conduit à l'unité de la parole et de la pensée, la parole est la manière, pour la pensée, d'être

réelle car il n'y a pas de pensée sans discours ». Le sujet n'a pas de connaissance privilégiée de ses états de conscience. Et l'idée d'une faculté de penser, sentir ou représenter indépendante du langage est le résultat d'une pure abstraction. Nietzsche écrit dans *Le Gai Savoir* : « C'est seulement comme animal social que l'homme a appris à devenir conscient de soi ». La conscience est dès lors ce qui relève en soi de la communauté. Cela ne veut pas dire que l'individu est incapable de ressentir ou d'éprouver. Les objets, le bruit, la chaleur, la douleur, la couleur bleue sont éprouvés ou ressentis mais, s'il n'y a pas de langage, l'individu ne sait pas de quoi il s'agit. Il est impossible pour lui de les rapporter à des classes ou de les relier à quoi que ce soit d'autre. Les intuitions sont devenues fixes et normatives dans le cadre d'une communauté de pensée. Ceci nous renvoie à la célèbre hypothèse de Sapir et Whorf : « Le langage comme classificateur et organisateur de l'expérience sensible » et à l'affirmation de Frege : « La vérité appartient à l'univers des pensées, non à celui des perceptions ».

L'acquisition du langage a pour effet de nous introduire au sein d'une communauté de paroles et donc de pensées et d'actions. Penser, agir et prononcer des paroles ne se rapportent qu'à la présence d'un autre. On ne peut penser sans mot et le langage est le véritable lieu de l'intersubjectivité. Parce qu'il est par nature collectif et non pas privé.

Ainsi, nous nous en tiendrons à une approche résolument fondée sur le langage et nous postulons : 1. avec Schleiermacher « l'unité de la parole et de la pensée, la parole est la manière, pour la pensée, d'être réelle. Car il n'y a pas de pensée sans discours. Prononcer les mots ne se rapporte qu'à la présence d'un autre et est donc contingent. Mais personne ne peut penser sans mots. Sans mots, la pensée n'est ni achevée, ni claire » (cité par M. Frank, 1984 : 163) ; 2. avec Dewey (1938 : 105) « le langage est pris au sens large. Il inclut la parole et l'écriture, et non seulement les gestes, mais aussi les rites, les cérémonies, les monuments et les produits des arts industriels et des beaux-arts. » ; 3. le langage est intersubjectif et non pas privé. L'individu acquiert par le langage une dimension sociale ; 4. la société n'est qu'un concept pour désigner le processus social compris comme un complexe d'interactions, de médiations et de publicisations en perpétuel mouvement.

Pour en revenir aux objets, les processus de patrimonialisation ne seraient donc que la réévaluation de ceux-ci et des choses au regard du tournant linguistique : ils ne sont plus hors de l'homme mais sont les symboles de ses pensées. Les objets deviennent des œuvres non plus individuelles mais collectives. Les objets patrimoniaux rendent compte de la culture non pas telle qu'elle a été mais telle qu'elle est. Effectivement, l'objet du passé ou d'une autre société n'a pas de sens en lui-même. C'est la société utilisatrice qui le charge des significations qui vont collaborer à son édification. Il s'agit là d'élaborer des projets de sociétés et de les construire dans l'intersubjectivité des membres de la société.

En ce qui concerne le musée, on assiste aujourd'hui à sa mutation. Il « passe de sa forme traditionnelle, centrée sur l'objet, à un établissement orienté vers l'homme et la communauté » (Schärer, 50). La muséographie et surtout la scénographie prennent tout leur sens – je rappelle à ce sujet l'expérience conduite par le Musée Dauphinois à Grenoble à propos des expositions « L'Homme et les Alpes » et « La Différence ». La scénographie donne forme aux significations que le conservateur conçoit pour l'exposition, quitte à ce qu'elle devienne un objet supplémentaire, chacun des objets s'y insérant comme au sein d'un système. Jean Davallon (1986 : 244) a bien mis en évidence « le statut fondamentalement ambigu, sinon paradoxal, de l'objet d'exposition : il est un objet réel qui n'est plus dans le réel ». Et, à propos de l'exposition I.B.M., Jean Davallon montrait que « l'ordinateur 5058 I.B.M. [exposé] ne servait plus à concevoir mais qu'il signifiait qu'il pouvait le faire » (245).

L'enjeu des expositions aujourd'hui est de mettre le visiteur à la place des hommes qui ont produit les objets, les coutumes, les diverses formes de langage afin qu'ils puissent atteindre leurs modes de pensée. L'objet

considéré à la façon d'une œuvre se présente comme un noeud de symboles qui se prête à de multiples interprétations. Multiples tout d'abord parce que l'objet lui-même peut signifier de nombreuses choses en fonction du contexte dans lequel il est placé mais multiple aussi parce qu'une société peut user du patrimoine et se projeter dans cette matière déjà manipulée afin de reconstruire des représentations d'elle-même, de son passé et du monde. L'œuvre peut intervenir dans la médiatisation des institutions, des territoires, des savoirs. Les conservateurs doivent être alors porteurs des mythes que génère notre société à propos des rapports à la nature, à l'histoire, au social à travers la notion de communauté et de lien social.

La patrimonialisation des objets semble avoir un rôle très important. La culture est en effet éphémère puisqu'elle n'existe que par les êtres humains qui la colportent<sup>3</sup> mais qui ne font que passer et emportent avec eux les souvenirs d'une vie. Notre époque est particulièrement sensible à ce phénomène que l'on peut désigner par le terme de « disparition » et qui concerne l'oubli des savoir-faire, des modes de penser, des gestuelles, des sonorités, des lexiques, des variétés et des espèces. Parce que les mondes et les individus sont en perpétuelle transformation – la disparition s'accompagne de l'invention et de la création<sup>4</sup> –, parce qu'ils sont vivants et continuent de vivre, toutes les sociétés mettent en place des instances aptes à pérenniser la culture afin d'éviter que se produisent des ruptures entre les générations. Les procès de socialisation chers à nos collègues sociologues sont à comprendre comme une tentative, de la part de la société, pour inoculer ce qu'elle est ou pense être chez ceux qu'elle charge de poursuivre une œuvre bien énigmatique. Comme le faisait remarquer Maurice Godelier lors de son intervention à la Faculté d'Anthropologie et de Sociologie (20 mars 1997), les enfants n'ont pas demandé à naître et leur rôle est pourtant de jouer les prolongations. Mais comme ils doivent respecter des règles d'un jeu immémorial, ils subissent des temps d'apprentissage validés par des rituels grâce auxquels on leur reconnaît la capacité d'assurer la reproductibilité du groupe social. Il faut à tout prix éviter la rupture et, lorsqu'elle se produit, la société use d'artifices pour masquer son manquement à la perpétuation de l'ordre de son système. A propos du patrimoine, certains traitent de cette rupture sur le mode des générations : les fils ont balayé le savoir des pères et se réinventent des pères en patrimonialisant. Ils ont recours à l'étymologie du mot patrimoine – héritage du père – et à la position de Pouillon et de Lenclud sur la mémoire pour démontrer que ce sont bien les fils qui, en symbolisant le présent, recomposent un pseudo-héritage parce que les pères n'avaient rien à leur transmettre. Ce qu'ils oublient, c'est que les pères cohabitent avec les fils (et inversement) et que, de plus en plus, ils partagent ensemble la responsabilité du monde dans lequel ils vivent. Les transformations que subissent les héritages – dont les pères ne se séparent pas vraiment – lors de leur transmission produisent alors une transformation en retour chez les pères puisque les uns et les autres partagent une même communauté de parole. En fait, les pères, les mères, les filles, les fils, les oncles, les nièces et tous les cousins modèlent à chaque instant un monde en commun. La crise d'adolescence est sans doute moins le rejet des pères et des mères que la négociation autour du rôle à jouer dans cette grande œuvre qu'est la reproduction.

---

<sup>3</sup> Voir à ce propos la difficulté qu'ont les archéologues pour reconstituer le vivant des civilisations mortes ou les débats ouverts sur la prononciation des langues sans locuteurs (par exemple le latin). Que se passerait-il dans le cas où l'on voudrait reconstituer une variété de pomme dont il ne resterait qu'une représentation picturale ? Cette représentation est-elle à traiter comme l'image d'un fruit pouvant avoir existé ou le simple fruit de l'imagination du peintre ?

<sup>4</sup> Ce point semble rejoindre le changement de paradigme que nous évoquions plus haut : l'Univers est pensé comme une totalité dont l'homme fait partie. Et c'est peut être ce sentiment d'appartenir au monde qui pousse l'homme à réclamer une connaissance globale : être ici maintenant tout en ayant la possibilité d'accéder aux passés et à la diversité des ailleurs. Il ne s'agit pas seulement d'avoir disponible sur les rayonnages d'une bibliothèque à la Borges les informations qui permettraient de connaître mais il faut pouvoir vivre ou revivre tous les mondes, tous les temps, être dans l'ambiance, dans une relation sensible, éprouver des émotions qui seules nous permettraient d'en conserver la mémoire et de tenter d'être, en multipliant les expériences, le réceptacle de l'Univers.

Cette négociation porte, me semble-t-il, sur la définition des perspectives à partir desquelles peuvent s'organiser collectivement les actions individuelles ou peut s'organiser l'action collective. La question des perspectives me semble importante dans le sens où l'on pourrait entendre par là ce qui permet d'imaginer les modalités et les formes de l'action et de la pensée. Le patrimoine paraît être le lieu où sont exprimés, de manière symbolique, les perspectives d'une société, son projet. L'action de l'homme est ouverte sur l'avenir bien qu'immédiatement reléguée dans le passé. C'est sur ce paradoxe que se constitue le monde. Le mouvement de la marche permet d'illustrer de processus : rester sur ces deux pieds conduit à l'immobilité et disons, de manière toute subjective, à la mort ; avancer nécessite un basculement en avant (un moment d'instabilité qui seul permet de se diriger vers l'avenir) en prenant appui sur un pied (le passé) et en posant l'autre pied devant soi (le présent) et en ramenant aussitôt l'autre pied devant soi (en direction de l'avenir) tout en se reposant sur le premier pied (qui était le présent et qui est désormais le passé) et ainsi de suite sans qu'il soit nécessaire, dans le cadre de cet exemple, d'aller trop loin. Ce petit exercice pour montrer que nous sommes incapables d'effectuer des transmutations temporelles et que nous ne pouvons imaginer l'avenir sans le matériel – aussi bien physique que cognitif – dont nous disposons dans le présent (voir note 2, p. 3). Mais la société est prudente. Si les perspectives sont là, immédiatement présentes, le risque est de les oublier en chemin ; risque que l'on prend aussi lorsqu'on se précipite vers l'avenir sans un regard vers le passé. Alors la société, afin d'éviter une amnésie collective, prévoit d'ancrer ces perspectives dans un passé de composition et les place en évidence dans l'espace public. Là, elles sont visibles de tous et, semble-t-il, pour l'éternité. Et c'est bien dans cette construction de l'exemplarité (Micoud, Dujardin) que ces perspectives acquièrent une dimension collective et contribuent au partage de références – voire d'expériences – communes sans lesquelles il n'y a ni pensée collective ni action collective.

La question reste de savoir comment l'objet patrimonial peut favoriser la communication et l'intersubjectivité. En effet chaque individu est le produit d'une histoire particulière faite d'expériences personnelles dans le sens où elles ont été réalisées dans certains mondes. La pratique des signes peut chaque fois mettre en œuvre un grand nombre d'interprétants<sup>5</sup> (Peirce) et donner lieu, logiquement, à un nombre de combinaisons quasi illimité d'autant plus que de nouveaux interprétants et de nouvelles significations se greffent sur les signes au fur et à mesure des découvertes et des inventions (Dewey). Et pourtant certaines connexions semblent s'imposer. Il y a bien des quiproquos, des incompréhensions mais certaines représentations vont de soi, et pas seulement dans des communautés de parole appropriées. À l'échelle d'une société, la série de connexions pourrait être imposée par le contexte qui permettrait par des jeux de complémentarité et d'opposition de faire des choix pertinents. Mais n'est-ce pas déplacer le problème et le rendre encore plus complexe sauf si l'on suppose que l'individu se trouve toujours dans un contexte qui lui est familier et dans lequel ne peuvent jamais pénétrer d'objets qui résisteraient à l'interprétation. Selon Peirce, l'univers des signes est un bien commun, c'est-à-dire possédé par l'ensemble des hommes<sup>6</sup> mais chaque individu appartient à un « monde possible »

---

<sup>5</sup> Nous devons cette notion à Ch. S. Peirce (1978) qui divise le signe en Icône, Indice et Symbole : « Je définis une Icône comme étant un signe qui est déterminé par son objet dynamique [l'objet hors du signe soit la "face représentationnelle" (Thibaud, 1983 : 8, note 12)] en vertu de sa nature interne. [...] Je définis un Indice comme étant un signe déterminé par son objet dynamique en vertu de la relation réelle qu'il entretient avec lui. [...] Je définis un Symbole comme étant un signe qui est déterminé par son objet dynamique dans le sens seulement dans lequel il sera interprété. Il dépend donc soit d'une convention, d'une habitude ou d'une disposition naturelle de son interprétant ou du champ de son interprétant » (p. 32). « L'interprétant n'est pas celui qui interprète, à proprement parler. L'interprétant est un signe et non une personne. » (note 1, p. 51)

<sup>6</sup> Voir à ce sujet les travaux de M. Gauchet et G. Swain (1980) qui ont montré comment le XIX<sup>e</sup> siècle avait permis d'inclure les infirmes du signe dans la société. Voir aussi l'approche de l'autre élaborée par Jauffray et de Gérando, à la même époque, dans le cadre de la Société des observateurs de l'homme. Société à laquelle appartenaient Pinel et



sans pour autant être enfermé dans ce monde ; il partage avec les membres d'autres mondes des représentations communes<sup>7</sup>. Et c'est sans doute là que le patrimoine joue un rôle parce qu'il est avant tout un bien collectif<sup>8</sup> ; son destin est d'apparaître un jour ou l'autre dans l'espace public afin d'informer, au moyen d'un discours organisé, les membres d'une société.

L'objet patrimonial possède un statut tout à fait particulier : il se situe à la frontière entre la poubelle et le musée, entre la destruction et la consécration. Sa fin n'est jamais le fruit du hasard ; elle dépend de l'intervention d'un inventeur. La seconde vie glorieuse de cet objet reste attachée à une révélation. Il faut qu'un individu – qu'il soit président d'un syndicat de défense d'une production agricole, ethnologue, conservateur, érudit ... ou initiateur d'un groupe patoisant –, souvent légitimé par son groupe d'appartenance, engage la société locale dans « le refus du déclin » par la patrimonialisation d'un objet.

La patrimonialisation vise à réduire la richesse sémantique des objets (avec ou sans matérialité) qui deviendront le point d'articulation entre diachronie et synchronie. Il importe pour ces sociétés de limiter l'action perturbatrice des événements en réunissant la succession des présents révolus dans un présent actuel. On assiste à une recomposition du temps sur le modèle généalogique à travers la production d'un récit. Cet objet est dès lors reconstruit en fonction de systèmes de normes. Ces systèmes, souvent élaborés avec le concours d'experts, accordent une valeur à l'objet<sup>9</sup> et apparaissent comme les outils qui permettent de procéder à une symbolisation. Une étape de recherche, plus ou moins précise, permet de procéder à l'inventaire des interprétants, de sélectionner les plus pertinents et de les articuler sous la forme d'un récit à caractère historique. Cette signification constituée est ensuite présentée dans l'espace public dans le cadre d'un projet culturel visant à sa mise en valeur (restauration in situ, intégration dans les collections d'un musée, création d'un espace d'interprétation, mise sur le marché d'une espèce végétale ou animale, transformée ou non, ...). De tels projets concourent à la présentation de la valeur socialement normée qui s'accompagne d'une recherche de pureté et d'une esthétisation de l'objet et se présentent comme autant de démarches de mise en adéquation du sens, du discours et de la réalité. Le centre ancien, la langue, la création de l'artiste, le fromage, le fruit, le monument historique, l'objet hors d'usage deviennent de véritables œuvres d'art lorsqu'ils sont reconstruits selon ces procédures et sont donnés à voir ou à consommer. Dans ce cas, consommateurs, regardants, écoutants participent à une opération de communication collectivement consentie<sup>10</sup> sans laquelle l'objet patrimonial ne serait pas. La mise en relation de l'objet avec un public, des publics, que ce soit à travers l'action culturelle, la commercialisation, renforce la cohérence interne de la société qui s'est engagée dans un processus de patrimonialisation. Les objets sont de véritables medias qui

---

Esquirol.

<sup>7</sup> « La sémiotique doit dépasser la considération des signes comme moyen de communication, un code à déchiffrer, pour considérer ces signes comme des modes de penser, un idiome à interpréter. » (Geertz, 1983 : 150-151)

<sup>8</sup> Les Journées du Patrimoine organisées par le ministère de la Culture permettent la découverte d'objets patrimoniaux publics et privés ; certaines demeures familiales peuvent être visitées au même titre que l'Élysée ou un musée ; le phénomène des expositions internationales donne la possibilité d'avoir accès aux collections privées. Dans le même esprit, on assiste à la mise sur le marché de nombreux produits de terroir et à la création de groupe de patoisants dont le but est de diffuser, par l'écrit, les langues vernaculaires avant que ne s'éteignent les derniers locuteurs.

<sup>9</sup> Il devient objet de débat public à la manière d'un cadavre que l'on vient d'exhumer et qui dégage une odeur de sainteté.

<sup>10</sup> Même si ce consentement prend parfois la forme d'un conflit. Il arrive que certains groupes sociaux ne voient pas leur revendication prise en compte : des interprétants faisant la part trop belle aux opposants des maîtres d'œuvre sont minimisés voire ne sont pas retenus. Paradoxalement cet aveuglement vis-à-vis de quelques signes ne nuit pas à la valeur intrinsèque de l'objet ; elle jette seulement l'opprobre sur les coupables, selon le point de vue des personnes lésées.

permettent qu'une culture soit partagée et mise en expérience dans la société. Ils se profilent le long des détours et des parcours des membres d'une société et se trouvent pris dans des interactions dont ils sont les partenaires immobiles mais non inactifs. La confrontation des corps, des esprits avec la matière doit être comprise comme l'expérience faite des valeurs produites par une société. Ces valeurs ne sont pas seulement débattues par le biais du discours verbal ou écrit ; elles sont tout autant vécues à travers les expériences quotidiennes que ressenties (Ferry, 1991).

Denis Cercllet

### **Références bibliographiques**

- BERNER Ch. (1995) *La philosophie de Schleiermacher*. « Herméneutique », « Dialectique », « Ethique », Editions du Cerf.
- CAILLOIS R. (1970) *L'écriture des pierres*, Skira.
- DAVALLON J. (1986) *Claquemurer pour ainsi dire tout l'univers*, CCI Georges Pompidou.
- DEWEY J. (1938) *Logique. La théorie de l'enquête*, Paris, PUF, 2e édition française, 1993.
- DUMMETT M. (1991) *Les origines de la philosophie analytique*, Gallimard.
- FERRY J.-M. (1991) *Les puissances de l'expérience. Essai sur l'identité contemporaine*, T. I. « Le sujet et le verbe », T. II « Les ordres de la reconnaissance », Paris, Les Éditions du Cerf.
- FRANK M. (1984) *Qu'est-ce que le néo-structuralisme ? De Saussure et Lévi-Strauss à Foucault et Lacan*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1989 pour l'édition française.
- GAUCHET M., SWAIN G. (1980) *La pratique de l'esprit humain. L'institution asilaire et la révolution démocratique*, Paris, Gallimard.
- LARRERE C., LARRERE R. (1997) *Du bon usage de la nature. Pour une philosophie de l'environnement*, Aubier.
- LENCLUD G. (1987) "La tradition n'est plus ce qu'elle était ...", *Terrain*, oct., n° 9, 110-123.
- MARX K. (1844) *Manuscrits de 1844*, présentation, traduction et notes de Emile Bottigelli, Editions Sociales, 1972.
- MICOUD A. (Ed) (1991) *Des Hauts-Lieux. La construction sociale de l'exemplarité*, Editions du CNRS.
- NIETZSCHE F. (1882) *Le Gai Savoir*, Gallimard, 1990.
- PEIRCE Ch. S. (1978) *Écrits sur le signe*, Paris, Le Seuil.
- POUILLON J. (1975) "Tradition : transmission ou reconstruction", *Fétiches sans fétichisme*, Paris, Maspéro, 155-173.
- SCHARER M. (1992) *700 ans au menu. L'alimentation en Suisse du Moyen Age à nos jours*, Catalogue d'exposition, Alimentarium Vevey.
- SCHLEIERMACHER F. D. E. (1989) *Herméneutique*, traduction de Ch. Berner, Editions du Cerf, PUL.
- SEARLE J. (1985) *Du cerveau au savoir*, Hermann.
- SIMONDON G. (1969) *Du mode d'existence des objets techniques*, Aubier.
- THIBAUD P. (1983) "La notion peircéenne d'interprétant", *Dialectica*, vol. 37, n° 1, 3-33.