

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

LA PHILOSOPHIE DE LA CULTURE DE ERNST CASSIRER :
LE SYSTÈME TÉLÉOLOGIQUE DES FORMES SYMBOLIQUES

MÉMOIRE
PRÉSENTÉE
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN PHILOSOPHIE

PAR
FRÉDÉRIC KANTOROWSKI

AOÛT 1997

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.10-2015). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

Ma reconnaissance et mes remerciements chaleureux vont en tout premier lieu à mon directeur, M. Georges Leroux, professeur au département de philosophie de l'UQAM. L'intérêt intellectuel aussi bien que l'appui moral qu'il a manifestés à chacune des étapes de mon travail m'ont permis de mener à bon port ce mémoire. Mes remerciements vont également à M. Robert Nadeau et M. Denis Fisette, qui ont tous deux accepté d'évaluer ce mémoire. Enfin, je ne saurais oublier ma mère, Anne Legaré, dont l'exemple et le soutien indéfectible ont été, jusqu'au bout, les compagnons fidèles et avisés de mon travail.

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ	v
INTRODUCTION	1
CHAPITRE I PRÉSENTATION DE LA PHILOSOPHIE DES FORMES SYMBOLIQUES	22
1.1 Tome I, «Le langage»	31
1.2 Tome II, «La pensée mythique»	38
1.3 Tome III, «La phénoménologie de la connaissance»	46
CHAPITRE II PROBLÉMATIQUE DE LA PHILOSOPHIE DES FORMES	56
2.1 La constitution d'un système complexe des formes	56
2.2 Le rejet de l'hypostase hégélienne	61
CHAPITRE III LE REJET DU SUBSTANTIALISME	67
CHAPITRE IV FONCTION ET MODALITÉ	82
4.1 Les formes symboliques comme fonctions	82
4.2 Les formes symboliques comme modalités	93

CHAPITRE V	
LA TÉLÉOLOGIE CASSIRÉRIENNE	106
5.1 La corrélation de la forme et de la matière	106
5.2 La prégnance symbolique	118
5.3 Vie et téléologie de l'esprit	124
CONCLUSION	146
BIBLIOGRAPHIE SÉLECTIVE	161

RÉSUMÉ

Ce mémoire s'attache à identifier les principaux éléments du système cassirérien de la culture afin d'en faire ressortir la dimension téléologique. Pour y arriver, les deux grands moments de la problématique cassirérienne sont analysés en détail: d'une part, l'«élargissement» cassirérien, c'est-à-dire l'application de la méthode transcendantale aux trois grandes formes de créativité (le langage, le mythe et les sciences), puis, d'autre part, la hiérarchisation de ces trois «formes symboliques» au sein d'un «tout» unifié. L'analyse montre comment le développement de ces deux moments est déterminé par deux formes de rejet: celui du substantialisme et celui de l'hypostase hégélienne.

D'une part, l'universalisation du rejet du substantialisme permet à Cassirer de dépasser toutes les oppositions logiques et ontologiques de la métaphysique pour ainsi appréhender chaque forme symbolique en tant que «modalité» particulière de la «corrélation» entre sujet et objet, entre forme et matière.

D'autre part, l'étude du dualisme qui fonde la notion cassirérienne de symbole montre que ce dualisme doit être saisi comme la réalisation de l'esprit dans le sensible, c'est-à-dire comme «vécu». Le système cassirérien de la culture se comprend alors comme la série des formes de vie de l'esprit, série dont le principe de progression est déterminé par la connaissance que l'esprit acquiert à l'égard de sa propre créativité, de ses propres symboles. Le système des formes symboliques devient ainsi une généalogie du savoir de soi dont chaque stade est une modalité particulière du travail de synthèse de la conscience transcendantale.

De cette manière, le système cassirérien, s'il rejette l'hypostase hégélienne, en retient la téléologie en interprétant celle-ci en un sens critique: non plus dans le sens d'une métaphysique mais au sens d'une anthropologie critique.

Mots clés: téléologie, culture, système, transcendantale, forme, symbole, fonction.

INTRODUCTION

La caractéristique la plus évidente qui ne peut manquer de frapper le lecteur de la *Philosophie des formes symboliques*¹ tient certainement à l'étendue universelle que Cassirer a tenté de donner à son concept de symbole. Car s'il est vrai que les notions de symbole et de signification sont monnaie courante au XXI^{ème} siècle; s'il est vrai que l'on a souvent pensé, partant de points de vue philosophiques forts différents, pouvoir ramener nombre de problèmes philosophiques à une étude du langage et de la signification, peu de philosophes, néanmoins, se sont autant que Cassirer donné pour tâche de démontrer l'universalité et la primauté du concept de symbole.

Il y a près de trente-cinq ans, Suzanne Langer, une des rares philosophes à avoir placé ses recherches dans le sillage des travaux de Cassirer, pouvait regretter que l'on n'ait pas encore réussi à produire une théorie du symbolique qui embrasse les multiples acceptions que le terme de symbole reçoit dans des disciplines aussi diverses que la linguistique, la psychanalyse, l'esthétique, la logique ou encore l'anthropologie. Si, comme elle l'explique, on est arrivé à une définition assez unanime du concept de symbole du côté de la

¹ CASSIRER, Ernst, *La philosophie des formes symboliques*, I: «Le Langage» (trad. O. Hansen-Love), II: «La Pensée mythique» (trad. J. Lacoste), III: «La Phénoménologie de la connaissance» (trad. C. Fronty), Paris, Minuit, 1972. Dans les notes qui suivent j'utilise l'abréviation PFS suivie du numéro du tome.

logique et de la linguistique², cette définition n'atteint pas un degré de généralité suffisant pour qu'il soit possible d'en universaliser l'application à d'autres sphères. Pourtant, Langer n'en pensait pas moins que le concept de signification est le concept dominant de la philosophie contemporaine.³

Plus récemment, Steve Lofts s'est exprimé d'une manière très proche: «Il y a peu de concepts qui soient plus élusifs, plus énigmatiques et plus complexes que celui du "symbolique"; il y en a encore moins qui soient plus riches de possibilités.⁴» Lofts, qui souligne l'importance qu'a prise la notion de symbolique au XX^e siècle, s'étonne en conséquence de l'«absence frappante du nom de Ernst Cassirer dans le discours contemporain autour de la nature du symbolique.» Cassirer, rappelle-t-il, est pourtant le philosophe qui s'est consacré avec le plus d'assiduité et d'ampleur à l'étude du symbolique «dans toutes ses diverses facettes et dans la myriade de ses manifestations».

Pour autant que Lofts et Langer aient raison quant à l'importance et la richesse du concept de symbole, et quelle qu'en soit par ailleurs la raison historique et philosophique, il est en effet «frappant» de voir, au-delà de l'immense talent d'historien qu'on lui reconnaît généralement, le peu d'intérêt que l'œuvre de Cassirer a

² Langer donne pour définition exemplaire celle de Ernest Nagel: «By a symbol I understand any occurrence (or type of occurrence), usually linguistic in status, which is taken to signify something else by way of tacit or explicit conventions or rules of language». «Symbolism and Science», in *Symbol and Values: An Initial Study* (Thirteenth Symposium on Science, Philosophy and Religion; New York, 1954).

³ «The concept of meaning, in all its varieties, is the dominant philosophical concept of our time. Sign, symbol, denotation, signification, communication- these notions are our stock in trade.» LANGER, Susanne K., «On a New Definition of "Symbol"», in *Philosophical Sketches*, The Johns Hopkins Press, 1962, p. 54.

⁴ LOFTS, Steve, «Une Nouvelle approche de la philosophie d'Ernst Cassirer», *Revue de métaphysique et de morale*, N° 4 (1992), p. 523.

suscité avant ces dernières années. Du côté français, on n'a qu'à consulter les répertoires bibliographiques pour constater que la traduction, au début des années 1970, des trois tomes de la *Philosophie des formes symboliques* a été reçue par un silence quasi complet. Mis à part deux recensions dans des revues de sciences sociales⁵, il semble qu'il n'y ait pas eu un seul philosophe «disponible» pour saluer une traduction pourtant en retard sur l'édition anglaise. Ce n'est que depuis très récemment que l'on a pu assister à l'émergence d'un véritable intérêt⁶. N'eût été l'intérêt manifesté par un Merleau-Ponty ou un Foulcault, on peut penser que Cassirer ne serait longtemps resté pour la France qu'un historien brillant «entaché» de néo-kantisme.

Mais même du côté anglophone, où l'on avait traduit *La Philosophie des formes* dès 1953, si un certain intérêt est observable, tout au moins pour des raisons historiques (Cassirer a terminé ses jours aux États-Unis), on est forcé de constater que cet intérêt n'a tout d'abord guère dépassé quelques rares moments. Si la publication d'un volume sur Cassirer, dans la série *The Library of Living Philosophers*⁷, regroupant plus d'une vingtaine d'articles est remarquable et imposante, on doit constater toutefois que cette publication ne semble pas avoir provoqué un intérêt durable. Dans les années qui suivirent sa publication, on compte moins d'une dizaine d'articles. Il

⁵ ARENILLA, Louis, *Cahiers Internationaux de Sociologie*, LV (1973), 369-72 et, pour le tome sur le mythe, François-A. ISAMBERT, *Archives de sciences sociales des religions*, XIX (1974), 172-73. Lors de la publication allemande, la principale recension francophone vient là encore des sciences sociales avec Marcel Mauss.

⁶ Pour la publication récente et en cours de l'oeuvre complète de Cassirer, voir, de Fabien CAPEILLERES, «L'Édition française de Cassirer», *Revue de métaphysique et de morale*, N° 4 (1992), p. 547-552.

⁷ SCHILPP, Paul Arthur, éd., *The Philosophy of Ernst Cassirer*, The Library of Living Philosophers, Illinois, Open Court Publishing Company, 1949.

faut à vrai dire attendre la toute fin des années soixante pour que, à peu près simultanément avec l'Italie, on assiste aux États-Unis à une explosion de publications.

Pourtant, si la philosophie des formes symboliques a longtemps été l'objet de plus de respect que d'intérêt, ce n'est certainement pas en raison de l'étroitesse de son ambition et de son point de vue. Bien au contraire, en reprenant l'héritage kantien de manière à en universaliser la méthode et le principe à toutes les formes de pensée, la philosophie des formes ne visait rien de moins qu'à *systematiser* l'ensemble exhaustif de la culture, c'est-à-dire la totalité de ses figures ou de ses domaines, sous l'emprise d'un unique concept, celui de symbole ou de forme symbolique.

On conçoit alors assez bien à quel point le projet exposé et développé par Cassirer dans les trois tomes de la *Philosophie des formes* est on ne peut plus vaste et ambitieux. D'abord, simplement pour l'étendue des phénomènes qu'il concerne. S'étant donné comme terrain rien de moins que tout le divers de la culture, au travers de ses trois tomes, la *Philosophie des formes* n'en finit plus d'exposer et d'analyser tout un arsenal de théories et d'observations issues aussi bien de l'anthropologie, de la linguistique, de la psychologie que de l'histoire des sciences, sans oublier la philosophie. De ce point de vue, Cassirer se démarque du kantisme sur au moins ce premier point: inscrit dès le départ dans la réflexion spéculative, le projet cassirérien se fonde néanmoins avant tout sur un matériau empirique extrêmement riche. L'on peut en ce sens déjà caractériser l'œuvre maîtresse de Cassirer comme la tentative de donner au criticisme kantien une base qui tienne compte du développement moderne des sciences de la culture aussi bien que des sciences de la nature.

Mais ce premier trait d'envergure ne fait qu'ajouter à l'ampleur de son ambition philosophique. Car la *Philosophie des formes*

symboliques est bien plus qu'une simple mise à jour du criticisme. Certes, Cassirer y affirme sans cesse son adhésion à ce qu'il identifie comme le principe central du kantisme: celui du primat de la fonction sur l'objet. Toutefois, lorsque l'on précise qu'en parlant de fonction l'on doit dorénavant entendre *fonction symbolique*, on est déjà en droit de s'attendre à des développements inédits. La méthode transcendantale emprunte alors un chemin qui, à mesure que se dessine le virage tracé par Cassirer, laisse surgir un panorama que le criticisme ignorait tout à fait.

En effet, avec le criticisme kantien, l'idéalisme subissait un renversement que la métaphore inciterait à qualifier de magistral tête à queue. Pourtant, s'il faut suivre Cassirer, l'analyse critique doit encore subir une nouvelle révolution. Non plus, cette fois-ci, un renversement mais un *élargissement*: non plus une critique de la raison, mais une «critique de la culture». Plus rien n'échappe alors au nouveau criticisme. L'anthropologie philosophique kantienne, qui tendait à ramener toute activité spirituelle⁸ d'objectivation au seul domaine de la connaissance empirico-logique, y est dépassée au profit d'une intégration des multiples domaines d'activité de culture -langage, sens commun, mythe, art et science- au sein desquels l'esprit se déploie et en tant qu'ils sont chacun *irréductibles* à un autre domaine.

À l'instar de la pensée scientifique, affirme Cassirer, chaque forme symbolique consiste en «une force formatrice et non pas simplement reproductrice». Chaque forme culturelle est une façon d'organiser le réel, de se donner un monde. Ce que le criticisme kantien avait donc posé au sujet de la connaissance scientifique doit maintenant pouvoir être élargi à toutes les formes de créativité.

⁸ Le terme «spirituel» est utilisé par Cassirer lui-même ou, du moins, par ses traducteurs. Il est entendu que dans le présent contexte sa signification est sans rapport ni à la spiritualité ni au spiritualisme.

Toutefois, cette ouverture de la critique à une multiplicité de formes de pensée ne va pas sans poser problème. Tel qu'il pose lui-même les choses, ce que cette multiplicité de formes de pensée soulève c'est le problème de l'unité du savoir. On peut juger de l'importance de cette question lorsque l'on rappelle que Cassirer qualifie la question de l'unité comme l'«exigence et le but ultime de l'idéalisme». Aussi, se demande d'emblée Cassirer, une fois que l'on a posé l'irréductibilité de chaque forme symbolique, est-ce qu'il ne devient pas impossible de trouver le fondement de l'unité exigée par l'idéalisme?

De fait, prenant tout d'abord acte de la multiplicité des formes que prend la créativité spirituelle, Cassirer a énoncé ce premier dilemme méthodologique auquel la philosophie des formes doit pouvoir répondre: ou bien nous cherchons à «déceler une loi universelle qui fasse nécessairement dériver une loi spirituelle d'une autre», à «faire converger toutes les formes spirituelles vers la seule forme logique», auquel cas nous aboutissons à une dissolution de la multiplicité des formes; ou bien nous nous «immergeons» dans leur pluralité et prenons alors le risque d'en rester à leur simple juxtaposition.

Résoudre ce dilemme, identifier ce domaine médian, est déjà une tâche qui caractérise pour une bonne part l'originalité du projet philosophique de Cassirer. Tel qu'il est énoncé par Cassirer lui-même, l'élargissement implique la mise au jour d'un «domaine médian», «d'un milieu par lequel passerait toute mise en forme qui s'effectue selon chacune des directions fondamentales de l'esprit, et dans lequel cependant sa nature particulière, son caractère spécifique serait conservé.⁹» Car comment comprendre ce projet en un sens kantien,

⁹ PFS, I, p. 26.

sinon en soutenant que, si les divers espaces d'activité symbolique sont irréductibles les uns aux autres, il doit cependant y avoir un *modus vivendi* commun, un «domaine médian et une fonction médiatrice», qui rende, en quelque sorte, leur cohabitation possible et intelligible. Irréductibles, les formes symboliques ne doivent pas moins pouvoir être rapportées à un ensemble de conditions de possibilité qui fonde leur cohésion.

La tâche de la philosophie des formes consistera donc à mettre en relief la «légalité»¹⁰ spécifique à chaque forme tout en proposant une vue d'ensemble systématique, une «synopsis», de manière à ce que, ainsi que Cassirer posera les choses dans *l'Essai sur l'homme*¹¹, soit possible une image unifiée de l'homme. Compris en ce sens, l'élargissement cassirérien relève aussi bien d'un mouvement vers l'unicité de chaque forme que vers leur universalité.

Si l'on doit ne retenir qu'un seul point qui résume à la fois le propre et l'originalité de la philosophie des formes, c'est très certainement de cet élargissement et du double mouvement qu'il implique dont il faut parler. C'est essentiellement à cet aspect de la philosophie des formes que le présent mémoire est consacré: d'un point de vue général, comment Cassirer réussit-il à élargir l'héritage kantien et quelles sont les conséquences systématiques de cet élargissement?

¹⁰ Le concept cassirérien de légalité joue à mon avis un rôle provisoire au sens où il renvoie, ainsi que le montre le développement de la trilogie, aux concepts de fonction et de modalité. Le chapitre IV traite en détail de ces deux derniers concepts.

¹¹ *Essai sur l'homme*, trad. N. Massa, Paris, Minuit, 1975. Destiné à un lectorat américain qui ne connaissait de Cassirer que les oeuvres historiques, *l'Essai* expose de manière succincte les thèses développées par Cassirer dans la *Philosophie des formes symboliques*. Cassirer y présente cependant de «nouvelles» formes symboliques tels que l'art et la pensée historique.

L'expression même d'élargissement vient de Cassirer. En l'utilisant, Cassirer ne prétendait que rendre plus explicite un développement nécessaire et naturel de l'idéalisme, développement dont Kant, dans ses trois *Critiques*, aurait déjà pressenti la nécessité¹². Pour Cassirer, l'idéalisme atteint son plein développement lorsqu'il procède à cet élargissement qui fait passer l'idéalisme transcendantal d'un concept restrictif de raison à un concept de culture. Pour autant, on ne doit pas se laisser abuser par l'apparente simplicité du projet: le projet d'élargissement du kantisme, au-delà de la question historique de savoir si Cassirer l'a mené à terme, comporte aux yeux mêmes de Cassirer une exigence centrale. Il ne s'agit pas seulement d'ouvrir le criticisme à la multiplicité des formes de créativité de l'esprit mais de donner le *système*¹³ de cette multiplicité.

En formant le projet d'élargir le criticisme kantien de telle sorte qu'à une critique de la raison scientifique s'ajoutent une «critique du langage» et une «critique du mythe», pour qu'ainsi l'idéalisme puisse passer d'une critique de la raison à une critique de la culture, Cassirer donc, pose un énorme défi au kantisme: le passage d'un concept monolithique de raison à un concept de culture -concept dont le propre serait justement de dépasser l'enfermement de toute objectivation dans les seules limites de la science- exige une *systématisation* de la multiplicité des formes que laisse maintenant surgir la critique cassirérienne. Car si la philosophie des formes reconnaît d'emblée une multiplicité de formes symboliques et si elle ne saurait s'en tenir pour autant à leur simple «juxtaposition», comme s'il ne s'agissait que d'une collection disparate, il lui faut,

¹² Voir *PFS*, I, p. 19.

¹³ Le terme «système» est utilisé par Cassirer à maintes reprises tout au long de sa trilogie.

pense Cassirer, en révéler le système unifiant: «...une telle perspective n'implique pas que l'on renonce à l'interdépendance des formes singulières, elle donne au contraire encore plus de rigueur à l'idée de système en substituant au concept de système simple celui de système complexe.¹⁴»

En ce sens, questionner l'élargissement cassirérien doit donc signifier, en tout premier lieu, élucider la fondation ou le «comment» de cette systématisation. Par quel chemin Cassirer arrive-t-il, une fois l'exigence de l'élargissement formulée, à produire un système complexe des formes symboliques? Tout le développement de la philosophie des formes indique que ce n'est qu'au prix d'un accommodement entre la critique kantienne et l'hégélianisme qu'un système des formes est possible.

Il y a en tout cas dans la philosophie cassirérienne le pari tout à fait original, mais périlleux peut-être aussi, d'arrimer le kantisme à un hégélianisme, hégélianisme que Cassirer critique d'entrée de jeu dans son introduction à la *Philosophie des formes* mais auquel il ne se réfère pas moins par la suite, à tel point que le «système complexe» que la philosophie des formes a pour but de constituer apparaît, à terme, impossible sans une avancée, même conditionnelle, vers Hegel.

Plusieurs choses doivent être précisées sur ce point. En premier lieu, la question du rapport à Hegel est sans aucun doute polémique. Je citerai d'abord à ce sujet la position de Donald Phillip Verene qui montre bien que l'influence de Hegel peut facilement prêter à la discussion. Dans «Kant, Hegel, and Cassirer: The Origins of the Philosophy of Symbolic Forms»¹⁵, Verene annonce ses couleurs de

¹⁴ PFS, I, p. 38.

¹⁵ VERENE, D. P., «Kant, Hegel, and Cassirer: The Origins of the Philosophy of Symbolic Forms», *Journal of History of Ideas*, XXX (1969), p. 33.

manière tranchée: alors que, pense Verene, les commentateurs de Cassirer s'entendent habituellement pour affirmer que la philosophie des formes tient son fondement principal du côté de Kant et du néo-kantisme, l'influence de Kant ne serait en réalité que secondaire par rapport à celle de Hegel. Pour Verene, c'est du côté de Hegel que l'on trouverait la véritable fondation du système des formes. Verene en veut pour preuve le fait que Cassirer aurait lui-même considéré la *Phénoménologie de l'Esprit* comme la base de sa théorie des formes symboliques¹⁶.

Dans la même ligne de pensée, on peut également penser à Leon Rosenstein qui, dans «Some Metaphysical Problems of Cassirer's Symbolic Forms»¹⁷, rejoint Verene en soutenant que malgré l'emphase habituelle mise sur la dimension kantienne, aussi bien par Cassirer que par ses interprètes, l'influence de Hegel a été d'égale importance si ce n'est plus importante encore¹⁸. À tout le moins, la philosophie cassirérienne consisterait en une tentative de synthèse des deux traditions¹⁹.

Il est important de souligner que ce qui est en jeu derrière la question des influences, c'est le problème de la *fondation* du système

¹⁶ «The commentators on Cassirer's philosophy generally hold that the philosophy of symbolic forms is a departure from the Marburg position, but they are agreed that the philosophy of symbolic forms is fundamentally derived from Kant. My view in this paper is that the philosophy of symbolic forms is derived from Kant only in a broad and secondary sense and that its actual foundations are in Hegel», «Cassirer himself regards Hegel's *Phenomenology of Mind* as the basis for his theory of symbolic forms», p. 33 et 36.

¹⁷ ROSENSTEIN, Leon, «Some Metaphysical Problems of Cassirer's Symbolic Forms», *Man and World*, VI (1973), p. 304-321.

¹⁸ «Despite the usual emphasis upon Kantianism both by Cassirer himself and his interpreters it seems that Hegel had an equal if not greater influence upon Cassirer's philosophy», p. 306.

¹⁹ «...it seems evident that Cassirer's philosophy is essentially and must be viewed essentially as an attempted synthesis of both these great traditions», p. 308-309.

des formes symboliques. Poursuivant sa critique contre les commentateurs de Cassirer qui auraient réduit la philosophie des formes à ses seules dimensions kantienne et néo-kantienne, Verene pose une distinction importante. Plusieurs interprètes ont vu dans la multiplicité des sujets abordés par Cassirer autant de tentatives pour illustrer son concept de forme symbolique. Ce faisant, on ne voit pas que Cassirer a d'abord tenté de construire un système unifié de l'expérience²⁰. Il est possible qu'à des fins polémiques, Verene force un peu le trait quant au commentaire habituel de l'œuvre de Cassirer. Il reste que, dans le débat sur l'influence de Hegel, c'est très certainement la constitution d'un système total de l'expérience et de la culture qui est directement mise en question. Une lecture strictement kantienne ne permet pas de rendre compte de celle-ci.

André Stanguennec expose cette question et montre très bien comment Cassirer s'y est pris pour satisfaire cette exigence²¹. Stanguennec reconnaît deux moments que Cassirer a tenté de joindre en solutionnant le problème d'une systématisation des formes de pensée: le problème d'un système des formes se pose d'abord sous la perspective de l'*unité* du divers des formes. Il s'agit ici de la notion de «domaine médian» que j'ai évoquée plus haut. L'unité du système doit être assurée par une fonction commune que l'on retrouverait dans chacune d'elles mais qui en même temps laisserait intacte leur autonomie. Sous cet angle, l'effort cassirérien de systématisation installe la philosophie des formes dans le giron kantien en renvoyant l'unité du divers des formes à une fonction symbolique *a priori*.

²⁰ «Cassirer is thought to have directed his attention to various subject matters in an effort to illustrate his concept of symbolic form, *but he is not viewed as building a total system of experience.*», p. 37. Les italiques sont de moi.

²¹ STANGUENNEC, André, «Néokantisme et hégélianisme chez Ernst Cassirer», in *Ernst Cassirer. De Marbourg à New-york* [voir biblio., SEIDENGART, éd., 1990], p. 55-67.

D'autre part, Stanguennec rappelle que Cassirer expose très explicitement comment le système qu'il entend proposer, s'il est vrai qu'il s'inspire de la phénoménologie hégélienne, en refuse les conséquences hypostasiantes: alors que Hegel rapporte tout le développement de la raison -de l'Esprit- à la Logique, de telle sorte que dans ce système «la forme logique, la forme du concept et de la connaissance soit la seule à mériter une autonomie authentique et véritable», Cassirer entend plutôt reconnaître à chaque forme symbolique une irréductibilité et une autonomie originale.

Nous n'aurions là cependant qu'une seule des deux facettes du développement de la problématique cassirérienne. Stanguennec identifie en effet une autre dimension de la philosophie des formes qui donne au problème de la systématisation sa véritable profondeur: à partir du deuxième et du troisième tome de la *Philosophie des formes*, Cassirer aborde la question du système des formes culturelles en l'orientant dans le sens d'un *développement téléologique*. La philosophie des formes ne semble plus pouvoir se contenter d'unifier les formes symboliques, elle doit les saisir et les expliquer à partir de leur enchaînement généalogique pour qu'ainsi chacune prenne la valeur d'un moment nécessaire et irréductible du développement de l'esprit. C'est à partir de ce moment que la philosophie des formes s'ouvrirait le plus clairement à l'apport hégélien.

Cette double perspective que Stanguennec retrouve dans le développement de la problématique cassirérienne me semble tout à fait exacte. J'entends la reprendre tout au moins dans ses grandes lignes. Elle me semble par ailleurs avoir la qualité de bien mettre en valeur le caractère problématique d'une philosophie qui se réclame du criticisme, mais qui, en même temps, est forcée de resituer ce criticisme à l'intérieur d'une *histoire* ou d'une *généalogie* du développement phénoménologique de la raison. C'est, je pense, ce trait original que Philonenko souligne lorsqu'il affirme: «La grande

thèse de Cassirer, opposée à celle de Kant, est que la raison dans la philosophie possède une histoire véritable.²²» C'est sur le plan de cette opposition que Cassirer semble se rapprocher de Hegel. Tout en appelant à la prudence, Philonenko poursuit ainsi: «...il est clair que cette histoire téléologique et phénoménologique du savoir ouvrirait, par-delà la philosophie transcendantale *stricto sensu*, l'horizon d'une philosophie critique de la culture que Cassirer prétendit opposer à la démarche kantienne.²³»

Ce dernier commentaire de Philonenko me permet de préciser le problème central qui me semble au cœur de la systématique cassirérienne. Par contraste avec Kant, l'élargissement cassirerien implique la thèse d'une historicité de la raison dont il s'agit justement d'expliquer le principe. Cette exigence signifie que la critique doit compléter son caractère synchronique par un développement diachronique. En même temps cependant, s'il faut que la philosophie des formes ne reste pas moins une *critique*, si son objet ou son point de vue reste celui des conditions *a priori* de la connaissance et du sens, elle ne peut pas à l'évidence se borner à présenter une simple histoire empirique de la culture. Il lui faut alors, en plus du point d'unité qui permet de réunir le divers sous une même fonction, retrouver le *principe dynamique* qui donne son fondement et donc son intelligibilité au développement différencié et graduel de la raison.

Cet objectif est d'autant plus important qu'il ne concerne nulle autre question que celle du *progrès* de la raison: ayant posé une multiplicité de formes d'objectivation qui doivent toutes être appréhendées à la fois dans leur autonomie et qui relèvent,

²² PHILONENKO, Alexis, «Cassirer lecteur et interprète de Kant», in *Ernst Cassirer. De Marbourg à New-york* [voir biblio., SEIDENGART, éd., 1990], p. 45.

²³ *Ibid.*, p. 46.

néanmoins, d'un principe unique, comment, partant de là, s'articule la question du progrès de la raison? Toute la systématique cassirérienne nous échapperait si l'on en évacuait cet aspect. Le problème de Cassirer n'est pas seulement celui de savoir comment fonder l'unité des formes de la raison à travers ses multiples figures, mais aussi, et peut-être surtout, d'en décrire la multiplicité comme *déploiement téléologique*.

Toute la question est alors de savoir si Cassirer peut véritablement fonder son système, et ce faisant penser la question du progrès, sur les seules bases du kantisme. C'est, on l'aura compris, sur ce point également que se pose la question du rapport à Hegel: la dimension dynamique du système cassirérien pose le problème d'une téléologie de la culture et l'on peut penser que, si Cassirer a rejeté l'hypostase hégélienne, il en a en un sens emprunté la forme téléologique.

En somme, en partant d'un point de vue semblable à celui de Stanguennec, la démarche que Cassirer suit me semble tenir en deux étapes que je résumerais ainsi. Une première étape peut être qualifiée de kantienne. Dans ce qui suit, j'ai d'abord tenté de retrouver dans la philosophie des formes un premier plan d'exposition de la théorie des formes symboliques qui semble, à prime abord, pouvoir s'en tenir à un simple élargissement du kantisme. Dans cette optique, l'élargissement auquel la philosophie des formes entend procéder doit d'abord reprendre à son compte le rejet du substantialisme, affirmé par le criticisme, afin d'en universaliser la portée. De ce premier point de vue, l'élargissement auquel prétend la philosophie cassirérienne se présente comme la simple universalisation du point de vue élaboré par la critique kantienne. Par nécessité, cet élargissement implique que Cassirer reprenne au kantisme son concept de fonction et l'universalise à son tour: élargir la critique signifie que toutes les formes culturelles sont des fonctions au sens kantien.

La multiplicité de formes d'objectivation qui est ainsi reconnue ne doit pas manquer pour autant d'être rapportée à une unité systématique. Cassirer doit donc distinguer ce qui tient de l'universel, et qui constitue en ce sens un domaine médian, et, en même temps, se ménager un espace logique dans lequel soit assurée l'autonomie de chaque forme symbolique. C'est tout spécialement l'articulation de ces deux moments de la systématique cassirérienne qui, il me semble, doit d'abord retenir l'attention et que je voudrais mettre en valeur. Cette articulation me semble réalisée par Cassirer par l'introduction d'une notion clé dans le système des formes: la notion de *modalité*. Si les formes symboliques sont toutes redevables d'une même fonction universelle, elles consistent toutes cependant en autant de modalités particulières de cette fonction *a priori* de symbolisation. Chaque forme symbolique apparaît donc comme une configuration particulière de la relation fonctionnelle entre sujet et objet. Aussi, si c'est très précisément grâce à cette relation qu'il doit être possible qu'une expérience soit dotée de sens, chaque modalité fonctionnelle doit alors apparaître comme une façon particulière de produire de la signification, d'arriver à une unité synthétique de l'expérience.

Dans cet esprit, Cassirer reste donc fidèle au kantisme en ce qu'il substitue la question du sens ou de l'objectivation à la question de l'être. Comme je l'ai dit plus haut, le primat de la fonction sur l'objet vaut pour la philosophie des formes en autant qu'il reçoive une acception universelle. Si pour une théorie critique de la connaissance il n'y a pas de pur donné, pour la philosophie des formes, cette règle vaut partout et toujours, c'est-à-dire au-delà de la seule sphère de la connaissance scientifique. De plus, le rejet des concepts substantialistes en faveur d'une perspective fonctionnelle implique, pour le criticisme, que la question de l'unité synthétique de la conscience occupe le devant de la scène et c'est là, précisément, ce que fait Cassirer. Chaque forme symbolique est conditionnée, en tant

que modalité, par la direction, la légalité spécifique qu'elle assigne à l'unité fonctionnelle de la conscience. Néo-kantien, Cassirer l'est également lorsqu'il pose cette unité comme ne pouvant se réaliser autrement qu'à travers le symbole: la relation du sujet et de l'objet, leur détermination même, est conditionnée par l'usage de symboles dans lesquels se rencontrent l'intellect et le sensible.

En même temps cependant, Cassirer franchit une seconde étape en imprimant aux éléments phénoménologiques que pouvait contenir le kantisme une nouvelle vigueur qui semble ouvrir la voie à un développement téléologique du système des formes. Voici plus exactement ce que j'entends par là. L'élargissement amène Cassirer à définir les formes symboliques comme modalités. Chaque modalité est un «contexte d'expérience», une façon de créer l'unité synthétique de la conscience. Mais cela, Cassirer l'entend en un sens déterminant: l'unité synthétique de la conscience est chaque fois relative à une forme particulière d'*accomplissement concret* de l'idée dans le sensible.

Cassirer reconnaît dans l'héritage qu'il reçoit du kantisme la possibilité de dépasser les oppositions de la métaphysique entre forme et matière pour poser en lieu et place toute une série de «corrélations» méthodologiques. Très clairement, l'introduction du concept de modalité repose sur la relativisation de l'opposition entre sujet et objet, entre forme et matière. Le dualisme d'opposition serait ainsi dépassé au profit d'une création réciproque et concomitante des *relata*. Sujet et objet ne se constituent que dans la relation qui les unit. Mais ces corrélations ne sont pas intellectuelles ou abstraites. La corrélation de la forme et de la matière désigne l'*accomplissement* réciproque de l'idée et du sensible dans un symbole *concret*. Aussi, le concept cassirérien de forme symbolique comme corrélation renvoie-t-il à une réalisation concrète, à un *vécu*. De cette manière, on passerait d'une perspective ontologique à une position «critico-

phénoménologique». Il existerait autant de modes phénoménologiques qu'il existe de modes d'accomplissement concret du symbolisme.

Il reste à savoir de quelle phénoménologie il s'agit. Dans sa «Préface» au troisième tome de la trilogie, Cassirer indique que c'est à Hegel qu'il faut se rapporter ici: «Si je parle d'une "phénoménologie de la connaissance", c'est par référence, non à l'usage moderne du terme, mais à cette signification première de la "phénoménologie" qu'a instituée Hegel en lui donnant un fondement et une légitimation systématique.²⁴» Cette «référence» à Hegel implique deux choses. D'une part, Cassirer entend situer ainsi l'ensemble des modalités que connaît la conscience dans un «Tout» à partir duquel seulement on est à même de comprendre chaque forme symbolique comme une partie de ce Tout. D'autre part, c'est le rapport de genèse des formes entre elles qui rend intelligible la multiplicité de formes qui compose le Tout. Qui plus est, cette genèse pointe vers une téléologie d'ensemble qui devient ainsi le véritable moteur du symbolisme.

Dès ce moment, il devient évident que Cassirer a en quelque sorte transgressé les strictes limites du kantisme afin de rendre à terme l'élargissement et la systématisation du divers des formes qu'il s'était fixés pour but. À partir de là, la trilogie de la *Philosophie des formes symboliques* développe un critère d'ordre téléologique selon lequel la multiplicité des formes symboliques, si elle est et demeure irréductible, ne témoigne pas moins d'une direction d'ensemble.

Tout se passe un peu comme si, ayant abandonné tout recours à un concept substantialiste d'être et d'essence, la philosophie des formes tentait de combattre l'explosion du multiple en le soumettant cette fois-ci à un principe téléologique: ce qui distingue les différentes

²⁴ PFS, III, p. 8.

formes de vie spirituelle, c'est la connaissance que l'esprit acquiert de lui-même à mesure que son activité créatrice se déploie. Plus l'esprit progresse, plus il se *sait* créateur de symboles et, donc, de mondes de sens, plus ce *savoir* est intégré et détermine la forme même de sa créativité. S'agissant de l'esprit, la *connaissance de soi* est le principe téléologique qui sous-tend la progression et la différenciation des formes symboliques.

Ainsi, la philosophie des formes symboliques se présente comme une théorie de la genèse et du devenir, non plus cette fois-ci de l'être, mais du sens, du symbole. En fait, ce dernier concept, parce qu'il ne se comprend qu'en tant que relation, est censé contenir en lui-même le principe du devenir de telle sorte qu'il ne lui apparaisse pas antinomique, comme ce peut être le cas avec le concept d'être absolu. Caractérisé comme réalisation concrète, le symbole devient pour Cassirer une forme de vie: le symbole est énergie, mouvement de l'esprit. Toute la téléologie cassirérienne pivote autour de cette définition du symbole comme énergie vitale. En tant qu'elles se définissent comme vécu, les formes symboliques sont interprétées par Cassirer comme autant d'étapes ou de stades dans la «vie de l'Esprit».

L'élargissement cassirérien s'entend dès lors en deux sens: il suppose, d'une part, la thèse de l'universalité du symbole et, d'autre part, celle d'une téléologie du symbole en tant que forme de vie. L'une et l'autre se conjuguent dans la définition cassirérienne du symbole en tant que modalité concrète. Le symbole est une modalité au sens d'une «manière» ou d'une «forme» de la relation. En ce sens il répond à la thèse de l'universalité. Mais il est aussi une modalité au sens d'une «mesure»: il est la mesure du déploiement de l'esprit, de l'actualisation de sa finalité.

Dans ce qui suit, la démarche que j'ai suivie a consisté en une analyse de l'appareil conceptuel cassirérien. Dans l'ensemble, je me suis efforcé d'en comprendre les lignes de force, d'en retrouver les axiomes principaux afin de voir comment Cassirer est arrivé à produire une téléologie de la culture qui se présente comme un compromis entre l'essentiel de la critique et certains éléments de l'hégélianisme. Sauf quelques exceptions, en particulier dans le cinquième chapitre, je m'en suis tenu à la traduction française de la *Philosophie des formes symboliques*.

Le parcours emprunté est le suivant. Le premier chapitre se divise en deux parties. La première partie présente la méthodologie défendue par Cassirer en en faisant ressortir deux aspects importants. D'une part, tout l'ancrage de la philosophie des formes dans la méthode transcendantale et, d'autre part, la méthode généalogique que Cassirer a adoptée. De plus, je me suis servi de cette première présentation de la philosophie des formes pour souligner l'influence de Wilhelm von Humboldt sur Cassirer. La seconde partie résume chacun des trois tomes de la trilogie cassirérienne en mettant l'accent sur les éléments pertinents à la problématique de ce mémoire.

Le second chapitre expose la problématique cassirérienne en regard du double objectif qu'elle poursuit: reconnaître la multiplicité des formes tout en en retrouvant l'unité. En regard de ce double objectif, j'y aborde également la question du rejet de l'hypostase hégélienne.

Le troisième chapitre s'attarde à l'universalisation du rejet du substantialisme. Il m'a semblé important de bien approfondir ce point dans la mesure où l'analyse montre bien que ce n'est qu'en universalisant ce rejet que Cassirer est à même d'introduire son concept de forme symbolique comme «corrélation vivante». Ce n'est qu'en étendant la critique du substantialisme, non seulement à

toutes les formes de pensée mais également aux sensations et perceptions, que Cassirer a pu se donner le moyen d'interpréter tout le champ de la culture et de l'expérience dans une perspective fonctionnelle.

Le chapitre qui suit forme le cœur de mon analyse. J'y expose la place que prennent les concepts de fonction et de modalité dans la *Philosophie des formes*. Le principal point que j'y ai développé concerne les conséquences, pour l'interprétation que l'on doit faire de la notion de forme symbolique comme modalité fonctionnelle, du passage d'une ontologie métaphysique à une phénoménologie critique.

Ce n'est que dans le dernier chapitre que j'aborde plus directement la question de la téléologie cassirérienne. J'y développe la question très importante du dualisme cassirérien de la forme et de la matière, développement qui m'a amené à approfondir la notion cassirérienne de «prégnance symbolique». À son tour, cette dernière notion m'a permis de mettre en valeur la place prépondérante qu'occupent dans la conceptualité cassirérienne les notions de vécu, de vie et d'énergie. Tous ces éléments obligent à ce qu'une lecture intégrale de la Philosophie des formes fasse place aux aspects anthropologiques de l'œuvre.

Dans ma conclusion, j'ai tenté de reprendre les principaux éléments développés pour expliquer, de la manière la plus synthétique possible, le compromis entre le kantisme et l'hégélianisme que la téléologie cassirérienne défend. En peu de mots, Cassirer me semble avoir adopté une téléologie hégélienne en lui donnant, cependant, une interprétation anthropocentrique plutôt que métaphysique. Cassirer répond ainsi aux impératifs

méthodologiques de la critique tout en insérant ceux-ci dans une perspective téléologique. Ce faisant, Cassirer interprète la notion kantienne de «spontanéité de l'esprit» au sens d'un mouvement de dévoilement de l'esprit.

CHAPITRE I

PRÉSENTATION DE LA *PHILOSOPHIE DES FORMES SYMBOLIQUES*

L'«Avant-propos» au premier tome de l'*opus magnum* de Cassirer se termine pratiquement par cette profession de foi: «...le langage, comme toutes les autres grandes fonctions de l'esprit, ne saurait trouver son élucidation philosophique qu'à l'intérieur d'un système d'ensemble de l'idéalisme philosophique.²⁵» Puisque que c'est en bonne partie à ce «système d'ensemble» que doit être consacrée la *Philosophie des formes*, avant de rentrer dans le détail de son développement, il importe d'indiquer quelle est la méthode qui doit, selon les vues explicites de Cassirer, permettre aussi bien une élucidation philosophique du langage que des autres formes symboliques.

Qu'il s'agisse du langage, du mythe ou de la pensée théorique, l'idée essentielle sur laquelle Cassirer fonde son entreprise se résume assez simplement: intégrer les différentes formes symboliques à un système d'ensemble idéaliste suppose que toutes les formes symboliques doivent pouvoir être appréhendées selon les règles et les principes de la méthode transcendantale. Dans l'esprit de Cassirer, et selon l'application qu'il en a faite dans les trois tomes de la *Philosophie des formes*, appliquer la méthode transcendantale signifie principalement que, derrière ou en-deçà du matériau concret et

²⁵ PFS, I, p. 11.

explicite que nous livrent l'histoire et les sciences humaines, il doit être possible de rapporter chaque forme de créativité au niveau des règles *a priori* et donc des relations transcendantales -les relations de temps, d'espace et de causalité- qui non seulement structurent chacune des formes mais rendent ainsi possible la synthèse de l'expérience. Ce n'est que par ce chemin, pense Cassirer, que l'on est à même de trouver l'élucidation philosophique qui convient à chaque forme. Aussi, de ce point de vue, l'élargissement cassirérien se comprend d'abord comme une hypothèse méthodologique: toutes les formes de créativité qui se manifestent dans l'histoire doivent pouvoir être rapportées à l'activité créatrice d'un sujet transcendantal.

Tout au long des chapitres qui suivent, j'aurai à revenir plus en détail sur certains des aspects de la méthode dont Cassirer s'est fait l'héritier. Dans l'immédiat, je souhaite plutôt introduire l'une des conséquences majeures de la méthode transcendantale lorsqu'on la situe dans la perspective de l'élargissement cassirérien: je veux parler de son prolongement dans une méthode *généalogique*. En fait, tout le développement du système de la philosophie des formes vise à montrer que l'on ne peut renvoyer les différentes formes de créativité à l'unité d'une conscience transcendantale qu'en autant que l'on pose chacune des formes comme autant de formes particulières d'une unique fonction symbolique. Aussi distinctes et irréductibles qu'elles puissent être, chacune des formes symboliques apparaîtra ainsi comme une étape ou un stade s'inscrivant dans un mouvement évolutif d'ensemble.

Si cette méthode s'est révélée le plus explicitement à partir du dernier tome, elle est présente dès l'abord dans la mesure où ce qui vaut pour l'ensemble de la culture vaut pour chacune des formes. Pour illustrer cela, il est utile de se référer à une section du tome sur

le langage dans laquelle Cassirer résume sa lecture des travaux de Wilhelm von Humboldt et à l'égard duquel il se reconnaît une dette dans la genèse de ses propres idées²⁶.

Cassirer a reconnu en Humboldt un linguiste qui a appliqué la méthode kantienne à la philosophie du langage: «La pensée fondamentale de la méthode transcendantale, mettre constamment en rapport la philosophie et la science, appliquée par Kant à propos des mathématiques et de la physique mathématique, semble maintenant encore active dans un domaine entièrement nouveau.²⁷» Avec Humboldt, le même principe critique qui valait chez Kant pour la connaissance vaut maintenant pour le langage. À l'instar de la connaissance, le langage ne se contente pas de «copier» des objets qui nous seraient «donnés» dans l'expérience mais il «renferme au contraire en lui une manière d'appréhender propre à l'esprit et qui constitue un moment décisif de toute notre représentation de l'objectif.²⁸»

Au premier chef, ce point de vue s'oppose à la conception réaliste-empiriste pour laquelle, parce qu'elle ne voit dans la matérialité du signe qu'un «moyen» pour entrer en «relation avec les

²⁶ Ainsi qu'il est habituel de le faire pour Cassirer, le premier chapitre du tome sur le langage est consacré à une récapitulation historique du problème du langage dans la philosophie, de Platon jusqu'aux développements de la linguistique. Pratiquement au terme de son historique, Cassirer a réservé à Humboldt parmi ses pages les plus admiratives. À vrai dire, entre Cassirer et Humboldt, la complicité est si grande qu'il est parfois difficile de discerner, dans le récit qu'il fait des idées de Humboldt, ce qui vient de Cassirer et ce qu'il se borne à rapporter. Dans cette section, les deux principaux ouvrages auxquels se réfère Cassirer sont l'*Introduction générale à l'Œuvre-kavi* (abréviation française de *Ueber die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*) et l'*Œuvre-kavi* proprement dite (*Ueber die Kavi-Sprache auf der Insel Java*).

²⁷ PFS, I, p. 111.

²⁸ PFS, I, p. 106.

choses», la diversité des langues se réduit à une diversité de sons. S'appuyant aussi bien sur Kant que sur Humboldt, Cassirer reproche à la conception empiriste d'empêcher une véritable connaissance du langage et de s'en tenir à une connaissance «morte et stérile». Cassirer s'est exprimé là-dessus de manière claire: «Par conséquent, il est vain et il sera toujours vain d'essayer de remplacer les mots des différentes langues par des symboles à validité universelle comme ceux que les mathématiques possèdent pour les lignes, les chiffres et l'algèbre.²⁹»

Il n'est donc pas possible, c'est là la conviction qu'il tire de sa lecture de Humboldt, de «réduire» les langues historiques à une stricte structure formelle dans la mesure où une semblable méthode assimilerait le langage à une pure idéalité, c'est-à-dire à un système *désincarné*. Un tel système n'arriverait jamais à rendre compte de la totalité du langage et se bornerait aux seuls concepts qui constituent des constructions purement rationnelles.

À la différence de ces «constructions rationnelles» évoquées par Cassirer, et selon le point de vue qu'il retrouve chez Humboldt, les langues naturelles ne se développent et ne produisent de l'universel et de l'objectivité que dans la *corrélation*³⁰ du sensible et de l'idéal. Il ne saurait donc être question d'en détacher le moment sensible sans en faire des corps morts. C'est très précisément dans la modalité de cette corrélation que se réalise la subjectivité et donc l'idéalité d'une langue³¹. Donc, absolument pas dans une tentative de réduction formelle³².

²⁹ PFS, I, p. 106.

³⁰ Le concept de «corrélation» joue un rôle central dans la théorie cassirérienne du symbolisme. Je l'aborde plus en détail au chapitre III.

³¹ «La véritable idéalité du langage est fondée dans sa subjectivité.» PFS, I, p. 106.

³² Cela est important dans la compréhension que l'on doit avoir de l'idéalisme cassirérien. Le sens qui prend forme à travers chaque langue ne peut aucunement, dans la perspective de Humboldt et Cassirer, être

Plus important encore, cette corrélation du sensible et de l'idée implique que c'est dans sa forme concrète, c'est-à-dire dans sa *morphologie*, que se réalise l'idéalité d'une langue. Étudier la forme ou la morphologie d'une langue c'est en comprendre l'idéalité. Il ne saurait donc aucunement être question de transgresser le niveau morphologique des langues. Au contraire, pour la philosophie cassirérienne, le sens ne se réalise que dans le sensible et oblige donc, si on veut saisir la véritable nature du langage, que l'on s'arrête à leur corrélation.

C'est dans cet esprit que Cassirer a pu affirmer que le premier mérite de Humboldt était d'avoir forgé un concept *dynamique* du langage. Pour ce dernier, la corrélation entre subjectivité et objectivité, entre idéalité et matérialité du signe, est une corrélation vivante, organique. Étant saisi comme un organisme, le langage n'est plus conçu comme un produit statique mais comme mouvement, comme production: «...le langage n'est pas une œuvre (*Ergon*) mais une activité (*Energeia*); par conséquent, sa vraie définition ne peut être que "génétique".³³ Inspiré sur ce point par Humboldt, entre autres³⁴, Cassirer a cherché, lui aussi, à dégager une conception qui appréhende les formes symboliques comme «formes de vie».

rapporté à un monde platonicien, à un troisième monde popperien ou, encore, aux significations logiques (aux «pensées»), tel que l'entendait un Frege.

³³ PFS, I, p. 109.

³⁴ Cassirer a également été grandement influencé sur ce point par le développement conceptuel de la biologie moderne. On peut lire à cet égard tout le Livre II («L'idéal de la connaissance de la biologie et ses transformations») du quatrième tome de *Le Problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*, traduction de Jean Carro, Joël Gaubert, Pierre Osmo et Isabelle Thomas-Fogiel, Paris, Les Éditions du Cerf, Passages, 1995, p. 149-274. Dans ce mémoire, j'ai choisi de ne pas traiter de cet aspect. On peut lire cependant, de Pierre Osmo, «Vie et culture dans la pensée de Ernst Cassirer», in *Ernst Cassirer. De Marbourg à New York* [voir biblio., SEIDENGART, éd., 1990], p. 177-190.

Ce qui compte et que je veux souligner dans les éléments que je viens de résumer, ce sont les caractères évolutionniste et généalogique de la méthode qui se dégage des travaux de Humboldt et que Cassirer a reprise à son propre compte. Jusqu'à Humboldt, et selon le tableau historique qu'en dresse lui-même Cassirer, le problème du langage était posé dans les termes de la recherche d'une forme pure et universelle du langage qui soit antérieure aux multiples formes historiques que prennent les langues. Pour cette perspective, la diversité des formes linguistiques était proprement ce qu'il fallait surmonter.

Tout à fait différent était le point de vue de Humboldt. Le caractère évolutif et pluriel du langage n'est plus ce qui doit être surmonté ou réduit mais est bel et bien ce qui nous donne la clé d'une élucidation philosophique du langage. La multiplicité des langues est le fait dont la philosophie doit partir. La diversité morphologique des langues, plutôt que de faire écran, plutôt que d'être comprise comme une dégradation dans l'apparence ou la contingence de l'histoire, est dorénavant appréhendée comme la condition incontournable d'existence et de réalisation du langage.

En ce sens, Humboldt avait lui aussi déjà procédé à un élargissement du concept de langage. Il ne s'agissait plus pour lui de retrouver la langue adamique. Toutes les langues, en tant qu'«organismes vivants», et quoi qu'il en soit du degré de sophistication qui les caractérise, sont comme autant de formes d'adaptation à un contexte d'expérience spécifique. Chacune est le fruit d'une créativité engagée dans un rapport particulier au monde. C'est de cet engagement et de sa nature particulière que témoigne la

morphologie des langues. Pour autant, ce qui les réunit néanmoins et rend possible une philosophie transcendantale du langage, c'est le fait qu'elles indiquent toutes qu'une même fonction linguistique est partout à l'œuvre. Aussi, leur diversité, plutôt que d'être biffée, doit plutôt pointer vers une généalogie qui permette de les inclure dans un continuum d'ensemble.

C'est très clairement ce même point de vue qui est à l'œuvre dans tout le cours de la *Philosophie des formes*. Si à chacune des formes on peut et on doit appliquer la méthode transcendantale, leur pluralité indique que la conscience connaît plusieurs formes, qu'elle passe par différentes étapes ou stades qui correspondent chacun à une forme particulière de la synthèse de l'expérience. En d'autres termes, de même que pour Humboldt l'étude du langage devait s'attacher à une morphologie des langues, une philosophie de la culture qui se donne pour objectif d'élargir le point de vue kantien doit être en mesure de produire une morphologie de la culture.

Fondée sur la méthode transcendantale, la philosophie des formes symboliques s'appuie donc sur une perspective généalogique qui donne à son développement une structure thématique et logique bien précise. L'idée que Cassirer a exprimée dès son introduction et que j'ai déjà évoquée est que chaque forme est une modalité particulière des relations fondamentales de temps, d'espace et de causalité. Par exemple, le mythe, identifié comme la forme la plus primitive, se construit d'abord et avant tout sur la relation d'espace de telle sorte que les concepts de temps et de causalité propres au mythe sont calqués sur la relation de contiguïté spatiale. De cette manière, en s'en rapportant au jeu complémentaire et conflictuel des types de relation, Cassirer se donne un premier principe d'ordre évolutif.

Le troisième tome précise cependant ce premier point de vue de l'analyse en tirant «les conséquences systématiques des résultats obtenus et exposés dans les deux premiers»³⁵. Chacune des modalités propres aux trois formes fondamentales est déterminée par une fonction particulière. Au mythe correspond la «fonction d'expression», laquelle est liée à la sensation et aux affects, au langage la «fonction de représentation», liée à l'intuition, et au concept scientifique, la «fonction de signification», liée quant à elle à la formation des concepts purs.

De cette manière, la *Philosophie des formes* peut se déployer sur trois plans d'exposition. Sur le premier plan, il est question des trois formes culturelles principales: le mythe, le langage et la science. Le second renvoie aux trois types principaux de relation tandis que le dernier plan s'attache aux trois grandes fonctions de symbolisation.

Cette structure trilogique a été notée par plusieurs lecteurs. Elle est directement liée à la polysémie du concept de forme symbolique que l'un des premiers interprètes anglophones de Cassirer a soulignée. Dans «Cassirer's Conception of Philosophy»³⁶, Hamburg reconnaît trois notions distinctes de forme symbolique. Une première acception peut être traduite par «forme culturelle»: selon ce sens, chaque domaine culturel constitue une forme symbolique particulière. Mais la notion de «forme symbolique» s'applique également aux catégories fondamentales de temps, d'espace, de nombre, de causalité ou d'objet et de propriété, en ce sens qu'elles représentent chacune un mode d'association particulier qui prend pour chaque domaine culturel une forme spécifique à ce domaine. Enfin, l'expression «forme symbolique» est souvent utilisée au sens général de «relation ou de

³⁵ PFS, III, p. 7.

³⁶ HAMBURG, Carl H., «Cassirer's Conception of Philosophy», in *The Philosophy of Ernst Cassirer* [voir biblio. SCHILPP, éd., 1949], p.77.

fonction symbolique». Il s'agit ici de l'acception qui concerne une théorie générale du symbole. Dans «Cassirer's Philosophy of Culture», Verene a repris à son compte cette division³⁷.

On peut citer également Léon Rosenstein qui identifie lui aussi trois angles d'analyse³⁸. Il s'agit, premièrement, des formes culturelles proprement dites³⁹, deuxièmement, de ce que l'on peut appeler «catégories», «relations symboliques» ou «formes constitutives» (l'espace, le temps, la causalité, le nombre, etc.) puis, troisièmement, des trois «formes modales» ou stades historiques qui marquent le développement de l'esprit: stade de l'expression, de la représentation et de la signification pure.

Si la terminologie change quelque peu d'un auteur à un autre, il importe de retenir que chacun de ses plans d'exposition est conçu selon un principe évolutif qui s'applique aussi bien au tout que forme l'ensemble des formes symboliques qu'à chacune des formes prises une à une. De la même manière que l'esprit se développe en passant d'une forme à une autre, chaque forme suit un parcours de maturation dont les degrés sont marqués par l'importance que peut y prendre tel ou tel type de relation, telle ou telle fonction.

En somme, la méthode cassirérienne est double, c'est-à-dire à la fois transcendantale et généalogique. Il y a en ce sens une double élucidation philosophique à l'origine du projet cassirérien. «Élucider» signifie ici tout autant identifier, pour chaque forme symbolique, la modalité exacte des relations de temps, d'espace et de causalité qui

³⁷ VERENE, Donald Phillip, «Cassirer's Philosophy of Culture», *International Philosophical Quarterly*, XXII (1982), p 133-144.

³⁸ «...ways of approaching the subject». ROSENSTEIN, Leon, «Some Metaphysical Problems of Cassirer's Symbolic Forms», *Man and World*, VI (1973), p. 309.

³⁹ «forms of culture proper». *Ibid.*

caractérise sa façon de créer un monde, qu'insérer cette modalité dans une généalogie des formes symboliques qui n'est, elle-même, rien d'autre qu'une généalogie de la conscience transcendante et une morphologie de la culture.

1.1 Tome I, «Le Langage»

Cassirer ordonne le développement de la forme linguistique en fonction d'une progression qui part de l'affect et qui culmine vers la pensée conceptuelle, tout en traçant cependant une frontière entre le pur concept, tel qu'il se développe dans la pensée théorique, et le concept sous sa forme linguistique. Le langage passe donc par une première phase de pure expressivité dans laquelle ce sont les affects qui lui fournissent sa légalité. Suit le moment de l'intuition où le langage se structure autour des catégories d'espace, de temps et de chose, pour arriver finalement à la formation de concepts linguistiques. À mi-chemin entre le mythe et la pensée scientifique, le langage reçoit de chacune de ces deux formes un peu de leur «impulsion» respective. Ainsi, si le langage prépare l'avènement du concept purement abstrait de la pensée logique, il s'enracine, de l'autre côté, dans le monde d'expressivité du mythe.

Selon le postulat même de la philosophie des formes, le langage n'en possède pas moins sa propre direction, son propre mode d'objectivation. Dans un article sur le langage postérieur à la *Philosophie des formes*, Cassirer affirmera de la représentation qu'elle est «la forme primaire du savoir». Il se trouve que la fonction de représentation⁴⁰ objective est précisément la fonction qui correspond

⁴⁰ La terminologie cassirérienne est ici problématique puisque Cassirer utilise l'expression «fonction de représentation» en deux sens. Au sens large de fonction «fondamentale», il s'agit de l'ensemble des fonctions

au langage. Comme toujours, Cassirer l'entend d'abord par opposition au réalisme pour lequel les objets sont donnés dans l'expérience et auxquels le langage se borne à assigner des noms. Pour la philosophie cassirérienne, le mot est bien plus qu'un simple appendice pratique qui se réduirait à une pure fonction de désignation. Non seulement il est soutenu par une activité créatrice de la conscience, mais il est lui-même l'*organon* de cette activité. Au travers du processus linguistique, la conscience crée un monde d'objets en ordonnant la multiplicité des impressions sensibles sous l'unité *synthétique* du nom, lui-même inclu dans l'unité synthétique de la phrase.

Cette fonction de représentation objective constitue cependant la direction ou ce qui est visé par le langage, plutôt que son point de départ. Le moment de l'expression caractérise le premier état de développement du langage qui reçoit, ici, son impulsion de l'affectivité. Cette première étape de la genèse linguistique est celle qui correspond le mieux à la légalité de la pensée mythique. Le langage emprunte en quelque sorte le principe de ses premières formations linguistiques à la légalité du mythe. Tout spécialement, à ce stade, le langage fait corps avec ce qu'il représente. La relation affective qui donne lieu à une première discrimination et fixation primitive du sens réunit dans un tout indissociable aussi bien la conscience que le signe et son objet. La conscience passe du signe à son objet sans qu'il y ait pour elle de coupure.

Le moment de l'intuition marque pour Cassirer le point à partir duquel «...se manifeste tout d'abord l'orientation spécifique de la synthèse spirituelle à l'œuvre dans le langage.» C'est par le biais de cette première «synthèse» qui s'effectue à travers l'intuition de l'espace, du temps et des nombres «...que le langage peut accomplir

symboliques, c'est-à-dire du fait de la symbolisation dans sa généralité à travers, donc, ses multiples formes. Dans le cas présent, il s'agit du sens plus restrictif qui ne concerne que la fonction propre au langage.

son activité essentiellement logique: la transformation des impressions en représentations.⁴¹» Par ce passage à la représentation objective, l'impression quitte la sphère mouvante du pur affect. Elle gagne en objectivité.

C'est l'intuition de l'espace qui «offre» au langage un premier ensemble de catégories -ici, là-bas, etc.- à partir duquel la pensée linguistique peut développer ses premières catégories objectives. Toutes les distinctions qu'exprime le langage se calquent donc en premier lieu sur la relation de contiguïté. Par exemple, les désignations pronominales se construisent primitivement sur la base de discriminations spatiales: l'«ici» correspond au «je», le «là» au «toi».

De manière similaire, bien qu'elle représente «un problème bien plus difficile et complexe», la relation de succession, à mesure qu'elle gagne en indépendance par rapport à la relation de contiguïté, imprime elle aussi sa marque à la forme linguistique. En fait, Cassirer ordonne les concepts fondamentaux d'espace, de temps et de nombre de telle sorte qu'à travers leur développement progressif l'esprit affirme de plus en plus son pouvoir créateur, sa capacité à organiser le langage autour de principes et de catégories intellectuelles. De ce point de vue, le nombre représente aux yeux de Cassirer le pas le plus décisif vers la formation future de concepts pleinement abstraits.

Les idées de Cassirer vont tout particulièrement se préciser lorsqu'il aborde la question du concept linguistique et les notions de classes et de relations. Cassirer reprend à ce sujet l'essentiel de sa critique de la théorie classique des concepts, développée en long et en large dans le premier chapitre de *Substance et Fonction* et l'applique ici à la question de la formation des concepts linguistiques. Cassirer

⁴¹ PFS, I, p. 152.

la résume ainsi: «Pour la logique classique, le concept est constitué par abstraction. Elle nous enseigne à le former en comparant des objets ou des représentations conformes et en se détachant de ceux-ci les caractéristiques communes. Le fait que les contenus que nous comparons possèdent déjà certaines caractéristiques, qu'ils soient les porteurs de déterminations qualitatives qui nous permettent de les répartir en classes et en domaines de ressemblance, en genres et en espèces, passe alors généralement pour une présupposition évidente qui ne nécessite aucune mention nécessaire.⁴²»

Aux yeux de Cassirer, cette théorie est forcément fautive puisque ce qui devrait être expliqué -la formation des concepts, le fait que les concepts réunissent- est simplement reconduit et réitéré dans l'*explanans*. Le fait qu'il y «ait» des propriétés qui permettent de réunir les objets sous un même concept est ce qu'il faut expliquer et non ce qui explique. Pour Cassirer, le problème n'est correctement posé que lorsque l'on demande: «Quelles sont les conditions de cette mise en forme primitive qui s'effectue dans le langage et qui constitue le fondement de toutes les synthèses ultérieures plus complexes de la pensée logique? ⁴³»

Conformément à l'opposition de Cassirer à l'endroit du réalisme philosophique, ces «caractéristiques» classifiantes dont se «sert» le langage ne sont données ni dans l'intuition ni dans les perceptions sensibles. Bien au contraire, toutes les déterminations classifiantes que manifeste le langage et qui permettent «...à des figures singulières nettement dissociées de se détacher [alors] du flux toujours identique de la conscience»⁴⁴ sont issues de l'activité créatrice de la pensée.

⁴² PFS, I, p. 248.

⁴³ PFS, I, p. 249.

⁴⁴ *Ibid.*

La «source ultime du concept» se trouve donc en amont des mots eux-mêmes, c'est-à-dire du côté de la conscience subjective: «...pour parvenir à l'origine du concept, la pensée doit régresser vers une couche encore plus profonde, elle doit rechercher les motifs qui l'ont amenée à diviser et à unir, et qui sont intervenus de façon décisive lors même de la formation des mots...⁴⁵» Cette couche profonde accorde au concept, selon Cassirer, une fonction tout autre que celle que lui assigne la logique traditionnelle: le concept ne sert pas en premier lieu à élever nos représentations à un plus haut degré d'universalité, il doit d'abord permettre de *fixer les impressions dans des représentations*, de façon à ce que la conscience ait des contenus précis et stables. Le concept réalise dès ce moment deux fonctions: d'une part, il *objectivise* et permet ainsi de découper des contenus et, d'autre part, ne pouvant se contenter de simplement juxtaposer les différents contenus, il les *met en relation* de manière à les articuler sous une forme ordonnée.

Cassirer distingue également la formation linguistique du concept de sa formation purement logique: «Avant de parvenir à ce stade de l'activité formelle qui consiste pour le concept à généraliser et à subsumer, le langage doit construire ses concepts de manière strictement qualifiante.⁴⁶» Cassirer entend par là que la formation linguistique du concept nous renvoie toujours, c'est là sa particularité, à la relation subjective entre un sujet et son monde, relation qui détermine la forme même, la signification de ses concepts.

Chaque langue renverrait alors à un «processus culturel hautement complexe», déterminé chaque fois par la perspective sur le monde qui lui est propre, de telle sorte qu'il deviendrait impossible

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *PFS*, I, p. 253.

d'en révéler la forme particulière pour chacune des langues. La philosophie n'aurait donc à sa portée qu'une analyse générale de la subjectivité propre à la forme symbolique du langage. Il n'en reste pas moins que le langage constitue une forme particulière et irréductible de la subjectivité. Le langage est donc à ce titre, pour Cassirer, un problème auquel peut être appliquée la méthode transcendantale.

Ce type de subjectivité, Cassirer en voit l'un des principaux traits dans les facteurs dynamiques qui composent le concept linguistique par opposition à la nature statique du concept logique. À mi-chemin entre l'action et la réflexion, le langage manifesterait comme principe de formation, comme «impulsion essentielle», un attachement, envers non pas l'abstraction strictement logique, comme ce peut-être le cas avec la pensée scientifique, mais bien envers la *vie active*. Autrement dit, si les catégories du langage sont déterminées par la subjectivité qui lui est propre, cette dernière est *animée* et structurée d'abord et avant tout par des intérêts pragmatiques qui conditionnent son monde. Seulement, à la différence du mythe qui reste attaché à une infinité de variations subjectives du sentiment et de la perception, le langage donne à cette subjectivité pragmatique une direction, une définition, qui lui permet d'atteindre à un plus haut degré d'objectivité. En ce sens, l'objectivité linguistique consiste en un premier durcissement de la subjectivité.

Ce n'est que progressivement que le langage évoluera d'une première forme, où la spécification subjective des contenus prime, pour gagner en généralité objective. Cette évolution se remarquerait tout spécialement entre langues «primitives» et langues «avancées». Tout spécialement, l'usage de «suffixes classificatoires» permettrait une évolution vers la création de concepts plus abstraits. Toutefois, le critère de classification utilisé peut varier d'une langue à une autre en fonction de la perspective sur le monde qui aura été favorisée: analogie dans leurs formes sonores, relation entre les contenus,

coordination aux parties du corps, etc. Ses critères ne sont jamais objectifs mais renvoient systématiquement à des catégories subjectives déterminées à partir du vécu sensible, des affects et surtout des intérêts pragmatiques. Par exemple, une langue pourra se donner comme principal critère de distinction entre objets le critère de l'animé et de l'inanimé, reléguant la distinction entre choses et personnes à un niveau bien plus secondaire parce qu'*insignifiant* pour sa perspective.

Par ce biais, le langage anticipe sur une fonction logique qui ne sera véritablement accomplie qu'au stade de la connaissance scientifique. Le langage «...ouvre la voie en créant le premier schéma d'un ordre général. Ce schéma peut contenir peu de choses quant à la solidarité objective des contenus, il n'en fixe pas moins l'aspect subjectif du concept...⁴⁷».

Le même processus vaut pour la notion de relation. À la suite de Humboldt, Cassirer défend une conception holiste du langage: «...le langage est un organisme dont le tout, selon la célèbre définition aristotélicienne, précède les parties⁴⁸». Selon cette conception, ce qui confère au tout un statut prioritaire c'est le fait qu'au nombre des parties s'ajoute leur relation: «Aucune de ses manifestations ne peut être comprise comme une simple juxtaposition de sons signifiants, matériels et singuliers, car dans chacune d'elles nous trouvons aussi des déterminations qui servent uniquement à exprimer la relation entre les éléments singuliers et qui articulent et échelonnent cette relation elle-même de multiples façons.⁴⁹»

⁴⁷ PFS, I, p. 265.

⁴⁸ PFS, I, p. 276.

⁴⁹ *Ibid.* Dans l'ensemble, Cassirer fait sienne la distinction classique entre langues isolantes, agglutinantes et flexionnelles. Pour cette dernière, «...il est indéniable que les langues à flexions constituent pour la formation de la pensée purement relationnelle un instrument extraordinairement important et efficace.» PFS, I, p. 283.

Dans ce même ordre d'idées, Cassirer voit dans la copule du jugement prédicatif, à la suite de Kant, l'expression linguistique la plus développée du caractère objectif du langage. Mais encore là, le concept d'être qui sous-tend la copule doit suivre un long parcours avant que le jugement n'arrive véritablement à l'expression d'une synthèse purement prédicative, avant que le concept de relation n'acquière une véritable forme universelle: «L'évolution des langues reflète ici un problème qui dépasse de loin ce domaine et a même joué un rôle important dans l'histoire de la pensée logique et philosophique.⁵⁰» Cassirer conclut pratiquement ce premier tome en soulignant la nature à la fois coopérative et antagoniste qui prévaut entre le langage et les autres formes.

1.2 Tome II, «La pensée mythique»

L'étude du mythe présente un intérêt particulier pour une théorie générale des formes symboliques pour au moins les deux raisons suivantes. D'une part, le mythe représente la première forme d'objectivation systématique que l'esprit manifeste et par laquelle l'esprit se donne pour la première fois un monde de sens. D'autre part, le mythe posséderait cette particularité déterminante, tant pour sa propre constitution que pour l'avenir des autres formes symboliques, de constituer le milieu originaire, le berceau duquel toutes les autres formes émergent: «Il n'y a guère un domaine de l'esprit objectif dont on ne puisse pas montrer qu'il a formé à l'origine avec le mythe une unité concrète et intégrée [...] ils reposent tous

⁵⁰ PFS, I, p. 315.

dans l'unité immédiate et indifférenciée de la conscience mythique.⁵¹»

Cassirer a donc à cœur d'étayer la position méthodologique à partir de laquelle il aborde le mythe. On a régulièrement tenté dans l'histoire, explique-t-il, d'assimiler le mythe au pur effet d'une fabulation en le rejetant du côté de l'apparence et du non-être. Pourtant, prise comme une pure invention, la pensée et l'intuition mythique demeurent insaisissables en ce qu'elles ont de dynamique: leur force d'attraction reste tout entière à expliquer.

Tout aussi problématique est cet autre présupposé méthodologique qui découle du premier. Plus souvent qu'autrement, les formations mythiques sont saisies comme des productions secondaires dont le sens est à interpréter selon des principes psychologiques, anthropologiques ou métaphysiques qui n'appartiennent pas en propre à la conscience mythique. On subsume alors le mythe à une légalité et à des thèmes qui lui sont étrangers. Le mythe ne s'appartient plus. S'il revient à Schelling «d'avoir le premier substitué aux inventeurs ... la conscience humaine elle-même, et d'avoir montré que celle-ci était le siège et le *subjectum agens* de la mythologie»⁵², ce dernier aurait cependant commis une telle erreur lorsqu'il interprète la conscience mythique à partir du concept d'Absolu. La conscience mythique devient alors conscience métaphysique. D'une manière semblable, la méthode empirique, qui découle de près ou de loin des présupposés de la psychologie des peuples, s'égare lorsqu'elle tente de tirer la conscience mythique vers un ensemble de représentations explicables à partir des lois de l'association et de la reproduction. La conscience mythique devient conscience psychologique.

⁵¹ PFS, II, p. 9.

⁵² PFS, II, p. 21.

Tout à fait différemment, la philosophie des formes appréhende le mythe en tant qu'«il possède une manière de *nécessité* et par suite une sorte de *réalité*, conformément au concept d'objet de la philosophie idéaliste.⁵³» C'est donc en empruntant une troisième voie, celle de l'analyse critique, entre la «déduction métaphysique et l'induction psychologique» que Cassirer va chercher la forme originale du mythe. Dans la perspective critique, le mythe est appréhendé comme une fonction symbolique, qui plus est comme une fonction *nécessaire* qui permet «à la conscience de se délivrer de la claustration passive dans la sensibilité et de progresser vers la création d'un «monde» organisé selon un principe spirituel qui lui soit propre»⁵⁴.

Ici encore, Cassirer divise la forme symbolique du mythe en trois strates, allant de la plus superficielle à celle qui en constitue le noyau le plus fondamental: de la forme de la pensée à la forme de la vie mythique en passant par l'intuition mythique. Dans la pensée mythique, qui concerne principalement le concept d'objet et les catégories qui s'y rapportent, le mythe se caractérise, par opposition à la pensée théorique, par un principe généralisé d'indifférenciation. Ce trait caractéristique entraîne la dissolution des frontières entre, par exemple, la vie et la mort, le rêve et la réalité, l'archétype et sa copie. Tous ces termes sont indifférenciés du fait que ce sur quoi se fixe la conscience mythique, c'est d'abord et avant tout «la présence de son objet, l'intensité avec laquelle celui-ci assaille la conscience à un instant déterminé et prend possession d'elle.⁵⁵» Aussi, conceptuellement, il n'y a pas de distinction ou de coupure pour l'homme mythique entre les événements du rêve et ceux de la vie

⁵³ PFS, II, p. 19.

⁵⁴ PFS, II, p. 30.

⁵⁵ PFS, II, p. 57.

diurne: tout deux possèdent une même intensité qui les fait appartenir, indistinctement, à une seule et même réalité. De même, la distanciation entre le symbole et sa signification, que la science pousse à son plus haut degré d'abstraction, est étrangère à la pensée mythique: «...l'image ne manifeste pas la chose, elle est la chose» ⁵⁶. Ce principe d'indifférenciation va jusqu'à déterminer le rapport du tout et de la partie: la plus infime partie de l'homme, ou de tout autre objet significatif, même détachée du tout (un cheveu, une plume), «contient» ce tout.

Dans le même esprit, le rapport de causalité suit lui aussi une modalité toute différente des sciences. Alors que ces dernières mettent de l'avant un concept de «changement» dominé par l'idée de lois universelles et régulières, le mythe voit dans la succession des événements un rapport de «métamorphose»: pour la pensée mythique le monde n'est pas formé de causes et d'effets, saisissables dans leur généralité, mais bien d'objets individuels qui se transforment pour passer d'un état à un autre. C'est encore une fois l'intensité de l'ici et du maintenant, de l'individualité des phénomènes, qui prime pour la conscience. À l'abstraction des lois, le mythe oppose la contingence des phénomènes. Et cette véritable passion de la contingence permet d'apercevoir un autre trait du mode d'objectivation mythique: son substantialisme. D'une manière générale, la pensée mythique ignore la catégorie de l'idéal et accorde une prédominance au matériel. En fait, selon le principe d'indifférenciation, une telle distinction ne fait même pas sens pour la pensée mythique la plus primitive. S'il y a bien pour elle un concept de force ou de puissance, celle-ci est nécessairement réifiée. Car ce qui compte c'est l'*action effective*, indifféremment des catégories de matière et d'esprit. Ce n'est que dans un développement

⁵⁶ PFS, II, p. 62.

ultérieur que le monde non-substantiel cesse d'être systématiquement réifié et que peut se développer une notion comme celle d'âme.

La «loi de concrescence» ressort elle aussi du principe d'indifférenciation. La pensée scientifique, lorsqu'elle pose une relation entre deux éléments, unit et disjoint par un même acte. La relation ainsi posée n'a pour elle qu'un caractère idéal ou réflexif. Tout à fait différemment, le concept mythique de relation n'arrive qu'à unir, à agglomérer les éléments les uns aux autres. La relation, qu'elle soit quantitative ou qualitative, n'est pas pour le mythe une pure abstraction mais est bel et bien concrète. Par exemple, deux choses liées ensemble par la similitude ne forment qu'une seule chose. Ainsi, le mythe affirme le caractère un, indivisible et ultime du monde, en tant que totalité dans laquelle s'épuisent toutes les relations.

Avec la forme de l'intuition mythique nous franchissons un degré qui nous rapproche du véritable noyau de la conscience mythique. Car, souligne Cassirer, en abordant le mythe du seul point de vue de sa forme de pensée, il y a risque que nous rationalisons ce qui ressort en fait beaucoup plus de l'intuition et de l'affect. Et ce n'est d'ailleurs qu'à ce niveau-ci de l'analyse que Cassirer s'autorise à parler d'une «esquisse d'une théorie des formes du mythe».

C'est au niveau de l'intuition que se forme une première opposition fondamentale: opposition du sacré et du profane. Par cette opposition, du domaine de l'habitude et du quotidien, ressort tout ce qui excite et capte l'intérêt de la conscience mythique. Seulement, cette opposition ne témoigne pas d'une hiérarchisation entre, d'une part, le divers et l'instabilité des phénomènes et, d'autre part, les principes supérieurs et cachés qui leur commanderaient, comme c'est le cas pour la construction théorique du monde. Tout au contraire, le monde mythique demeure unidimensionnel en ce sens

que le sacré ne renvoie pas à un au-delà. Le sacré n'est pas le signe d'une déchirure mais la mesure, encore une fois, de l'intensité et de la «violence immédiate» avec laquelle se manifeste l'individualité de certains objets. Loin de projeter la conscience dans un au-delà, le sacré réaffirme la puissance de l'immédiat. La différence entre sacré et profane est donc bien plus de nature qualitative ou affective qu'ontologique.

Cette discrimination entre le quotidien et l'insolite détermine tout l'univers mythique, jusqu'aux catégories de temps, d'espace et de nombre. Pour l'intuition mythique, il n'y a pas de distinction entre la place et le contenu: «...la place n'est que si elle est remplie par un contenu déterminé, donné individuellement au sens où à l'intuition.⁵⁷» De telle sorte qu'au réseau fonctionnel de positions spatiales abstraites de la géométrie correspond, pour l'intuition mythique, un système de lieux et de régions privilégiés et imprégnés de la distinction affective sacré-profane. De cette manière, l'esprit accomplit une schématisation de l'univers selon un principe non pas fonctionnel mais structurel: l'Orient n'est pas une position abstraite, mais le lieu du jour et de la lumière, auquel s'oppose l'Occident, lieu de la nuit et de l'obscurité. Sur la base de cette division universelle peut se construire un univers spatial où toute chose est reliée, par sa valeur affective, au tout spatial. Le donné sensible est ainsi, à un niveau profond, informé par l'activité symbolique.

De même pour le temps. Le passé, le présent et le futur ne sont pas des divisions fonctionnelles. Le passé, immobile, est le lieu temporel de l'*origine*, de "l'être-devenu", alors que le présent ne se conçoit que lorsqu'il est rapporté à ce passé originel. Encore ici, la schématisation temporelle du monde est déterminée par l'intensité de l'événement. Les événements sont organisés en un système de

⁵⁷ PFS, II, p. 110.

phases biologiques qui voit périodiquement se répéter les mêmes événements sacralisés (rites de passage). Ce n'est qu'à un deuxième niveau de son évolution que la forme du temps prend le sens d'un cycle éternel. À ce stade, l'intuition du temps déplace son intérêt pour la vie biologique vers la vie cosmique. Se développe alors le sentiment de destin qui contient déjà, à un état primaire, la notion de légalité universelle et transcendante. L'astrologie est à ce titre exemplaire. Elle montre comment l'espace et le temps forment un tout, un cosmos, dans lequel les parties sont liées ensemble par la loi de concrescence. De cette légalité cosmique va émerger la notion de normes internes, sociales, juridiques et éthiques: nous sommes aux portes de la pensée théorique. La notion mythique de destin accède à la notion logique de nécessité.

Le nombre, qui par définition nous apparaît pourtant comme foncièrement abstrait, est lui aussi réifié par la conscience mythique. Il n'y a pas pour elle de système numérique pour lequel chaque nombre ne représente qu'une position dans un ordre réglé. Les nombres sont des entités individuelles douées d'une identité et d'une force particulière: les nombres sont sacralisés. Il n'y a pas un, puis deux, puis trois; il y a l'unité, le duel et le triel. Par la loi de concrescence, trois n'est pas une position dans une succession numérique: trois est le troisième doigt de ma main gauche. À l'instar de son intuition du temps et de l'espace, la conscience mythique se donne une forme du nombre qui, bien que par des chemins opposés à celui qu'emprunte la science, arrive à produire de l'homogénéité: le nombre «agit comme un lien magique qui subsume moins les choses qu'il ne les met «en harmonie à l'intérieur de l'âme»⁵⁸.

En évoquant la notion d'âme, nous atteignons enfin le noyau le plus profond du symbolisme mythique: le mythe comme forme de

⁵⁸ PFS, II, p. 182.

vie, là où se définit la conscience du monde et du moi. Les formes du moi et du monde ne sont jamais données à l'avance, «comme des "moitiés" achevées de l'être qui existeraient par elles-mêmes» ⁵⁹. Tout au contraire, pour chaque forme symbolique, et donc y compris pour la forme du mythe, les catégories de moi et de monde, la frontière entre l'extérieur et l'intérieur, doit être construite selon une légalité particulière à chacune des formes. Dans la sphère de la vie mythique, «beaucoup plus que la contemplation théorique, c'est l'action qui constitue le centre à partir duquel va se déployer pour l'homme l'organisation spirituelle de la réalité» ⁶⁰. L'action a pour corollaire un monde de désirs et de volonté. C'est dans l'écart qui intervient entre le désir et sa réalisation, dans la limitation que la volonté subit, qui est aussi une médiation, que se dessinent par un même geste le moi et le non-moi. Mais l'âme doit cependant parcourir encore un long chemin avant d'acquérir un caractère spirituel et unitaire, dans le temps et dans l'espace. Longtemps elle conserve le simple caractère de la vie dispersée dans le corps. De même, la distinction entre le moi et le toi n'est obtenue qu'à l'issue d'une longue maturation. Avant d'arriver à une pleine conscience de son individualité, le moi reste fondu dans la communauté. Ainsi, bien avant que les notions de moi, de monde et de toi se distinguent clairement, la conscience est tout entière absorbée et tenue captive par le *sentiment vital*. C'est le sentiment immédiat de l'unité de la vie, tant du point de vue de la communauté que de la nature, qui donne à la conscience mythique toute la puissance et la spontanéité de ses modes d'objectivation.

⁵⁹ PFS, II, p. 186.

⁶⁰ PFS, II, p. 187.

1.3 Tome III, «La Phénoménologie de la connaissance»

S'agissant de la «phénoménologie de la connaissance», Cassirer entend récapituler l'ensemble du mouvement qui conduit l'esprit vers la forme de la connaissance scientifique. Le dernier tome se divise lui aussi en trois parties principales qui correspondent chacune «aux trois phases singulières par lesquelles la conscience théorique doit passer avant de parvenir à sa forme définitive et terminale.⁶¹» Chacune de ces phases correspond à une fonction particulière: fonctions d'expression, de représentation et de signification. Mais ici comme ailleurs, il ne saurait être question pour Cassirer de juger de chacune des deux phases préliminaires de la connaissance à la lumière des concepts qui définissent son développement ultime, la pensée théorique. Celle-ci, avec les concepts de cause et d'objet qui lui sont propres, se trouve à la *conclusion* du mouvement qui mène de la sensation à la formation du concept théorique. Bien avant cette ultime étape, sensations et perceptions s'affirment déjà comme le tout premier fruit d'un premier travail de la créativité de l'esprit.

Cassirer cherche donc en tout premier lieu à libérer la notion de perception des conceptions héritées de la métaphysique. Pour cette dernière, la perception est évaluée en fonction de sa conformité au concept d'être extérieur et antérieur à la conscience que postule la métaphysique. Même la critique kantienne de la connaissance tombe sous le coup d'une erreur semblable dans la mesure où, si elle n'envisage plus la perception en fonction de ses causes extérieures, elle l'appréhende néanmoins sous un «éclairage théorique» en lui assignant un but: «...rendre possible, selon la part qui lui revient, l'"expérience", la science de la nature.⁶²» La perception se trouve

⁶¹ PFS, III, p. 62.

⁶² PFS, III, p. 74.

ainsi déterminée par un principe qui lui est à l'origine étranger. Elle apparaît d'emblée comme organisée selon les catégories de cause, de chose et de propriété de la pensée théorique.

Cassirer entend plutôt resituer la genèse de la perception dans un «Cosmos idéal» qui lui convienne: celui du mythe. «La fluidité caractéristique du monde mythique», la règle de métamorphose qui y règne, témoignent d'une forme originelle de la perception. Replacée dans ce contexte, la perception apparaît à Cassirer comme étrangère à une image du monde constituée de choses ordonnées par de strictes lois causales. Le monde de la perception se caractérise d'abord comme un monde d'«expression». Cassirer entend par là qu' «à l'origine [...] il existe [...] une sorte d'expérience ou d'épreuve de la réalité [...] où l'"être" atteint dans la perception [...] nous aborde sur le mode de l'existence d'un sujet vivant.⁶³» Sous cette «expérience» originaire, le monde se présente, non sous la forme d'un «ça», mais sous celle d'un «toi»: «Plus haut on régresse dans la genèse de la perception et plus la forme du "toi" y prime la forme du "ça", plus le caractère d'expression l'emporte nettement sur celui d'objet matériel et de chose.⁶⁴» Ce qui fait dire à Cassirer que «"la compréhension d'expression" est foncièrement plus précocée que le "savoir de choses"»⁶⁵.

Le phénomène d'expression prend donc le sens d'une «vitalisation universelle», d'une espèce d'hylozoïsme, qui accorde à chaque phénomène un «caractère», une «physionomie» en fonction des affects qui y «adhèrent»⁶⁶. Ce qui compte ici c'est la genèse

⁶³ *PFS*, III, p. 78.

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ Cassirer refuse d'y voir une simple forme d'empathie dans la mesure où cette thèse suppose une projection de la psyché sur une matière morte. Cette reconstruction reste une abstraction théorique qui prend le parti de l'objectivité *théorique*.

subjective du phénomène de perception. Il ne s'agit pas de la surmonter mais de s'y plonger afin de comprendre le mode particulier d'objectivité qui en ressort. De ce point de vue, les caractères et les affects qui se manifestent dans chaque perception appartiennent véritablement à la réalité de ces perceptions.

Qui plus est, la perception, sous sa forme expressive, ne se présente jamais comme substitution d'une autre chose: «...chaque étant réel s'y dresse en pleine *présence* au lieu de ne se "re-présenter" que par la médiation du phénomène.⁶⁷» En ce sens, la perception ne s'y distingue jamais par opposition à l'être, à son essence. Elle est tout entière dans l'apparaître et s'y «cantonne». Cette indistinction se prolonge de telle sorte qu'il n'existe pas véritablement pour le phénomène d'expression pure de séparation entre le psychique et le physique, entre l'interne et l'externe, entre le toi et le moi. Tous ces dualismes sont *vécus* au sens d'une relation fluide et non comme séparation de substances.

Au stade du phénomène d'expression, il n'est donc pas nécessaire que la conscience «sache» ces dualismes. C'est même en fait là ce qui en caractérise pour Cassirer la forme spécifique. Son immédiateté tient à ce que la conscience appréhende dans un tout unique ce que la conscience théorique analyse et dissocie.

Aussitôt que la pensée remet en question l'unité de la vie, elle «durcit la différence des moments qu'il recèle [le phénomène d'expression] en une différence d'*origine*. La question, de phénoménologique, devient ontologique.⁶⁸» C'est à la suite de ce passage que se pose, avec toutes les apories qui en découlent selon Cassirer, le problème métaphysique de la relation entre corps et

⁶⁷ PFS, III. p. 83.

⁶⁸ PFS, III, p. 113.

esprit. La pensée métaphysique ne peut résoudre ce problème du fait justement qu'elle en fait un problème causal. Tout au contraire, du point de vue de l'expressivité, corps et psyché sont d'emblée unis dans une «corrélation indissoluble» et sont connus, vécus, comme tels dans l'expérience phénoménale. Leur corrélation, leur «connexion», n'est pas causale et suppose plutôt «certaines formes premières de connexion»: «L'union du corps et de l'âme se présente à nous de façon originelle comme étant justement le prototype d'une telle connexion.⁶⁹» Plus encore, «le rapport entre âme et corps représente le premier exemple et modèle d'une pure relation *symbolique*, impensable en termes de rapport objectif ou causal.⁷⁰» C'est sur la base de cette relation que d'autres types de relation deviennent possibles au stade de la représentation et de la signification.

Avec le phénomène de représentation, la conscience du phénomène passe à un second mode de donation de sens. La fonction d'expressivité donnait accès à un monde qui, bien qu'il subissait une certaine organisation, restait «étrangement flottant et changeant». Pour que l'expérience s'arrache à ce monde, il lui faut se lier à une «nouvelle énergie première de l'esprit»: celle du langage. Sous ce nouvel ordre, la présence immédiate des phénomènes sensibles est dépassée au profit d'une médiation par le symbole. Grâce au signe ou symbole (Cassirer, du moins ici, ne fait pas de différence), le phénomène «acquiert une sorte de durée»; l'ici et le maintenant de la présence vécue se prolonge et se stabilise dans le symbole.

Ainsi, le «toi» du phénomène d'expression devient «ça» sans que cela signifie pour autant que l'on ait déjà affaire au concept d'objet de la théorie. Pas plus que le «toi» de l'expression, le «ça» de la

⁶⁹ PFS, III, p. 118.

⁷⁰ PFS, III, p. 119.

représentation n'est déduit ou inféré par la pensée conceptuelle. Il correspond à une «intuition spécifique et originaire» de «monstration».

Le moment de l'affectivité y est dépassé de sorte que les phénomènes sont «promus» au statut de représentation. L'impression lumineuse du rouge n'est plus une impression particulière immédiate et évanescente. Elle renvoie à *autre chose* que ce qui semble uniquement donné: l'impression particulière du rouge «s'inscrit dans une série globale de nuances de rouge si bien qu'il apparaît comme lui appartenant et y prenant rang, en vertu de quoi il amène à la représentation la totalité de cette série.⁷¹» La fonction de représentation a donc pour caractère de mettre en relation un particulier à un tout. Cassirer synthétise son propos dans cette phrase: «Cela nous montre en même temps que les phénomènes sensibles, pour acquérir un caractère représentatif et se faire les porteurs de fonctions de représentations, exigent leur organisation interne progressive, et qu'inversement, plus l'organisation de l'intuition globale se précise, et plus s'enrichissent et s'élargissent les possibilités de représentation qui en résultent.⁷²» L'«être» du phénomène est alors déterminé par sa mise en forme, ce qui revient à dire, pour Cassirer, qu'il est déterminé par son sens: «...ce phénomène n' "est" plus le même à partir du moment où il "signifie" autre chose, où il montre l'arrière-plan d'un autre complexe global.⁷³»

Cette mise en forme, cette «construction de la réalité intuitive», si elle s'effectue autour des catégories de choses et de propriété passe également par une structuration à travers l'espace et le temps. Les objets qui prennent forme dans la représentation le font d'abord

⁷¹ PFS, III, p. 157.

⁷² PFS, III, p. 162.

⁷³ PFS, III, p. 163.

comme «unité spatiale». Selon une formule qui rappelle Kant mais dans laquelle on reconnaît bien la perspective cassirérienne, «ce que nous appelons " l' " espace n'est pas un objet particulier qui se présenterait médiatiquement à nous, et se ferait connaître par des signes quelconques; c'est bien plutôt un mode propre, un schématisme particulier de la représentation elle-même.⁷⁴» Ici, avec la fonction de représentation, la conscience passe d'un espace d'action à un espace d'intuition, à un «espace objectif», lequel dépend du «point de vue unitaire» sur lequel se concentre la conscience.

De même, «seul le schématisme propre au temps rend possible la forme de l'expérience "objective"»⁷⁵. Cassirer reprend ici le fil de son dialogue avec la métaphysique. La pensée métaphysique pose la question du temps à partir du postulat d'un être absolu si bien que le temps se substantialise et devient lui-même absolu. Il devient impossible alors d'en saisir «le vrai sens propre, qui est celui du pur devenir»⁷⁶. Ce sens n'est saisi que si la question est posée d'un point de vue phénoménologique. Sa question ne concerne plus l'être ontico-réel du temps mais comment «on est conduit de ce pur phénomène du "maintenant", qui comprend avenir et passé en tant que moments constitutifs, à ce type de temps dans lequel on distingue trois stades en leur conférant une extériorité et une succession objective.⁷⁷»

Le temps, parce ce qu'il ne se conçoit qu'en autant qu'est posé du même coup l'ensemble de la triade temporelle, semble par définition de nature représentative. Dans le présent quelque chose d'autre est donné: passé et avenir. La présentation n'est donc possible que dans

⁷⁴ PFS, III, p. 173.

⁷⁵ PFS, III, p. 187.

⁷⁶ PFS, III, p. 189.

⁷⁷ PFS, III, p. 195.

la représentation: dans le symbolique. Ici, conscience du temps et conscience du moi sont unies de telle sorte que l'une ne va pas sans l'autre. Le moi ne se conçoit qu'à travers le temps, et l'unité du temps se réalise dans le moi.

Cassirer clôt cette seconde partie par deux chapitres d'inégale longueur. Le premier, très court, synthétise les idées de Cassirer autour du concept de *prégnance symbolique*. Cassirer vise par ce concept le fait que pour lui tout phénomène sensible appartient à un tout de sens qui seul lui confère la qualité d'expérience. Cette donation de sens implique un profond dualisme, une corrélation entre forme et matière, entre le moment particulier de la présentation et la re-présentation.⁷⁸ Le second consiste en un long chapitre où Cassirer tente d'appliquer ses idées au domaine des pathologies du langage et de l'action.

Suit la dernière partie de l'ouvrage qui porte sur la «fonction de signification pure». À mesure que s'impose le «problème de la vérité», une nouvelle attitude de la pensée et une nouvelle forme du concept sont nécessaires. La conscience ne peut plus se concentrer sur le seul *produit* de sa subjectivité, produit qu'elle assimile à la réalité, mais doit se retourner sur le *processus* d'objectivation lui-même. La pensée théorique doit apprendre à ne plus confondre «la sphère de la *loi* avec celle de ce qui est *posé-par-la-loi*.⁷⁹»

Le fondement de la connaissance scientifique, tout son effort théorique, consiste alors à transformer une première multiplicité empirique en un autre «type» de multiplicité: en une «multiplicité constructive» qui épouse les normes de la raison et qui trouve son principe du côté du symbolisme mathématique.

⁷⁸ Je reviendrai plus longuement sur ce chapitre par la suite.

⁷⁹ PFS, III, p. 335.

En fait, Cassirer caractérise la science par deux mouvements opposés mais corrélatifs. En premier lieu, la pensée théorique effectue une mise à distance radicale du vécu empirique, une «rupture définitive avec l' "immédiateté" de la simple existence»⁸⁰ afin de se donner un concept systématique de nature. Le monde des perceptions et intuitions n'est certes pas dénué d'ordre. C'est là en fait ce que Cassirer a cherché à démontrer jusqu'ici. Pour autant, le mode de *sériation* des phénomènes sensibles reste anthropomorphique (il est fondé sur la sensation et l'intérêt). Il reste, pour cette raison, non seulement limité au cadre de l'expérience sensible mais ne peut jamais mener à un principe d'objectivation qui ne soit pas flou et changeant. Qui plus est, à ce premier stade de la pensée, la connaissance ne se borne qu'à ordonner les objets de l'expérience en fonction de son vécu. Elle n'arrive pas à produire un véritable système abstrait de relations.

Pour passer d'un «concept naturel du monde» à une véritable conception scientifique, la pensée doit ordonner la multitude des intuitions et perceptions en un système général de *relations*: «La connaissance libère les pures relations de l'entrelacement avec la "réalité" concrète et individuellement déterminée des choses pour se les re-présenter à l'état pur, dans l'universalité de leur "forme", selon leur caractère de relation.⁸¹» Ces relations ont ceci de déterminant qu'elles permettent et exigent la création d'un «système universel de mesure». La réalité n'est plus vécue ou ressentie, elle est mesurée. Dès lors, la pensée peut «*construire* en toute liberté et spontanéité un empire des symboles»⁸² qui ne renvoie pas directement à des objets mais à des relations.

⁸⁰ PFS, III, p. 318.

⁸¹ *Ibid.*

⁸² PFS, III, p. 319.

Aussi, en même temps qu'elle s'affranchit de la réalité intuitive et perceptive, la pensée théorique ne continue pas moins à chercher à établir une correspondance entre son système symbolique et le «donné». Traçant un parallèle avec le langage, Cassirer dira: «...elle aussi n'atteint la "proximité" de la nature qu'en apprenant à y renoncer, en repoussant le donné dans un éloignement idéal.⁸³» Il y a donc, pour la science, comme pour toutes les autres formes symboliques, une corrélation fondamentale entre les déterminations conceptuelles et le «donné». Pas plus que pour le langage, la science ne peut pas biffer l'un des deux termes de l'opposition forme-matière. Elle doit plutôt chercher quel est le mode de corrélation de ces opposés qui lui est propre. Ce nouveau mode implique une redéfinition des concepts d'objet, de fait et de cause.

Ainsi, sous l'empire du symbole, l'objet de connaissance ne peut se concevoir que comme *possible*: «Les systèmes construits par la pensée théorique [...] ne contiennent au départ aucun énoncé d'aucune sorte sur des choses "réelles" ou sur des états de fait; ils n'instituent rien que des "possibilités" pures, rien que la disponibilité idéale pour l'ordre des faits.⁸⁴» Le monde de la nature que découpe la pensée excède alors de loin le monde restreint de l'expérience sensible. Les impressions sensibles ne forment qu'un petit ensemble contenu dans celui des possibles.

Et à l'instar des autres formes symboliques, tout le chemin parcouru par la science suit lui aussi une série d'étapes progressives. La physique d'Aristote représente une première étape «mimique». Aristote construit un premier système des éléments fondamentaux du devenir, qui, tout en ayant une orientation logique, se calque

⁸³ PFS, III, p. 457.

⁸⁴ PFS, III, p. 163.

néanmoins sur des déterminations sensibles. Avec Descartes, la science franchit une nouvelle étape que Cassirer qualifie d'«analogique». La science se fonde alors non plus sur la sensation mais sur l'intuition pure de l'espace. La matière est déterminée comme *étendue*. Elle trouve sa définition du côté du schématisme géométrique et de la mécanique. Mais, nous dit Cassirer, la pensée doit encore accomplir une dernière transformation. Avec Leibniz, l'ordre géométrique de la nature n'apparaît plus que comme une forme particulière de l'ordre. La pensée, qui s'est d'abord libérée du schématisme des impressions sensibles, doit encore se libérer de celui de l'intuition. Elle y arrive en passant d'un principe géométrique à un principe mathématique. Alors, seulement, elle peut véritablement aborder la sphère du pur symbole, de la pure signification.

CHAPITRE II

LA PROBLÉMATIQUE DE LA PHILOSOPHIE DES FORMES

2.1 La constitution d'un système complexe des formes

Dans ce chapitre, mon objectif sera simple. Afin d'arriver à discuter, dans une section ultérieure, de la dimension téléologique que contient la philosophie des formes, il est impératif d'expliquer d'abord plus en détail comment Cassirer pose le problème de la constitution d'un système des formes symboliques. Telle qu'elle est exposée par Cassirer dans son «Introduction» à la *Philosophie des formes*, on peut certainement ramener la démarche cassirérienne aux trois aspects primordiaux suivants. La philosophie des formes symboliques doit d'abord prendre pour point de départ la multiplicité empirique des formes de créativité, elle doit la rapporter cependant à une unité méthodologique, tout en rejetant la solution hypostasiant hégélienne. Ce sont ces trois moments exposés dans l'«Introduction» à la *Philosophie des formes* qui, ensemble, composent la problématique cassirérienne.

J'ai brièvement rappelé dans mon introduction comment l'élargissement impliquait la recherche d'un «domaine médian». Cette recherche d'un domaine médian est tout à fait capitale afin de comprendre dès le départ aussi bien la méthode que le problème exact que la philosophie des formes soulève et doit résoudre. À aucun moment il ne s'agit pour elle de se contenter d'élargir la critique

CHAPITRE II

LA PROBLÉMATIQUE DE LA PHILOSOPHIE DES FORMES

2.1 La constitution d'un système complexe des formes

Dans ce chapitre, mon objectif sera simple. Afin d'arriver à discuter, dans une section ultérieure, de la dimension téléologique que contient la philosophie des formes, il est impératif d'expliquer d'abord plus en détail comment Cassirer pose le problème de la constitution d'un système des formes symboliques. Telle qu'elle est exposée par Cassirer dans son «Introduction» à la *Philosophie des formes*, on peut certainement ramener la démarche cassirérienne aux trois aspects primordiaux suivants. La philosophie des formes symboliques doit d'abord prendre pour point de départ la multiplicité empirique des formes de créativité, elle doit la rapporter cependant à une unité méthodologique, tout en rejetant la solution hypostasiant hégélienne. Ce sont ces trois moments exposés dans l'«Introduction» à la *Philosophie des formes* qui, ensemble, composent la problématique cassirérienne.

J'ai brièvement rappelé dans mon introduction comment l'élargissement impliquait la recherche d'un «domaine médian». Cette recherche d'un domaine médian est tout à fait capitale afin de comprendre dès le départ aussi bien la méthode que le problème exact que la philosophie des formes soulève et doit résoudre. À aucun moment il ne s'agit pour elle de se contenter d'élargir la critique

kantienne tout en en restant à une simple multiplication et juxtaposition des formes d'objectivation. Bien au contraire, la philosophie des formes symboliques déploie un projet d'ensemble qui recouvre deux moments distincts qu'il s'agit justement pour elle de concilier. En premier lieu, le divers, la multiplicité des directions que manifeste l'esprit dans l'histoire, constitue un point de départ, un *terminus a quo*, comme aime à dire Cassirer, qui doit d'emblée être reconnu et placé au centre de l'enquête. En même temps toutefois, la philosophie des formes doit vérifier l'«hypothèse» selon laquelle il doit y avoir un «domaine médian» auquel on puisse ramener le divers des formes symboliques. C'est de cette double tâche que doit naître la philosophie des formes. On ignorerait l'essentiel de son problème si l'on tentait de n'en retenir que le premier moment.

Cette tâche que Cassirer pose comme un défi dès les premières pages de la *Philosophie des formes*, son caractère programmatique, traverse sous des motifs différents toute l'œuvre de Cassirer: si la philosophie des formes pose d'emblée le divers des formes d'objectivation comme *factum* initial, que le point de vue soit celui de l'être, de la culture ou de l'homme, la recherche d'un centre -d'une fonction- universelle ne doit jamais pour autant être abandonnée. Seulement, Cassirer appréhende ce centre comme ce qui, étant donné le fait initial de la diversité, devra être démontré: «Du point de vue critique toutefois, ce centre ne sera pas un être donné, mais une tâche à accomplir.⁸⁵» Il s'agit là ni plus ni moins de l'hypothèse sur laquelle la philosophie des formes est fondée. S'agissant du point d'unité qui doit être trouvé, le caractère hypothétique de cette recherche est clair lorsque, par exemple, Cassirer s'exprime ainsi: «...on pourrait alors [...] soutenir l'existence du rapport idéal entre les domaines singuliers [...] S'il était possible de trouver un milieu par lequel passerait toute mise en forme [...] La prochaine question

⁸⁵ PFS, I, p. 21.

que nous aurons à nous poser sera donc de savoir *s'il existe effectivement un tel domaine médian*.⁸⁶»

D'une manière générale, concernant le problème du rapport logique entre le divers et l'unité, Cassirer a amplement souligné à quel point la philosophie des formes ne faisait là que reprendre un problème qui se pose à la pensée dès le premier moment de la philosophie. Ce n'est pas pour rien que les premières pages de la *Philosophie des formes*, au moment même où elle doit exposer son problème, s'ouvrent sur la question métaphysique de l'être et du divers de ses déterminations. Le besoin de retourner aux origines historiques les plus éloignées témoigne de bien plus que d'une simple question de style, comme s'il ne s'agissait que d'une manie d'historien. Il n'est question de rien d'autre que de fonder la philosophie des formes dans l'ordre du questionnement métaphysique sur l'être, quitte à en refuser presque aussitôt la méthode et l'ontologie substantialiste.

Je reviendrai plus loin sur le rejet de ce présupposé substantialiste. Pour l'instant, étant donné, d'une part, l'origine qui est donnée ici à la philosophie des formes et, d'autre part, son dénouement en une philosophie de la culture, on peut déjà apercevoir l'un des sens primordiaux de la philosophie des formes, à savoir le fait que sa prétention se résume ni plus ni moins à solutionner le problème de la métaphysique par une philosophie critique de la culture et, donc, de résoudre les apories de la pensée de l'être grâce à un détour par le concept de créativité de l'esprit.

Partant de là, compte tenu de la nécessité que s'impose la philosophie des formes de reconnaître, d'une part, le divers de la culture et d'en abstraire, d'autre part, l'unité, la philosophie des

⁸⁶ PFS, I, p. 25 et 26. C'est moi qui souligne.

forme est habitée et en fait dynamisée par une tension permanente entre tout ce qui, dans l'appareil conceptuel de la philosophie symbolique, répond tantôt à une exigence, tantôt à l'autre.

Aussi, si la philosophie des formes maintient l'exigence de l'unité formulée par la métaphysique, elle donne à cette exigence une forme qui doit dorénavant tenir compte de l'exigence parallèle de «sauver» le divers. C'est très exactement l'économie de cette tension entre le particulier et l'universel que le système complexe des formes doit rendre intelligible. De même, c'est dans cet esprit que Cassirer a tenu à différencier l'une de l'autre «la solution critique de la solution métaphysico-spéculative» face au problème, inauguré par Platon, de la «communauté» des Idées: «La solution critique et la solution métaphysico-spéculative de ce problème se distinguent par des concepts d' "universalité" différents, qui supposent eux-mêmes un sens différent du système logique.⁸⁷»

Pour ce qui nous concerne plus immédiatement, l'une et l'autre des deux «solutions» se démarquent quant au statut, originel ou non, qu'elles accordent, dans leur investigation, à la multiplicité. La solution critique pose d'emblée le fait du divers, se contentant «d'unifier la diversité des formes de connexion possibles dans un dernier concept systématique et de les ordonner par là sous certaines lois fondamentales.⁸⁸» La philosophie critique, et avec elle la philosophie des formes symboliques, ne pose donc pas le divers comme une étape intermédiaire subséquente à l'affirmation de l'Un, mais comme un point de départ à partir duquel la question de l'unité se présente sous sa véritable *forme problématique*.

⁸⁷ PFS, I, p. 37.

⁸⁸ *Ibid.*

Empruntant le chemin de l'idéalisme, Platon aurait reconnu pour la première fois en l'unité de l'être non plus «un point de départ assuré» mais bien un problème: «Il s'agit moins de savoir comment l'être s'organise, quelles sont sa constitution et sa structure, que de poser la question de son concept et de la signification de ce concept.⁸⁹» Pour Cassirer, ce n'est qu'à partir du moment où le concept de l'être est véritablement pensé comme un problème que la pensée peut à son tour être saisie plus profondément comme un *principe*. Un principe qui détermine l'être: «Elle [la pensée] ne passe plus alors à côté et en dehors de l'être et ne se contente plus de réfléchir "sur" l'être, mais, par sa forme interne, elle détermine la forme interne de l'être lui-même.⁹⁰» Ce n'est que lorsque l'être est envisagé comme un problème et la pensée comme un principe, que la philosophie peut progressivement se dégager de l'idée d'une réalité pure et immédiatement accessible à la connaissance. Seulement alors, la connaissance de la réalité effective peut être pleinement reconnue d'abord et avant tout comme un mouvement, comme une médiation qui atteint son objectif non pas par une connaissance pure, mais par le développement de représentations: par l'élaboration de formes symboliques.

De cette manière, l'idéalisme critique, en posant le problème de l'être non plus à partir du concept extérieur de monde mais en retournant son regard sur la pensée en tant que principe de création, pose la multiplicité des activités intellectuelles comme le véritable point de départ. Tout à fait fidèle à ce retournement, la philosophie des formes «plutôt qu'elle n'admet, exige véritablement une pluralité de "dimensions" différentes pour l'investigation. Elle pose le problème d'une unité qui refuse d'emblée la simplicité. Les divers modes de

⁸⁹PFS, I, p. 14.

⁹⁰*Ibid.*

mise en forme par l'esprit sont reconnus en tant que tels sans que l'on tente de les inscrire dans une série unique, à progression simple.⁹¹»

En somme, ce que Cassirer n'a de cesse de répéter c'est ce principe fondamental à la philosophie des formes: le divers est proprement la condition initiale à toute intelligibilité de la culture. Mieux encore, il est non pas ce qu'une théorie de l'être ou de l'homme doit surmonter, mais, bien plutôt, le premier pas vers la solution du problème qu'elle affronte. Autrement dit, le problème de la métaphysique ne trouve de réponse que lorsqu'il est traduit dans la conceptualisation propre à une *philosophie critique de la culture*.

2.2 Le rejet de l'hypostase

Partant de là, il semble que la table cassirérienne soit mise bien qu'en même temps rien n'ait encore été servi. Car une fois que l'on a correctement fait valoir le double objectif qui traverse toute la philosophie des formes, son problème n'en reste pas moins une tâche à *accomplir*. En regard de cette double tâche, Cassirer définit le point d'arrivée de sa philosophie par la constitution d'un «système complexe». Aussi, comment exactement la philosophie des formes réussit-elle à réunir la diversité des formes symboliques au sein d'un même «système complexe»? Comment et «où» retrouver ce domaine médian duquel jaillirait la multiplicité des formes de créativité de l'esprit? Comment, en somme, concilier à la fois la multiplicité des formes et la nécessité de les réunir sous un même principe? On conçoit assez bien, je pense, à quel point ces questions sont toutes directement provoquées par l'élargissement cassirérien.

⁹¹PFS, I, p. 37-38.

Ce système complexe devra éviter deux erreurs que Cassirer a systématiquement diagnostiquées dans les systèmes qu'il étudie et critique: la première a trait à l'ontologie substantialiste, ontologie que Cassirer rejette à la suite de Kant. Cassirer vise ici les systèmes métaphysiques qui ont cru pouvoir fonder l'unité du divers par un rapport transcendant à un être ou à un principe extérieur. La seconde erreur est de nature logique: il s'agit de l'hypostase. Si, comme on le verra⁹², c'est sur la base du rejet de toute ontologie substantialiste que Cassirer bâtit la philosophie des formes, le rejet de l'hypostase indique également une embûche que Cassirer dénonce et cherche à éviter.

Du propre avis de Cassirer, le dégagement d'un niveau où puisse être appréhendée l'unité sans que soit pour autant gommée la multiplicité originelle des formes répond au dilemme suivant: à première vue, il semble que l'on ait le choix ou bien de chercher «à déceler une loi universelle qui fasse nécessairement dériver une loi spirituelle d'une autre», à «faire converger toutes les formes spirituelles vers la seule forme logique», auquel cas nous aboutissons à une dissolution de la multiplicité des formes; ou bien nous nous «immergeons» dans leur pluralité et en restons alors à leur simple juxtaposition.

Le dernier terme de l'alternative n'est certainement pas acceptable puisque la philosophie des formes se propose tout au contraire de déceler un principe d'unité qui rende à la culture sa cohésion. Pour ce qui est de la première alternative, elle est sévèrement critiquée par Cassirer sous l'anathème d'hypostase: ce n'est pas tant dans leur questionnement que les divers systèmes métaphysiques ont erré, mais dans le fait qu'ils ont chacun voulu réduire le domaine de la culture à un seul de ses contenus, le hisser

⁹² J'aborde en détail cette question au chapitre suivant.

au statut de forme supérieure ou «véritable». Au regard de Cassirer, la philosophie naissante se compromet déjà dans une telle voie lorsque, avec les philosophes ioniens, cherchant le fondement dernier, elle n'aperçoit qu'un étant particulier. «D'un étant unique, choisi parmi tous, aussi particulier et limité que n'importe quel autre, on prétend déduire génétiquement tout le reste et l'"expliquer"» ⁹³.

L'idéalisme, en transformant le problème de l'être en un problème sur la pensée de l'être, semble échapper à cette méprise. Il y retombe cependant en cherchant à ramener la pensée à une seule des diverses formes de son activité créatrice. Kant lui-même aurait poursuivi la même chimère en tentant de réduire la créativité de l'esprit, son activité d'objectivation, aux concepts cognitifs de la pensée empirico-logique. Cette détermination en faveur de la pensée conceptuelle logique avait déjà été favorisée par le rationalisme cartésien qui cherchait à déduire la totalité de l'esprit d'un principe logique unique. Plus clairement encore, Hegel voyait dans l'évolution dialectique de l'esprit, dans la succession et la multiplicité des oppositions, un mouvement historique qui trouve son achèvement et sa résolution finale dans la forme logique, dans la pureté du savoir absolu. Pour l'hégélianisme, si à l'origine et tout au long de son développement l'esprit habite des formes multiples, cette multiplicité doit ultimement être surmontée dans la seule forme pure de la logique.

Aussi, Cassirer manifeste, alors qu'il doit expliquer comment il entend concilier le divers et l'universel, une double position à l'égard de Hegel. En premier lieu, Cassirer note : «Hegel a posé, avec une rigueur sans précédent dans l'histoire de la pensée, l'exigence de penser la totalité de l'esprit comme totalité concrète, donc de ne pas en rester à son simple concept, mais de le développer dans l'ensemble

⁹³ PFS, I, p. 13.

complet de ses manifestations.⁹⁴» Cette exigence est reprise par Cassirer et marque à vrai dire ce qui le sépare du kantisme. Car ce que Cassirer reconnaît ici chez Hegel, c'est la nécessité de penser l'esprit, non pas d'un point de vue monolithique, mais en partant plutôt d'un concept d'esprit ouvert à une multitude de manifestations spirituelles. Le concept d'esprit en tant que totalité implique cette multiplicité. Lorsqu'il reviendra explicitement, dans l'avant-propos de son troisième tome, à la question de son rapport à Hegel, c'est encore cette même conception de l'esprit comme totalité que Cassirer reprendra à son compte.

En revanche, Cassirer reproche implicitement à Hegel d'avoir gommé l'avantage indéniable de sa perspective en se rabattant sur une unité hypostasiant de l'esprit. Cassirer poursuit ainsi: «Mais, par ailleurs, en cherchant à satisfaire cette exigence, la phénoménologie de l'esprit ne doit que fonder la logique et lui ouvrir la voie. La multiplicité des formes de l'esprit, telle que la phénoménologie en dresse le tableau, converge pour ainsi dire en dernier ressort vers une extrémité logique...⁹⁵»

Tout à fait différemment, pour la philosophie cassirérienne, la pensée cognitive ou logique ne constitue plus la seule forme d'objectivation dans laquelle se concentre l'activité formatrice de l'esprit. Elle n'en constitue que l'une des formes. Aux côtés de la connaissance empirico-logique se tiennent d'autres formes spirituelles qui toutes, selon des modes qui leur sont propres, inaliénables et irréductibles, produisent de la «signification» et ainsi créent un aspect particulier du «réel». Chacune représente bel et bien une fonction

⁹⁴ *PFS*, I, p. 24.

⁹⁵ *Ibid.*

spirituelle particulière en cela qu'elles transgressent toutes la simple présence des phénomènes; qu'elles «élèvent l'individuel à une validité universelle»:

La critique de la raison devient alors une critique de la culture, qui cherche à comprendre et à montrer comment tout contenu culturel, pour autant qu'il n'est pas isolé mais repose sur un principe formel général, suppose un acte originaire de l'esprit.⁹⁶

En cherchant un principe universel, la philosophie a plus souvent qu'autrement imposé aux divers domaines de créativité, pour Cassirer, des modes d'objectivation qui n'appartenaient de droit, par exemple, qu'à l'éthique, à l'esthétique ou encore à la science. La question de l'unité est alors «réglée» par une hypostase illégitime. Le divers de la culture est tout entier soumis à une seule de ses parties⁹⁷. C'est à cette erreur que tente d'échapper Cassirer lorsqu'il fixe à la philosophie des formes symboliques l'objectif de déceler les conditions universelles de l'objectivation.

La solution que Cassirer propose, solution qu'il fait valoir à titre d'hypothèse, plutôt que de fonder l'unité du système sur un point de vue hypostasiant, signifie qu'un seul et même point de vue méthodologique, celui de la méthode transcendantale, doit pouvoir être appliqué indistinctement à toutes les formes de créativité. S'il y a donc une critique de la raison scientifique, il doit tout aussi bien y avoir une critique du langage et une critique du mythe. L'application universelle de la méthode transcendantale à tous les

⁹⁶ PFS, I, p.20.

⁹⁷ Cette erreur, que Cassirer a en tout premier lieu identifiée chez Hegel, il la retrouve sous d'autres formes chez des penseurs comme Freud, Durkheim ou Tylor qui ont tous tenté, selon lui, de réduire la créativité et l'agir humain à un thème ou à une source unique (pulsions sexuelles, groupe social, théorie de l'animisme, etc.). La récurrence de ce reproche est particulièrement explicite, en ce qui a trait aux théories de la culture, dans le second tome de la *Philosophie des formes*.

domaines de créativité de l'esprit est cela même qui permet de débusquer un domaine médian et d'assurer l'unité du système. Cassirer entend fournir au premier titre une méthode universelle qui réponde aussi bien à l'exigence de reconnaître l'autonomie de chacune des formes que d'assurer l'unité de cette multiplicité.

Je résumerais les choses de la manière suivante. Cassirer pose pour point de départ une multiplicité de formes de créativité. Cette multiplicité pose elle-même le problème d'un système complexe qui permette d'unir le divers des formes. Mais ce problème n'est nul autre que celui que Hegel a posé «avec une rigueur sans précédent dans l'histoire de la pensée». En ce sens, le problème qui est exposé par Cassirer et qu'il entend résoudre est un problème hégélien. On a donc affaire à une double position du problème de la philosophie des formes. En premier lieu, cette dernière se présente comme un élargissement du kantisme. En même temps cependant, cet élargissement implique un problème tout à fait hégélien. Mais cette double perspective n'est pas problématique pour Cassirer dans la mesure où le premier moment, le moment kantien, consiste en une solution au problème formulé par Hegel.

Aussi, toute la question est de savoir si Cassirer peut réellement reprendre, pour le compte d'un criticisme élargi, la forme du problème hégélien sans, ce faisant, en accepter l'hypostase, ainsi qu'il le prétend. Comme je l'ai laissé entendre en introduction, cet objectif ne me semble qu'à demi réalisé par Cassirer. Si Cassirer réussit à expulser du schéma hégélien l'hypostase qu'elle comporte, il reste lié à une téléologie hégélienne. Mais plusieurs éléments doivent être évalués avant d'arriver à cette conclusion.

CHAPITRE III

L'UNIVERSALISATION DU REJET DU SUBSTANTIALISME

De tous les éléments que Cassirer a hérités du kantisme et sur la base desquels il a construit son propre système, le rejet du substantialisme constitue sans aucun doute le point le plus important et sur lequel il est le plus souvent revenu. Sur tous les sujets qu'il aborde, Cassirer est sans cesse retourné à cette position de base. C'est à partir de la critique kantienne de la métaphysique dogmatique, dont il a essentiellement retenu la critique du substantialisme, que Cassirer s'est chaque fois senti en devoir et en mesure de récuser la méthode et les présupposés aussi bien du rationalisme que de l'empirisme ou du sensualisme.

Si l'on procède donc à une analyse des fondements conceptuels de la philosophie cassirérienne, dans l'ensemble et dans ses parties, on ne peut manquer de voir que c'est très clairement sur ce rejet du substantialisme que cette dernière s'est érigée: dans l'ensemble, au sens où l'élargissement cassirérien se conçoit comme l'universalisation systématique du rejet du substantialisme et, dans ses parties, au sens où l'étude et l'appréhension de chacune des formes symboliques se fondent en premier lieu sur ce même rejet. Cassirer universalise donc la critique du substantialisme en l'étendant au-delà de la pensée empirico-logique. Cet élargissement suppose que Cassirer reconnaisse d'emblée l'existence d'autres formes d'expérience, d'autres «moyens de créer une synthèse à partir du divers», formes auxquelles peut et doit s'appliquer la critique kantienne. En ce dernier sens, l'universalisation

de la critique suppose que Cassirer resitue celle-ci dans un nouveau contexte: qu'il parte d'un point de vue où le divers des formes culturelles constitue le point de départ de la réflexion. Aussi, l'universalisation de la critique du substantialisme est dès le départ conditionnée par le passage d'un concept restreint de connaissance à un concept plus large de culture.

Pour Cassirer, ainsi qu'il l'affirme dans son introduction à la *Philosophie des formes*, «la thèse de l'idéalisme apparaît pleinement confirmée» lorsque l'on prend pour point de départ non plus les concepts d'être et de monde mais ceux de symbole et de culture. En passant des premiers aux seconds, on est forcé d'abandonner aussi bien le réalisme métaphysique que le réalisme empirique ou naïf car, prenant pour appui le concept de culture, on est amené à reconnaître pour chacune des formes spirituelles non pas un donné pur et originaire mais bien l'effet d'une «orientation» spécifique de l'esprit: «Le contenu du concept de culture est en effet inséparable des formes et des orientations fondamentales de l'activité productrice de l'esprit: l'"être" n'est ici accessible que dans l'"action"» 98.

Cette dernière proposition m'intéresse tout spécialement parce qu'elle montre bien que pour Cassirer, l'élargissement qui permet à la philosophie des formes de passer d'une critique de la raison à une critique de la culture plonge ses racines dans le rejet de la métaphysique substantialiste. Pour une part importante, toute la philosophie des formes symboliques est une continuation de la critique kantienne de la métaphysique. Telle qu'elle est comprise par Cassirer, poursuivre cette critique, l'universaliser, implique aussi bien un versant négatif que positif. Sous sa face négative, la philosophie des formes universalise la critique et le rejet des concepts substantialistes: en tout premier lieu, ceux d'être et de pur donné.

98 PFS, I, p. 21.

Plusieurs des objections élevées par Cassirer à l'encontre des positions concurrentes qu'il examine dans la *Philosophie des formes* sont relatives à ce rejet. J'en ai donné quelques exemples dans mon résumé de la trilogie. En contrepartie, sous sa face positive, il s'agit pour Cassirer d'affirmer la primauté des concepts relationnels: c'est-à-dire les concepts de fonction, de signification et de symbole.

Dans tout le cours de son œuvre, Cassirer ne s'est pas privé de rappeler, chaque fois qu'il le pouvait, que la philosophie a plus souvent qu'autrement cherché à résoudre le problème de la connaissance en renvoyant à un absolu identifié soit à l'être soit à un pur donné. L'introduction générale à la *Philosophie des formes symboliques*, placée en tête du tome sur le langage, s'amorce sur cette question en resituant ce problème par rapport à ses toutes premières origines grecques. Toutefois, c'est dans l'introduction au tome le plus important de sa trilogie, celui qui porte pour sous-titre «phénoménologie de la connaissance» que Cassirer a, à mon sens, offert le meilleur exposé de ses vues sur ce problème et sur son adhésion à la critique du substantialisme.

Cassirer commence par y rappeler comment la métaphysique pose le problème de la relation entre connaissance et être. Pour cette dernière, le langage et les concepts par lesquels la connaissance semble devoir passer conduisent inévitablement la connaissance à se perdre dans la médiation, dans un «interrègne» qui ne peut finalement que séparer la pensée du réel, la détourner de la source véritable de la vérité. Connaissance et langage sont accusés de faire écran, de jeter un voile sur la vérité. On connaît bien ce thème: la pensée doit, pour parvenir à la vérité, s'arracher à la glu des mots et des sensations qui ne lui offrent qu'apparences et illusions. Dès lors, tout l'effort de la philosophie consiste à trouver ou à retrouver le chemin qui mène la connaissance au-delà des multiples médiations et à aboutir, ainsi, à une parfaite adéquation entre la pensée et le

réel. L'esprit est alors renvoyé à une contemplation de ce qui se tiendrait hors du domaine du multiple, de l'apparence et du devenir: «La métaphysique de tous les temps s'est toujours replacée devant ce problème fondamental. Elle posait l'être comme un et simple puisque -et pour autant que- la vérité ne peut être pensée que comme unique et simple.⁹⁹»

L'empiriste, qui tente d'échapper à ce point de vue en se rabattant sur l'idée d'un pur donné accessible par les sens, semble offrir une solution aux apories inévitables du rationalisme métaphysique. Pourtant, pour Cassirer, il n'y aurait guère de différence sur le fond entre l'un et l'autre. Tout deux postulent un objet de la connaissance qui tiendrait sa vérité de son propre fond et dont la connaissance véritable serait finalement conditionnée par l'effacement de toute médiation et de toute créativité de l'esprit. Car l'empirisme et le sensualisme ne font que prendre le contre-pied de la position rationaliste en jetant maintenant le doute sur la pensée et en s'en remettant à la sensation. De l'une à l'autre cependant,

On continue à considérer l'identité du "sujet" et de l' "objet", la réduction de l'un à l'autre comme le but propre de la connaissance même quand la conception du moyen qui rend ce but accessible varie du tout au tout...Le centre de gravité apparaît à présent décalé d'un mode déterminé de conception théorique vers un autre, transporté du "concept" à la "perception"; mais encore dans ce dernier cas on maintient la même présupposition et la même exigence méthodologique.¹⁰⁰

Cette «même exigence méthodologique» se résume à poser et postuler une «couche primitive du réel» dont la vérité tiendrait à l'immédiateté de sa présence, par opposition à la représentation qui procède par médiation. De cette manière, l'une et l'autre sont

⁹⁹ PFS, III, p. 14.

¹⁰⁰ *Ibid.*

conduites à chercher l' «essence de la réalité» dans un au-delà de la représentation. Que l'on stigmatise les formes de la représentation comme le pur effet du non-être et de l'apparence, ou que l'on cherche à fonder les idées dans le donné pur et immédiat des perceptions sensibles, il y a pour ces deux points de vue l'idée commune que la réalité a son centre en-dehors de l'être humain, c'est-à-dire au-delà de ses représentations, de la médiation de sa créativité. C'est alors non seulement la réalité tout court mais la réalité de l'être humain qui est projetée au-dehors.

Ensemble, rationalisme et sensualisme constituent comme un premier moment qui trouve sa «contradiction dialectique» dans le scepticisme: à mesure que la philosophie «se fixe son but et le formule en toute lucidité, voici qu'en elle-même et en vertu de la nécessité immanente de sa propre méthodologie se soulève la question de l'accessibilité de ce but, de sa "possibilité" interne» ¹⁰¹.

Il n'est pas nécessaire de s'étendre plus encore sur cet historique puisqu'on aura sans aucun doute reconnu dans cette «dialectique» les principaux jalons qui doivent mener à la critique kantienne. Dans une formule concise, Cassirer résumera les choses ainsi: «Dégoûté du dogmatisme, qui ne nous apprend rien, et du scepticisme, qui ne nous promet rien du tout, Kant pose la question de la critique: "Une métaphysique en général est-elle possible?"¹⁰²» Cette question, on peut penser que Cassirer l'a reprise en se demandant, cette fois-ci, si une «métaphysique de la culture était possible»?

Dans la description que Cassirer donne des avantages que le criticisme apporte par sa façon de poser le problème de la connaissance, deux points qui vont de pair avec le rejet du

¹⁰¹ PFS, III, p. 16.

¹⁰² PFS, III, p. 17

substantialisme sont particulièrement importants pour la suite de sa propre philosophie. En fait, il s'agit de deux renversements impliqués par le subjectivisme kantien. Par renversement, j'entends simplement le fait qu'à partir du moment où on passe du concept de substance au concept de fonction, c'est tout l'ensemble des concepts utilisés jusqu'alors qui subissent une révolution et sont interprétés d'une nouvelle manière, si ce n'est remplacés par leurs contraires. Le premier renversement concerne la transformation des oppositions ontologiques en des «corrélations méthodologiques». J'aborderai ce point un peu plus loin. L'autre renversement auquel je pense et sur lequel Cassirer a insisté à plusieurs reprises concerne le passage d'une conception *passive* à une conception *active* de la conscience. Forcément, si la conscience ne se contente plus de *recevoir* un pur donné sensible ou, encore, de *contempler* l'être, elle doit se voir dotée par la nouvelle conceptualisation critique d'un *dynamisme* créateur: «Au lieu d'une relation statique, désignable par l'expression géométrique de "coïncidence", on cherche et on établit une relation dynamique entre connaissance et objet» ¹⁰³. Telle qu'il reconstruit la problématique kantienne, Cassirer enchaîne ce passage du passif vers l'actif au caractère *fonctionnel* des objets de connaissance: «Car c'est désormais la *fonction* du savoir qui construit et constitue l'objet, non comme absolu, mais comme conditionné précisément par cette fonction. Ce que nous appelons l'être "objectif", l'objet de l'expérience, n'est lui-même possible que sous la supposition de l'entendement et de ses fonctions d'unité a priori» ¹⁰⁴.

Cette dernière question, la question de l'unité transcendantale de l'aperception, est tout particulièrement importante. Selon la lecture que Cassirer en a faite, Kant aurait d'abord «confié» la réalisation de cette unité synthétique a priori à l'entendement, tout en maintenant

¹⁰³ *Ibid.*

¹⁰⁴ *Ibid.*

la sensation dans un rapport de passivité, de réception: «La sensation y apparaît comme le pur et simple «donné», la seule question étant de savoir comment ce donné se prête aux formes a priori de la sensibilité et de l'entendement sans que ni la signification ni la validité de ces formes proviennent de lui ou reposent sur lui.¹⁰⁵» Ce faisant, Kant maintenait «l'opposition dualiste d'une "simple" matière et d'une forme "pure"». Ces lignes, que je tire de l'introduction à la «Logique transcendantale» illustrent bien, je pense, ce que Cassirer veut souligner ici.

Notre connaissance découle dans l'esprit de deux sources principales, dont la première est la capacité de recevoir les représentations (la réceptivité des impressions), et la seconde la faculté de connaître un objet au moyen de ces représentations (la spontanéité des concepts). Par la première un objet nous est *donné*; par la seconde, il est *pensé* dans son rapport à cette représentation (comme simple détermination de l'esprit).¹⁰⁶

C'est cette première étape de la pensée kantienne qui autorise Cassirer à s'exprimer ainsi: «Il semble donc qu'on doive comprendre, ici encore, leur opposition mutuelle comme leur communauté éventuelle en un sens qui demeure entièrement réaliste, sensibilité et entendement relevant de couches distinctes de l'existence...¹⁰⁷» Cassirer pense que Kant est amené à défendre un tel réalisme parce qu'il ne conçoit la nature fonctionnelle de la connaissance qu'en tant que «finalité» qui n'est pleinement réalisée que dans les mathématiques et la connaissance théorique. Autrement dit, Kant ne pense le rapport fonctionnel entre sujet et objet qu'à partir de cette perspective monolithique que Cassirer tentera justement de dépasser. Ce n'est, d'après Cassirer, que lorsqu'il aborde l'«Analytique de l'entendement pur» que Kant conçoit son problème sous un autre

¹⁰⁵ PFS, III, p. 19

¹⁰⁶ *Critique de la raison pure*, III, 74.

¹⁰⁷ PFS, III, p. 20-21.

jour. Tout le savoir est alors rapporté à une «fonction primitive»: celle de l'«unité synthétique de l'aperception».

Avec l'aperception transcendante on a trouvé une "faculté radicale de toute notre connaissance" à laquelle les unes et les autres sont rapportées de la même manière et en laquelle elles forment un noeud indispensable. Par là s'exprime qu'il ne peut y avoir à l'état séparé de conscience "purement sensible", c'est-à-dire une conscience qui soit tout à fait étrangère à toute détermination par les *fonctions de signification* théoriques, et qui les précède toutes en qualité de donnée indépendante.¹⁰⁸

C'est autour de ce moment théorique très précis que prend forme le criticisme cassirérien: ce que Cassirer voit ici chez Kant, c'est la détermination d'un niveau «primitif» ou «fondamental», d'un «foyer de l'activité mentale», auquel se rapporteraient toutes les composantes de la conscience et de l'expérience. Il n'y a aucun doute à mes yeux que ce foyer que Cassirer retrouve chez Kant et qu'il désigne par l'appellation de «fonction primitive de l'unité synthétique de l'aperception» n'est rien d'autre que ce qu'il appelle lui-même «fonction fondamentale de représentation». Autrement dit, Cassirer identifie ici ce «domaine médian» que la philosophie des formes symboliques a pour tâche de mettre à jour: «milieu par lequel passerait toute mise en forme qui s'effectue selon chacune des directions fondamentales de l'esprit, et dans lequel cependant sa nature particulière, son caractère spécifique serait conservé.¹⁰⁹»

La question de l'unité transcendante de l'aperception est cela même qui permet à Cassirer de parler dorénavant de *fonctions de signification*. Le problème de l'unité synthétique de l'aperception pose dans sa généralité la question du rapport entre le tout de la conscience et le divers des impressions sensibles. Ce problème est

¹⁰⁸ PFS, III, p. 21.

¹⁰⁹ PFS, I, p. 26.

résolu, en bref, par la subsumption des parties sous le tout. Les parties ne peuvent être appréhendées qu'en autant qu'elles soient placées au sein d'un «tout de sens», lequel constitue justement la règle de leur appréhension. Ces règles, qui doivent être décrites comme des *fonctions*, conditionnent la possibilité de l'expérience et du sens: elles sont logiquement premières par rapport aux parties, elles sont *a priori*. Aussi, cette primauté du tout sur les parties n'est rien d'autre que celle de la règle. Elle n'est envisageable pour la critique, par ailleurs, qu'à partir du moment où elle a abandonné toute forme de réalisme qui poserait l'*unité* de l'expérience et la possibilité du sens comme ce qui est donné ou constitué en-dehors de la créativité de l'esprit, de son dynamisme. En ce sens, le caractère *a priori* des règles qui conditionnent et rendent possible l'unité synthétique de l'expérience n'est rien d'autre que ce qui fait d'elles les règles du sens.

On voit ainsi comment, en partant d'une critique du substantialisme, Cassirer, en suivant les traces de Kant, en arrive à substituer au concept d'être le concept de signification. C'est en posant le problème de l'unité de la conscience -problème qui aujourd'hui encore est au centre des sciences cognitives et de la philosophie de l'esprit- que cette substitution s'effectue. Le rapport de détermination et de conditionnement qui intervient entre le tout et les parties est ce que Cassirer appelle une relation symbolique.

L'universalisation du rejet du substantialisme implique donc pour Cassirer l'affirmation d'une certaine hégémonie du sens: il lui faut montrer l'universalité de ce postulat selon lequel rien n'a d'existence pour la conscience en dehors du sens. Tout son pari tient peut-être dans cet unique principe: il s'agit de poursuivre la critique kantienne plus loin encore de telle sorte qu'au concept substantialiste d'être absolu, déjà condamné par la critique, succède celui de signification, de symbole, en tant que *relation* ou *corrélation* de la forme et de la matière, du sens et du sensible. La philosophie

cassirérienne entend montrer que cette règle vaut tout autant pour les réalisations les plus hautes de la culture qu'elle peut être constitutive de l'expérience sensible la plus élémentaire.

Le principe kantien du primat de la fonction sur l'objet est donc entendu par Cassirer au sens où «la relation à l'objet n'est pas ontico-réelle, mais *symbolique*»¹¹⁰. Pour Cassirer, ce que mettait en lumière la critique kantienne de la connaissance c'est d'abord et avant tout le caractère relationnel des concepts de sujet et d'objet. Ce n'est ni véritablement le sujet ni l'objet qui frappe Cassirer, mais le fait de leur *relation*. Plus encore, le fait que leur être est déterminé et logiquement subséquent à leur relation. S'il doit donc y avoir un «mystère» quelque part, ce n'est pas celui de l'être mais celui de la relation qui retient Cassirer. Cette relation, qui ne peut pas se réduire ni aux catégories de la métaphysique substantialiste ni à celles de l'empirie, est une *relation de représentation*. Le «mystère» de la relation tient dans ce seul fait qu'à travers la présence d'une chose, une autre est donnée: la présentation n'est possible et compréhensible qu'à travers la re-présentation. Si la métaphysique pose un absolu qui tient tout entier dans l'unité de sa présence, il est tout à fait décisif de repenser la question dans les termes d'une relation.

En ce sens, le projet philosophique cassirérien consiste à étendre la critique du substantialisme à l'ensemble de la culture prise comme domaine du sens. Plus l'on progresse dans la philosophie des formes, plus son projet semble se résumer à opposer culture et métaphysique, sens et être. Faisant jouer sans cesse son opposition aussi bien au sensualisme qu'à la métaphysique dogmatique, Cassirer affirme d'emblée, c'est-à-dire dès les premières pages de son introduction à la *Philosophie des formes*, ses propres positions idéalistes critiques en rappelant qu'il ne saurait y avoir, pour une philosophie de la culture,

¹¹⁰ PFS, III, p. 352.

pas plus d'être absolu que de pur donné. La métaphysique dogmatique et l'empirisme ont chacun cherché l'«essence de la réalité» dans un principe dont le trait commun est de se situer chaque fois dans un au-delà de la représentation. Que l'on stigmatise les formes de la représentation comme le pur effet du non-être et de l'apparence, ou que l'on cherche à fonder les idées dans le donné pur et immédiat des perceptions sensibles, il y a pour ces deux points de vue l'idée commune que la réalité a son centre en-dehors de l'être humain, c'est-à-dire au-delà de ses représentations, au-delà du sens. Et c'est en fait non seulement la réalité tout court mais la réalité de l'être humain qui est alors projetée au-dehors.

La perspective critique cassirérienne est toute autre. Il ne s'agit plus de déterminer les propriétés absolues de l'être mais de viser les caractéristiques «constitutives» de l'expérience. Seulement, Cassirer entend cela en un sens bien précis: «avoir» une expérience ou «faire» une expérience, c'est s'inclure dans un «Cosmos idéal», un cercle sémantique. Les caractéristiques constitutives de l'expérience, les conditions de possibilité *a priori* de l'objet ne sont rien d'autre que les conditions de possibilité du sens. Dans cet esprit, l'être est pour Cassirer un produit du sens. Dès lors, définir la légalité propre à chaque forme culturelle revient à en déterminer la structure symbolique. C'est dans cette optique que Cassirer a pu penser que le concept de symbole pouvait le mieux permettre une théorie exhaustive de la culture: au sens ou le processus de symbolisation s'attache à la possibilité et aux différentes *modalités* du sens.

Aussi, partant de là, deux choses me semblent tout à fait significatives et déterminantes pour la philosophie des formes. Premièrement, le renvoi à une fonction primitive -fonction d'unité synthétique de l'aperception chez Kant et fonction de représentation chez Cassirer- permet de redessiner la logique transcendantale de la connaissance. Tant que la spontanéité de l'esprit n'est accordée qu'à

une et une seule de ses instances, peu importe laquelle, non seulement on risque d'ouvrir la porte à une forme de réalisme, mais, tout aussi dangereusement, on assimile la fonction universelle de représentation à une de ses formes particulières. Nous retrouvons ici les deux erreurs que Cassirer identifie, celle du substantialisme et celle de l'hypostase, et que j'ai évoquées au chapitre précédent. Pour éviter ces deux pièges, il faut donc que Cassirer dégage un niveau logique plus profond qui puisse être distingué du niveau de ses réalisations particulières. De cette manière, la philosophie des formes symboliques pourra distinguer la fonction générale de ses modalités particulières. En fait, dès que l'on distingue une fonction primitive dont on retire, comme le fait Cassirer, toute détermination particulière, il devient nécessaire de donner à la critique de la connaissance un second plan de développement, celui des modalités.

Deuxièmement, le rejet du substantialisme provoque un autre de ces renversements majeurs que j'ai évoqués plus haut et que la philosophie des formes va abondamment exploiter. Dans la conceptualisation substantialiste, le dualisme entre «forme» et «matière» est posé sous la forme d'une *opposition*. Aussitôt, pense Cassirer, que la critique accomplit sa révolution copernicienne, forme et matière «cessent alors de s'identifier à des puissances absolues de l'être, pour servir à désigner des différences et des structures de signification»¹¹¹. Il n'est plus question alors de parler de catégories ontologiques ou encore des «deux pôles de l'être», mais de «purs concepts de la réflexion»¹¹². Aussi, d'une opposition ontologique on passe à une «corrélation méthodologique».

¹¹¹ PFS, III, p. 22.

¹¹² Plus loin, dans son chapitre sur la prégnance symbolique, Cassirer insistera pour dire qu'on ne peut les séparer que par un acte de la raison analytique. Leur séparation ne correspond jamais à une distinction dans l'être.

Très clairement, ce point est crucial pour l'avenir de la philosophie des formes. Pour Cassirer, ce que permet le rejet du substantialisme c'est de transformer les oppositions et catégories de la métaphysique en des corrélations symboliques. Ce que l'on gagne de l'une à l'autre c'est très exactement la possibilité d'expliquer le divers et le devenir. Transportées dans le cadre du criticisme, les oppositions n'ont plus de réalité en-soi. Elles doivent dorénavant être pensées pour ce qu'elles sont avant tout, des relations, c'est-à-dire comme ce qui, par définition, est relatif. Le rapport de codétermination entre forme et matière est un rapport conditionné par la forme particulière, la modalité, que prend la fonction d'unité synthétique: par la fonction de représentation. Car aussitôt qu'il expose la transformation des oppositions ontologiques en des corrélations méthodologiques, Cassirer en affirme la relativité:

En outre il n'est donc plus à présent contradictoire, mais bel et bien nécessaire que ce qu'on peut désigner à un certain point de vue comme la "matière" de la connaissance soit à son tour reconnu, sous un autre angle, comme quelque chose de formé ou du moins d'impliquant un aspect formel. La relativisation méthodologique de l'antithèse entraîne pour conséquence que la signification des deux termes opposés change suivant le système mental de référence choisi.¹¹³

La philosophie des formes n'a jamais cessé de revenir à chaque instant sur cette affirmation: si elle peut se présenter sous la forme d'un dualisme, il ne s'agit jamais pour elle d'un dualisme d'opposition¹¹⁴. Mais ce qui doit être vrai pour l'opposition de la forme et de la matière, doit l'être pour toutes les autres antithèses. Toutes les corrélations binaires que recueille la critique cassirérienne ont bien entendu pour point de référence la relation sujet-objet, lesquels ne se définissent -n'existent- que dans leur codétermination.

¹¹³ PFS, III, p. 23.

¹¹⁴ J'aborde cette question plus en détail au chapitre V.

Ils ne constituent donc jamais deux termes qui seraient par avance posés de manière antérieure à leur relation. Là encore, leur existence, leur *valeur*, est relative: symbolique. De plus, j'ai signalé, un peu plus haut, le fait que pour la critique cassirérienne, la *possibilité du sens* est relative au rapport fonctionnel qui prévaut entre un tout synthétique et les parties qu'il permet de découper. Ce rapport du tout et de ses parties consiste lui aussi en une corrélation méthodologique. Et comme toutes les formes de corrélation, il demande à se réaliser sous une modalité ou une autre.

Toutefois, le développement de la systématique cassirérienne montrera au fil des trois tomes que même cette corrélation doit être dépassée au profit d'une dernière relation qui doit englober tout le système des formes, celle de la vie et de l'esprit. Cette dernière est certainement à la fois la plus étrangère au kantisme et la plus proche de l'hégélianisme. Comme on le verra, vie et esprit sont eux aussi codéterminés de telle sorte que l'on ne peut plus poser la question de leur existence respective, comme s'il s'agissait de déceler *dans* ou *derrière* eux un absolu. À l'instar de toutes les autres corrélations que pose la philosophie des formes, le rapport entre vie et esprit ne se comprend que comme un rapport symbolique: ce n'est pas tant leur existence substantielle qui se développe ou se révèle dans l'histoire que leur signification.

Si nous voulons donc comprendre l'élargissement cassirérien et suivre ses conséquences il nous faut examiner plus en détail les deux éléments qui viennent d'être dégagés: d'une part, l'introduction du concept de modalité au sein du criticisme et, d'autre part, le dualisme corrélatif de Cassirer. Déjà, avec ce qui a été dit, on aura compris que l'un et l'autre sont indissociables pour la philosophie des formes. Il n'y a de modalités particulières de la fonction fondamentale de représentation que parce qu'il y a «relativisation» des antithèses. La multiplicité des formes d'objectivation n'est qu'une

autre façon de parler de cette relativisation. On comprend alors en quel sens l'idéalisme, pour Cassirer, lorsqu'il produit avec Kant une première réfutation du substantialisme, ne peut faire autrement que de s'acheminer vers l'élargissement que propose la philosophie des formes. Une fois abandonnée toute forme de substantialisme, que ce soit celle du rationalisme ou du sensualisme, tous les dualismes qui composent le problème de la connaissance et du sens doivent être pensés comme des relations à géométrie variable.

CHAPITRE IV

FONCTION ET MODALITÉ

4.1 Le concept de fonction

Avec le criticisme kantien, à partir du moment où Kant confinait tout le processus d'objectivation à la seule forme de pensée empirico-logique, la notion de fonction se trouvait recevoir une acception univoque et monolithique. En ce sens, l'élargissement cassirérien doit briser ce monolithisme et reconnaître en lieu et place une multiplicité de modalités fonctionnelles. C'est en tous cas sous cet angle, c'est-à-dire en remettant en question l'extension du concept de fonction, que la philosophie des formes est d'abord exposée par Cassirer dans son *Introduction*. Tout l'effort de la philosophie des formes, son projet même, y semble consister à montrer que toutes les formes culturelles, celle du mythe aussi bien que celle du langage, consistent bel et bien en des modes particuliers d'objectivation et doivent donc chacune, à ce titre, être appréhendées comme autant de fonctions particulières. Aussi, si dans ce chapitre mon objectif est d'en arriver à éclaircir un peu plus la notion centrale de modalité, il est certainement utile de commencer par exposer un peu plus à fond ce que l'on doit entendre par la notion de fonction dans la *Philosophie des formes*.

Dans ce but, il est tout à fait inévitable d'avoir à souligner d'entrée de jeu que le terme même de «fonction» reçoit dans la *Philosophie des formes* deux acceptions, selon que l'on veuille l'entendre en un sens plus ou moins formel, plus ou moins large. En

premier lieu, la notion de fonction se rattache aux origines kantienne de la philosophie des formes. Cassirer a régulièrement rappelé son attachement à ce qu'il considère (à tort ou à raison, c'est une autre question) comme le principe fondamental de la critique: celui du primat de la fonction sur l'objet. Ce seul principe détermine déjà pour une large part l'inspiration de la philosophie des formes symboliques. On aurait raison de vouloir le placer au fronton de tout l'édifice.

Au sens de principe général, la notion de fonction renvoie simplement à l'activité structurante de la conscience, au primat des processus de structuration de l'expérience par la conscience et, donc, à sa créativité. Ainsi que je l'ai rappelé au chapitre précédent, la notion de fonction s'oppose donc à une forme ou une autre du substantialisme qui poserait un déjà donné que la conscience se bornerait à recevoir. Cette caractérisation très large correspond assez précisément à l'usage répété que Cassirer a fait de la notion de fonction dans les trois tomes de la *Philosophie des formes symboliques*. La seule introduction au premier tome utilise le terme dans une multitude d'occurrences: il est aussi bien question de fonction cognitive, de fonction de représentation, de fonction idéale, etc. Si cette profusion est à certains égards problématique, elle sert cependant chaque fois à nous renvoyer tout au moins aux idées centrales suivantes: en premier lieu, elle nous renvoie à la spontanéité ou créativité de la conscience qui s'exerce dans tout le domaine de la culture: elle permet de passer d'un concept statique de monde à un concept dynamique de culture. En deuxième lieu, parce que cette créativité n'est jamais à entendre comme un pur débordement dénué de direction et d'ordre, c'est également à l'idée d'une activité *ordonnée* chaque fois selon un principe, selon une légalité spécifique, qui est entendue par la notion de fonction. Chaque fonction est une *règle* de production. Chaque règle détermine le domaine de l'expérience, ce qui n'est qu'une autre façon d'affirmer

l'antériorité du tout sur les parties. Cette antériorité exprime certainement le mieux ce que Cassirer vise par la notion de fonction. Le primat de la fonction sur l'objet, le rejet des concepts substantialistes au profit des concepts fonctionnalistes, renvoient à cette antériorité du tout et de la règle qui la fonde. La fonction est la règle qui détermine l'inclusion des parties dans un tout en ce sens qu'elle «énonce» les *relations* qui prévalent entre les éléments du tout et sans lesquelles il n'y a ni éléments de l'expérience ni unité de l'expérience: sans lesquelles il n'y a donc pas de sens.

Toutefois, si la notion de fonction se comprend en ce premier sens général, elle se comprend également relativement aux différentes orientations que manifeste la conscience objectivante dans ses différentes créations. Dans ce dernier cas, Cassirer parlera de fonction *théorique*, de fonction *linguistique*, de fonction *mythique*, etc. Si toutes ces spécifications précisent de quelle fonction il est chaque fois question, il demeure qu'elles répondent toutes au modèle fonctionnel en un sens large. Lorsque, par exemple, Cassirer parle de la «fonction linguistique», il le fait en un sens qui vise d'abord à souligner l'adhésion des formes linguistiques aux caractéristiques générales qui sont sous-jacentes au primat de la fonction. La notion de fonction permet ainsi de réunir différentes formes de créativité autour d'un même principe. Cassirer ne fait alors que suivre le chemin qu'il s'est fixé: montrer que toutes les formes de créativité découlent d'un même principe général. Toutes les formes symboliques sont des façons particulières d'ordonner le particulier en fonction d'un tout de sens, d'affirmer l'antériorité du tout sur les parties. Elles consistent toutes en diverses «formes relationnelles». C'est en ce sens que la méthode développée par la critique kantienne lui semble susceptible de s'appliquer aussi bien au langage qu'à la science. L'une et l'autre s'analysent en termes de fonction et, donc, en termes de corrélation forme/matière.

De tous les particularismes que peut recevoir le modèle fonctionnel, il en ressort un qui doit absolument être distingué. Tel que je l'ai déjà indiqué, le concept de fonction a ceci de particulier qu'il dénote également, en un sens plus formel, le mode propre d'objectivation sur lequel la pensée scientifique est fondée. Lorsqu'il est question du mode de pensée propre aux sciences empirico-logiques, le caractère fonctionnel de ce mode de pensée sert également à distinguer et à particulariser ce mode particulier de connaissance. Le caractère fonctionnel du concept théorique est ce qui définit le propre de la forme scientifique de pensée, ce qui distingue la forme scientifique des autres formes de pensée. Aussi, la notion de fonction, si elle offre dans sa généralité un modèle universel permettant de répondre à l'exigence d'unité, devient maintenant ce qui démarque la science des autres formes symboliques.

Un exemple détaillé permettra sans doute de mieux comprendre ce dont il s'agit. Parmi tous ceux que Cassirer a utilisés, celui que je préfère est celui qu'il emprunte lui-même à Russell. Il s'agit de l'équation qui correspond à une courbe plane. Le rapport qu'il y a entre chacun des points de cette courbe et la fonction qui exprime cette courbe peut-être décrit de la manière suivante. En premier lieu, ce rapport est avant tout un rapport logique. Chacun des points de cette courbe satisfait à la fonction de cette courbe du moment qu'il la sature avec une valeur de vérité positive. Chacun des points de la courbe se trouve coordonné à un ensemble dont la règle de réunion est donnée par la fonction de cette courbe. Ainsi,

Une fois posée la loi d'une telle coordination, l'ensemble des points "possibles" de l'espace se partage aussitôt par rapport à elle en deux classes bien distinctes: ceux qui satisfont à la relation exprimée dans la loi et ceux qui n'y satisfont pas [...]¹¹⁵

¹¹⁵ *PFS*, III, p. 337-338.

Aussi, ce n'est pas l'être de chacun de ses points, au sens où peut l'entendre l'ontologie substantialiste, qui est décrit par la fonction mais simplement le fait qu'ils répondent tous à la règle de coordination que pose la fonction. L'ensemble de ces points possède une «unité de direction», laquelle n'est rien d'autre que la règle -la fonction- qui fonde le tout. Toujours selon l'une des idées chères de Cassirer, cette unité de direction exprime la finalité même du concept dont «la tâche primordiale est de réunir». Ainsi, si l'on tient à parler d'essence, la fonction est l'essence logique et non l'essence ontologique de la courbe.

Elle n'en est pas l'essence ontologique puisque ce n'est pas une communauté substantielle qui est réalisée par la fonction mais une stricte coordination logique: la réunion des différents points est l'effet, le résultat, d'une *relation formelle* et non de la mise au jour, du dévoilement, d'un quelconque caractère substantiel. La vérité ne tient donc plus à une adéquation entre une chose et un ensemble de prédicats qui décriraient l'essence de cette chose. Ce n'est pas l'existence de chaque point qui est visée et atteinte par la fonction mais la détermination de leur *sens*. La catégorie de l'existence cède ici sa place à celle du sens. Chaque point a *valeur* de point parce que son occurrence sature positivement une fonction.

Ce qui assure la convergence grâce à laquelle on surmonte l'hétérogénéité sensible ou intuitive, ce n'est pas qu'on découvre une identité de substance ou une concordance quelconque entre les éléments de cette multiplicité, c'est que ces éléments, sans cesser de différer entre eux, sont pris comme des moments d'un enchaînement de sens, chacun constituant, pour sa part et à la place qui lui revient la totalité de ce sens et sa fonction.¹¹⁶

C'est donc l'appartenance à un tout, à «un enchaînement de sens», qui permet d'accorder à chacun des points pris isolément une

¹¹⁶ PFS, III, p. 338.

valeur, un sens. Il y a de ce point de vue une relativité de la partie au tout. Le sens de ce qui est «donné» dans l'expérience est relatif à la règle qui constitue le tout.

Aussi, c'est certainement la notion même d'objet de connaissance qui éclate sous la pression du modèle fonctionnel. À vouloir maintenir un objet de connaissance qui répondrait à l'ontologie substantialiste, il resterait toujours « un quelque chose » à quoi la fonction devrait en définitive se ranger. La conscience de l'objet, sa connaissance, se retrouverait tôt ou tard renvoyée à la réalité d'un être, à son absolu, comme ce qui est posé en dehors de la conscience et comme ce dont il s'agit de dévoiler la nécessité. Pour qu'au contraire «la fonction prime sur l'objet», il faut que l'objet ne consiste plus qu'en un «pur X». De cette manière, la constitution de cet X est relative à la fonction et échappe ainsi à l'absolu d'un objet qui subsisterait de lui-même. Qu'il soit fondé sur l'immédiateté supposée des sens ou sur celle des concepts de la raison, la nécessité de l'objet de la métaphysique est remplacée par sa *possibilité fonctionnelle*. Pur X, l'objet est une série de possibles dont la règle est donnée par une fonction.

Mais dans la mesure où la connaissance scientifique progresse et se forge ses propres outils méthodologiques, le concept desserre de plus en plus le lien qui le rattachait immédiatement à l'intuition et cesse de s'attacher à la "réalité" des choses pour se hausser à la libre construction du "possible".¹¹⁷

De ce point de vue, l'objet de connaissance apparaît comme ce que l'on pourrait appeler un *objet fonctionnel*. Par rapport aux objets propres au mode de pensée du mythe, il appartient à un «rang

¹¹⁷ PFS, III, p. 353.

supérieur» si on doit en juger par rapport au critère de l'universalité. C'est le travail d'abstraction de la science qui donne à cet objet toute sa puissance cognitive.

Il introduit dans son horizon cela même qui ne s'est jamais et nulle part produit, et l'institue comme norme et comme étalon intellectuel [...] Une théorie n'est possible -et en particulier une théorie mathématique exacte du devenir physique- que si la pensée pure s'arrache à la terre nourricière de l'intuition pour accéder à des produits radicalement non-intuitifs. C'est alors que, dernier pas décisif, ces créations mêmes deviennent les véritables supports de l'être "objectif". Parce qu'elles seules peuvent exprimer la légalité de l'être, elles constituent une nouvelle sorte d'objets, qualifiables, par opposition à ceux du premier degré, d'objets de rang supérieur.¹¹⁸

Ce nouvel objet de rang supérieur n'est rien d'autre que le concept. Il «est le dernier échelon auquel la connaissance s'élève dans le progrès de la conscience objective»¹¹⁹. Mais quels sont alors ces objets qui sont «du premier degré»? Il ne s'agit de rien d'autre que de ce qui semble se donner immédiatement à travers l'intuition et la perception. Car c'est l'immédiateté apparente, l'ici et le maintenant du phénomène, que le concept doit «dépasser», surmonter. Celui-ci n'apparaît plus comme ce qui est donné mais bien comme ce qui est doué de sens en vertu du tout.

L'appellation «objet fonctionnel» peut faire croire que nous tombons dans le piège d'une réification. Il faut répondre à cela, premièrement, que les mots de Cassirer sont en bonne partie responsables de ce travers apparent puisque c'est lui qui parle d'objet de rang supérieur. Deuxièmement, il n'y a d'objet qu'au sens où il y a d'abord objectivation, c'est-à-dire un processus. Ce qui se cache donc sous l'objet, ce sont les conditions de possibilité de l'objectivation. Ces conditions de possibilité sont décrites dans les termes du modèle

¹¹⁸ PFS, III, p. 353-354.

¹¹⁹ PFS, III, p. 349.

fonctionnel, lequel implique, par sa forme logique, ce pur X. Aussi, lorsque l'on parle d'un pur X comme d'un objet fonctionnel, il doit être clair que «fonctionnel» souligne justement le fait que nous n'avons pas affaire à un objet substantiel, au sens de la métaphysique dogmatique, mais bien au réseau de relations à partir duquel un monde de possibles est généré. En ce sens, la science inverse le rapport communément admis par le sens commun entre l'objet des sens et la théorie. Le premier est véritablement généré par la seconde et vient donc en un second temps.

J'en viens maintenant aux deux acceptions de la notion de fonction, acceptions générale et particulière, que l'on retrouve dans la philosophie des formes. L'exemple que je viens de donner concerne le sens particulier que dénote la notion de fonction lorsqu'il est question de la pensée scientifique. On aura peut-être remarqué que, tel que je l'ai illustré, la fonction théorique répond aux caractéristiques de la fonction en un sens général, en particulier pour ce qui a trait à la relation du tout et de ses parties. On aurait raison à ce moment de demander ce qui distingue alors la fonction entendue en ce sens et la fonction entendue en un sens général, c'est-à-dire au sens où toutes les formes symboliques sont des fonctions. Car si toutes les formes symboliques sont des fonctions, qu'est-ce qui, alors, les distingue de la forme scientifique de la fonction?

Cette dernière question concerne directement le problème de l'élargissement cassirérien puisqu'il s'agit de voir par quel biais Cassirer réussit à produire un concept de fonction qui soit universel tout en rendant possible le particularisme de chaque forme symbolique. Si mon intention n'est pas de faire la généalogie de la philosophie des formes, un bref rappel historique peut être utile ici. Dans *Substance et fonction*, donc bien avant la rédaction du premier tome de la *Philosophie des formes*, Cassirer s'est attaqué à la définition substantialiste de la notion de concept. À cette définition

aristotélicienne classique, Cassirer oppose celle du concept en tant que fonction. Si on la rapproche de la *Philosophie des formes*, l'analyse du concept menée dans *Substance et fonction* se comprend comme l'analyse, avant la lettre, de la forme symbolique propre à la pensée scientifique. Bien entendu, ce n'est que dans les trois tomes de la *Philosophie des formes*, une fois que le projet de l'élargissement aura été formulé, que cette forme va s'avérer comme une parmi d'autres, non plus comme la forme mais comme une forme d'objectivation. Pour l'instant, dans *Substance et fonction*, l'analyse du concept en tant que fonction détermine le modèle unique auquel répond l'objectivation, sans qu'il soit question par ailleurs du cas particulier du langage ou du mythe.

Lorsque, plus de dix ans plus tard, Cassirer va former le projet d'élargir la méthode transcendantale à l'ensemble des productions culturelles, c'est tout naturellement le modèle développé dans *Substance et fonction* qu'il reprendra. Cela, au sens où ce sont les mêmes conceptions épistémologiques et ontologiques manifestées et développées sur un plan plus formel dans *Substance et fonction* que Cassirer réitérera chaque fois qu'il sera question de formuler le point de vue de la philosophie des formes sur la connaissance et la construction du réel. Il y a, sur ce plan, de l'un à l'autre, une parfaite continuité. Cassirer pourra ainsi s'exprimer de la manière suivante:

...le monde d'images dans lequel vit chacune de ces fonctions spirituelles n'est jamais le simple reflet d'un donné empirique; il est au contraire produit par la fonction correspondante suivant un principe original. Toutes les fonctions de l'esprit engendrent ainsi leurs propres configurations symboliques qui, bien que fort différentes des symboles de l'intellect, ne leur cèdent en rien quant à la valeur de leur origine spirituelle.¹²⁰

¹²⁰ PFS, I, p. 18-19.

Aussi, non seulement Cassirer maintient, à travers l'élargissement, sa position de rejet à l'égard de toute épistémologie qui tablerait sur un «déjà donné», mais il semble bien conserver le même modèle fonctionnel développé dans *Substance et fonction*, modèle qui correspond pour lui au rejet du substantialisme. Il est en effet question, dans ce passage et partout ailleurs, des différentes formes de création en tant que «fonctions de l'esprit». De fait, plus loin dans le même texte, Cassirer décrira chacune des formes symboliques comme consistant en une «intégrale» formée par la somme des relations fondamentales qui structurent chacun des «mondes d'images» que la conscience produit.

En ce sens, dans *Substance et fonction*, Cassirer, par le biais de l'importance tout autant ontologique que logique qu'il accorde au concept de fonction, énonce déjà les principes qui devaient être utilisés plus tard pour la construction et pour l'usage du concept de symbole. Il fixe d'avance le modèle de toutes les autres formes d'objectivation. Le type d'analyse ainsi que les concepts ontologiques et épistémologiques qui ressortent de *Substance et fonction* se transportent dans la *Philosophie des formes*. En ce sens, la philosophie des formes trouve son modèle initial du côté de la science et de son étude. C'est le même principe qui prévalait avant, celui du primat de la fonction sur l'objet, qui est maintenant repris et universalisé.

Toutefois, n'importe quel lecteur de Cassirer sait très bien que les choses sont un peu plus compliquées. En même temps qu'une continuité est établie, Cassirer doit, en conformité avec son projet

d'élargissement, tracer une ligne de démarcation entre le mode propre d'objectivation des sciences et ceux des autres formes symboliques.

Manière parmi d'autres d'organiser le multiple et de lui donner forme, la connaissance obéit à un principe dont la spécificité même désigne les limites [...] la vie de l'esprit connaît d'autres manières d'organiser le réel que cette synthèse intellectuelle dont on a vu le rôle et les effets dans le système conceptuel de la science. Ces autres formes de synthèse n'en sont pas moins elles aussi des "processus d'objectivation", c'est-à-dire des moyens d'élever l'individuel à une validité universelle, mais elles atteignent ce but, la validité universelle, par un tout autre chemin que celui du concept et de la loi logiques [...] Dans sa conception et son interprétation idéalistes, l'être que considèrent les mathématiques et les sciences de la nature apparaît incapable d'épuiser toute la réalité effective, faute de pouvoir embrasser tout ce que l'esprit comporte d'activité et de spontanéité.¹²¹

Selon ce dernier passage, le modèle développé dans *Substance et fonction* ne peut plus convenir *tel quel*. Le concept logique, qui est pourtant défini comme fonction, ne peut embrasser à lui seul le divers des formes que produit la conscience. La philosophie des formes doit maintenant s'émanciper du modèle mathématique jugé trop limité: en fait, il doit être retenu pour ce qu'il contient d'universel et être relativisé pour ce qu'il a de particulier. Il doit être élargi dans un sens qui en permette l'application au divers de la culture.

On pourrait voir là une espèce d'inféodation de toutes les autres formes au seul modèle mathématique. Ce serait une erreur. Une erreur dans la mesure où ce qui distingue la forme symbolique des mathématiques des autres formes, ce qui en détermine donc l'indépendance, l'unicité, ne se situe pas sur le plan du concept de fonction pris au sens large. Celui-ci s'applique à toutes les formes symboliques. Toutes les formes symboliques sont des fonctions au

¹²¹ *Ibid.*

sens large. Et d'ailleurs, si l'on tentait de restreindre le modèle fonctionnel à la seule pensée mathématique, c'est alors toute l'unité de la philosophie des formes symboliques qui serait perdue.

Chaque forme symbolique produit donc un «monde d'images», de symboles, dont la règle de production est unique. Il n'en reste pas moins que chaque forme produit ses symboles sur le mode d'une fonction. En ce sens, le modèle mathématique n'est un modèle qu'au sens où il exprime le plus explicitement, le plus visiblement, la dimension fonctionnelle du symbolisme. Il n'est cependant aucunement un modèle du point de vue de sa forme propre, c'est-à-dire de sa *modalité*.

4.2 La notion de modalité

Nous touchons avec cette dernière précision, celle de la modalité, au moyen grâce auquel Cassirer a pensé résoudre la tension entre le besoin d'ouvrir la critique à la diversité des formes d'objectivation tout en maintenant l'exigence d'unité. À la définition préalable des formes en tant que fonctions, Cassirer ajoute ce nouvel aspect, celui de la modalité. Auparavant, c'est-à-dire dans *Substance et fonction*, la créativité pouvait s'entendre comme résultant d'un principe fonctionnel, par opposition à un principe substantialiste réaliste, sans qu'il soit nécessaire de lui donner une «coloration» puisque celle-ci ne visait que l'activité empirico-logique. Dès le moment cependant où il est question de l'élargissement, Cassirer doit intégrer au modèle déjà

proposé un élément où puisse se glisser la différence entre les diverses formes symboliques: c'est précisément la diversité des modalités qui permet la richesse des formes symboliques. Cassirer s'exprime ainsi:

...une seule et même forme de relation peut subir une transformation interne si elle se trouve à l'intérieur d'un autre réseau formel [...] La relation générale que nous appelons "temps" par exemple est autant un élément de la connaissance théorique et scientifique qu'un moment essentiel à certaines formations de la conscience esthétique [...] Mais c'est évidemment chaque fois une "manière" particulière, un mode propre de "successif" qui s'impose à la conscience des lois de la nature en tant que lois de la forme temporelle de l'événement et à la perception de la mesure rythmique d'une mélodie [...] L'unité de l'espace que nous construisons dans la contemplation et la production esthétiques en peinture, dans les arts plastiques, en architecture, appartient à un autre niveau que celle que l'on trouve dans certaines propositions géométriques [...] Ici règne la modalité du concept logico-géométrique, là la modalité de l'imagination spatiale artistique [...] Le problème de l'origine en tant que tel est commun à la science et au mythe; mais l'espèce et le caractère, la modalité de l'origine changent dès que nous passons d'un domaine à l'autre [...].¹²²

Il ressort de ce passage deux moments du système cassirérien qui correspondent, d'une part, à la dimension universelle que porte en elle chaque forme -ce qui fait qu'elle «passe» par un domaine médian- et, d'autre part, à ce qui la particularise. Le premier moment est appelé par Cassirer «qualité» de la relation. Par exemple, le relation de temps, *dans sa généralité*, c'est-à-dire en-dehors de tout particularisme, est une qualité de la relation, à l'instar de l'espace ou de la causalité. Le deuxième moment est bien évidemment celui de la modalité, c'est-à-dire de la manière particulière par laquelle se réalisent les relations générales de temps, d'espace, etc.

Aussi, au premier abord, la diversité des points de vue adoptés par l'esprit ne demandait pas en soi un bien grand changement à la doctrine fonctionnelle. Il suffisait, ainsi que l'a fait Cassirer, d'y

¹²² PFS, I, p. 39.

ajouter une «clause» sur la modalité: toutes les formes symboliques sont autant de fonctions et elles se différencient par l'«indice de modalité» qui leur correspond. L'indice de modalité caractérise la forme spécifique que prennent les diverses relations fondamentales qui sont constitutives de chacune des formes culturelles. Par là est déterminé comment, sous quelle forme, sont posées les relations qui permettent «d'élever l'individuel à une validité universelle».

De ce strict point de vue, les différentes formes symboliques ne se distingueraient que par leurs façons de structurer les relations de temps, d'espace, de causalité, etc. On aurait alors donné à la théorie fonctionnelle une précision qui la rendrait apte à rendre compte du divers de la culture. Ainsi,

Il s'avère donc nécessaire, pour caractériser une certaine forme de relation dans son usage concret et dans sa signification concrète, de dégager non seulement sa nature qualitative en tant que telle mais aussi le système d'ensemble dans lequel elle se trouve. Si nous désignons schématiquement les diverses espèces de relation -les relation d'espace, de temps, de causalité - par R1, R2, R3..., il faut ajouter à chacune d'elles un "indice de modalité" particulier $\mu_1, \mu_2, \mu_3...$, qui marque le réseau de fonctions et de significations à l'intérieur duquel il faut considérer la relation.¹²³

Pour résumer les choses en une phrase courte, les fonctions sont constituées par un ensemble de relations fondamentales, lesquelles sont définies par leur modalité. En ce sens, étudier et analyser ce qui distingue les diverses formes symboliques c'est étudier leur modalité. Empruntant cette piste, tout l'effort de la philosophie des formes devrait consister pour une part importante dans l'élucidation du concept de modalité puisqu'il renvoie directement à ce qui fait la particularité de chaque forme. Le concept même de symbole devrait pouvoir se comprendre à partir de celui de modalité. Car dire d'une

¹²³ PFS, I, p. 39-40.

forme culturelle, telle ou telle, qu'elle consiste en une forme symbolique renvoie à la modalité particulière de la corrélation entre forme et matière qu'elle fait prévaloir. La définition du symbolisme est nécessairement liée à une *réalisation* de la fonction universelle de symbolisation sous une modalité particulière¹²⁴.

Nous arrivons ici à ce qui me semble un moment tout à fait décisif dans la partie que mène la philosophie des formes. Tout l'effort de la philosophie des formes, pour tout ce qui concerne du moins sa prétention à élargir le kantisme, me semble en jeu ici. Et c'est également sur ce point central que Cassirer me semble ouvrir une brèche qui confère à la philosophie cassirérienne un caractère hégélien. Pour bien montrer de quoi il s'agit, il faut s'attarder sur ce que Cassirer entend lui-même, ou du moins l'interprétation que l'on peut faire de la notion de modalité qu'il avance.

En premier lieu, s'il est vrai que l'indice de modalité permet de déterminer la forme de l'objectivation on doit cependant, pour toucher véritablement au cœur de la philosophie des formes, aller beaucoup plus loin: un changement dans la modalité implique un changement dans le rapport que la conscience entretient à l'égard du symbole, c'est-à-dire à sa propre activité et, donc, de la conscience qu'elle a ou n'a pas d'elle-même. Sans cela, l'essentiel de la philosophie des formes nous échapperait longtemps encore.

¹²⁴Il faut souligner à ce sujet, dans le passage qui précède, une précision qui est appelée à jouer un rôle central dans la version cassirérienne du criticisme et sur laquelle je reviendrai plus abondamment au chapitre suivant. Le dégagement d'un niveau modal correspond à «l'usage concret» et à la «signification concrète» des formes symboliques, nous dit Cassirer. Si cela peut sembler évident, il est important de bien avoir à l'esprit que la distinction entre la qualité et la modalité repose sur celle qui sépare le plan de la réalisation concrète du plan de l'universel. Aussi, si la notion de modalité m'apparaît centrale pour la philosophie des formes c'est parce qu'elle contribue au premier chef à la définition cassirérienne du symbolisme en tant que réalisation de l'idée dans le sensible.

En fait, pour être exact, tout dépend de l'interprétation que nous faisons de la notion de modalité et ce, *en fonction de l'ontologie cassirérienne* sous-jacente à la *Philosophie des formes*. Une première interprétation renvoie à la doctrine fonctionnelle, doctrine selon laquelle les objets de connaissance sont construits par le biais de relations fondamentales (relations de temps, d'espace et de causalité) qui structurent chacune des fonctions. Sous cette perspective, la modalité opère précisément sur les relations fondamentales. Elle en détermine ni plus ni moins la légalité spécifique ou encore, dans un langage typiquement cassirérien, «l'orientation», «la direction». Dans la mesure où une fonction est définie par la «somme» des relations qu'elle contient, la modalité est ce qui définit la fonction de l'intérieur, ce qui fixe son sens.

Dans sa définition des fonctions propositionnelles, fonction qu'il prend pour exemple typique de ce qu'est une fonction, Cassirer s'est explicitement positionné, contre Frege entre autres, pour une conception intensionnelle de la fonction, par opposition à une définition extensionnelle. L'idée de Cassirer sur ce point est que, tout comme il l'avait déjà affirmé à l'égard des sensualistes, si la partie ne peut pas précéder le tout, alors l'intension d'un concept est forcément première par rapport à son extension. La règle de constitution du tout est cela même à partir de quoi peuvent être discernés des particuliers. C'est même là, en fait, l'un des sens, des avantages, du modèle fonctionnel. On aperçoit assez bien le rapport qu'il y a entre cette position intensionnaliste et l'ontologie cassirérienne. Les objets ne sont jamais «donnés» ni dans leur individualité ni dans leur sens. Doués de sens, ils ne peuvent pas précéder ce qui leur confère un sens. L'identité d'une chose est relative au réseau de relations dans lequel elle s'inscrit et à partir duquel, seulement, il est possible de

l'appréhender. Nous avons donc une première interprétation possible du concept de modalité qui consiste à dire que la modalité opère sur l'intension d'une fonction.

Toutefois, si nous suivons cette voie, nous arrivons, paradoxalement, à une position qui viole l'esprit même de l'ontologie cassirérienne. En effet, supposons que nous acceptons cette idée selon laquelle la modalité opère sur l'intension. Dans ce cas, la démarcation entre formes symboliques tiendrait à une différence sur le concept, sur l'intension. Les passages cités plus haut tendent à supporter une telle interprétation. Nous semblons de plus être en accord avec l'ontologie cassirérienne. Pourtant, il doit être clair qu'une telle différence ne nous permettrait jamais de discerner deux formes symboliques l'une de l'autre, tel que Cassirer l'a tenté. Quand bien même il y aurait un changement sur l'intension, par exemple, de la relation de temps, il est difficile de voir comment deux formes symboliques pourraient se distinguer en tant que modes de connaissance: *on aurait tout au plus différents concepts de temps mais ces concepts appartiendraient au même univers de pensée, ils procéderaient de la même ontologie.*

Pour qu'une différence soit possible, il faut que cette différence intervienne sur un autre plan, c'est-à-dire sur celui de la *relation au symbole*. Ce point m'apparaît des plus importants. La phénoménologie proposée par Cassirer peut se prendre de deux manières. On peut en rester aux seules variations des relations de temps, d'espace, de chose et de causalité qui affectent chacune des formes. On pénètre cependant beaucoup plus profondément lorsque par «forme» ou par modalité on entend le statut que le symbole acquiert au regard de la conscience qui le produit. Ce n'est qu'en adoptant ce point de vue que nous obtenons véritablement des formes symboliques qui présentent chacune une orientation

irréductible aux autres formes. Le sens de la philosophie cassirérienne tient peut-être tout entier sur ce seul point: une différence dans le symbole correspond à une différence dans l'ontologie.

Aussi, le véritable indice de modalité qu'il faut considérer se tient sur ce plan. Une modalité des relations fondamentales de temps, d'espace ou de causalité signifie une modalité dans la relation au symbole. Ou encore, une modalité sur l'intension n'est effective qu'en tant qu'elle suppose d'abord une modalité sur le rapport au symbole. De cette façon seulement, il est en même temps vrai que toutes les formes symboliques sont des fonctions mais que, par ailleurs, elles divergent en ce qu'elles sont toutes saisies et appréhendées par la conscience selon différents *modes ontologiques*. À mon avis, ce n'est que dans ce sens que l'idée de modalité, si celle-ci est justiciable de l'originalité de chaque forme de créativité, peut être comprise.

Aussitôt que nous acceptons d'adopter une ontologie non-substantialiste, nous devons accepter l'idée qu'un autre point de vue sur le monde doit alors surgir et bousculer l'ontologie elle-même. L'ontologie se trouve relativisée. Ce n'est plus d'une ontologie de l'être dont nous avons besoin mais d'une ontologie de l'apparence, de la créativité, ce qui ne veut rien dire d'autre, dans la conceptualisation cassirérienne, qu'une phénoménologie de la relation. Ce qui compte dorénavant, puisque nous avons abandonné l'idée d'un absolu ontologique, c'est la relation que nous entretenons aux objets qui sont présents à notre conscience, à savoir le statut ontologique que nous leur accordons. S'agit-il, pour la conscience, de signes ou est-il question d'un «déjà donné»?

Ainsi, la relativisation de l'ontologie n'a pas pour conséquence de produire une nouvelle ontologie qui nous donnerait, à nouveau, un «déjà-donné nouvelle formule». Elle produit et doit produire un

éclatement de l'être dont on ne peut retrouver l'explication et la cohérence qu'en commençant par adopter pour point de départ la diversité des point de vue sur l'être. Le regard sur l'être n'est plus alors ce qui risque à chaque moment de nous en cacher la vérité mais ce qui définit l'être sans qu'il soit possible d'aller plus loin. À partir du moment où l'être est déterminé par la créativité de la conscience, la *réflexivité* de la conscience sur elle-même est le critère de vérité de l'être. Ce que veut donc montrer la philosophie des formes c'est qu'une diversité des concepts de temps ou d'espace n'est possible qu'en vertu d'une diversité des points de vue ontologiques et que cette dernière est elle-même concrétisée dans le rapport au symbole.

La trilogie de la *Philosophie des formes* n'atteint chaque fois son objectif que lorsqu'elle caractérise les formes par rapport au mode d'appréhension de la réalité qu'elle privilégie. Par exemple, ce qui permet de particulariser le concept scientifique de fonction c'est au plus profond le rapport que la pensée établit à ce stade avec ses propres créations. Son concept de temps ou d'espace n'est distinct du mythe qu'en fonction du rapport qui y prévaut à l'égard des objets de connaissance:

...les concepts fondamentaux de chaque science, outils au moyen desquels elle pose ses questions et formule ses réponses, n'apparaissent plus du tout comme les reflets passifs d'un être donné par ailleurs, mais comme des symboles intellectuels créés de manière autonome. C'est à la connaissance physico-mathématique que revient le mérite d'avoir la première clairement reconnu le caractère de symboles propre à ses principaux outils. 125

On pourrait multiplier à satiété les citations de ce genre. Ainsi, au sujet des formes de pensée qui précèdent l'avènement du travail d'abstraction logique du concept, Cassirer s'exprime ainsi:

La pensée, tout en modelant une certaine image de l'objectivité, en la tirant en quelque sorte de son propre fonds, reste par ailleurs attachée à cette image; elle ne peut parvenir au savoir de soi-même qu'à travers l'élément médiateur d'un savoir objectif. Son regard se dirige vers l'avant, sur la "réalité" des choses, non vers l'arrière, sur soi-même et sur sa propre opération [...] Le moi appréhende sous la forme du simple vécu d'expression ou bien sous celle du vécu de perception, l'existence d'autrui et celle d'"objets hors de nous", et il repose et demeure dans cette existence et dans son intuition concrète.¹²⁶

Aussi, le savoir des choses se trouve chaque fois, c'est-à-dire sous chacune des formes de créativité, conditionné par le savoir de soi. Qui plus est, Cassirer reconnaît dans le savoir de soi un processus historique composé par une pluralité de configurations qui vont de la pleine distanciation réalisée par la science à une identification, par le biais du sentiment, entre le moi et le monde, identification typique du mode de pensée mythique. Pour le mythe, l'objet est immédiat et déjà donné dans la mesure où, dans l'expérience de cet objet, c'est l'immédiateté du sentiment, du vécu, qui s'impose. La relation à l'objet est tout entière déterminée par l'immédiateté du sentiment. Son évidence tire sa puissance de cette immédiateté, de telle sorte que le processus de symbolisation disparaît au regard de la conscience. Elle le transperce pour atteindre à une parfaite identification du sentiment et de l'objet. Dans le cosmos du mythe, toutes les fluctuations sont relatives aux flux des impressions, de même que toute cohésion correspond à celle du moi.

¹²⁶ PFS, III, p. 315.

Appréhendé sous cet angle, le problème que Cassirer identifie comme le problème de sa philosophie se précise. Le problème de la représentation s'avère être le problème de la relation aux représentations. C'est du côté de cette dernière que la philosophie des formes trouve l'articulation qui lui permet de démarquer chacune des formes. C'est sous cette précision capitale que l'on peut comprendre en quel sens les différentes relations fondamentales de temps et d'espace se distinguent.

Ce point est tout à fait crucial et mérite d'être souligné. Cassirer me semble mettre de l'avant une logique et une ontologie du symbolisme tout à fait originale. S'il est vrai que le problème de la philosophie des formes est celui de la relation aux représentations, cette position implique que Cassirer ait porté le rejet du substantialisme à son maximum de cohérence. Le symbole n'est pas «un quelque chose» qui se tiendrait face à nous et dont on se «servirait» pour parler du monde. Plutôt, la relation qui prévaut à l'égard du symbole entre véritablement dans la définition même de ce symbole. Aussi, la logique aussi bien que l'ontologie traditionnelles ne peuvent que difficilement saisir ce mode d'être du symbole puisqu'il échappe totalement au rapport d'antériorité que l'une et l'autre font intervenir entre l'objet et sa représentation et entre l'esprit et le symbole. En fait, ce rapport d'antériorité ne constitue qu'une des formes possibles de la relation au symbole, donc, qu'une seule de ses modalités. Le rapport d'antériorité ne révèle donc rien de l'ontologie profonde du monde mais correspond plutôt à une modalité phénoménologique spécifique. Lorsque Cassirer parle de formes symboliques, il faut donc intégrer à la forme même du symbole ce qu'il est «pour nous». C'est très clairement en partant du concept de corrélation qu'il oppose au substantialisme que Cassirer peut défendre une telle conception du symbole.

De ce point de vue, ce qui distingue les formes les unes des autres, c'est le fait tout à fait déterminant qu'au fur et à mesure qu'elle progresse, la pensée reconnaît le caractère fonctionnel qui la fonde. C'est proprement à cette connaissance que la pensée acquiert d'elle-même que tient la création de symboles. Toutes les formes d'objectivation sont symboliques et possèdent donc ce caractère fonctionnel. Seulement, la reconnaissance de ce caractère n'est atteinte qu'au terme d'un processus progressif au cours duquel chaque étape -chaque nouvelle forme d'objectivation- correspond à un savoir toujours plus exact du pouvoir créatif de la pensée. Cette reconnaissance progressive est une variation dans le mode de relation au symbole.

La forme scientifique, et plus exactement encore, la forme mathématique, réalise pleinement ce qui est, en fait, présent à un état non-développé dans toutes les autres formes. En ce sens, on rejoindrait l'idée selon laquelle la forme «la plus symbolique», celle qui nous fournirait le modèle de toutes les autres formes, est celle qui réalise le mieux l'exigence fonctionnelle: cette pleine réalisation appartient clairement au mode de pensée empirico-logique. La pensée scientifique constitue cette forme supérieure qui se placerait au sommet de l'édifice non seulement en termes historiques mais au sens où elle est cette forme où se réalise dans sa plénitude la plus complète le propre du symbole.

Robert Nadeau a abordé ce problème dans «Cassirer et le programme d'une épistémologie comparée»¹²⁷. Ainsi qu'il le souligne, la question est de savoir si l'on doit interpréter cette réalisation de la fonction symbolique comme un processus historique contingent ou comme un développement et une conclusion nécessaire. Il n'y a pas

¹²⁷ NADEAU, Robert, «Cassirer et le programme d'une épistémologie comparée: trois critiques», in *Ernst Cassirer. De Marbourg à New-york* [voir biblio., SEIDENGART, éd., 1990], p. 201-218.

de doute pour moi, et je suis d'accord là-dessus avec Robert Nadeau, que c'est la deuxième interprétation qui répond le plus fidèlement à la pensée de Cassirer. Ainsi qu'il l'affirme: «...pour Cassirer la plus grande légitimité de notre mode de pensée scientifique paraît acquise au terme d'une genèse qui se présente comme un développement phénoménologiquement nécessaire.¹²⁸»

C'est donc, il me semble, en gardant bien à l'esprit cette thèse que défend Cassirer qu'il faut comprendre son concept de modalité. Si chaque forme symbolique est une modalité particulière de la fonction de représentation, cela doit également s'entendre au sens d'une progression: chaque modalité s'inscrit dans un processus d'ensemble, elles en sont toutes l'un des échelons. Il y a donc dans la philosophie des formes un élément fondamental de la théorie qui dépasse le simple élargissement du kantisme et qui est commandé par la recherche d'un système complexe des formes symboliques. La phénoménologie cassirérienne, définie explicitement dans la «Préface» du troisième tome à partir de celle de Hegel, s'entend comme un développement, comme une progression graduelle et nécessaire. En ce sens, pour Cassirer, le déploiement des formes symboliques correspond à une histoire phénoménologique.

Ce faisant, Cassirer resitue la critique dans un horizon qui n'était pas celui de Kant. Car il faut se rappeler que pour ce dernier, la raison n'a pas d'histoire. Ainsi que j'en ai fait mention en introduction, selon Philonenko, c'est là la thèse majeure qui oppose Cassirer à Kant. Il faut donc comprendre que si Cassirer transgresse sur ce point la lettre du kantisme c'est que l'exigence de systématisation qu'il s'est fixée ne peut pas convenablement aboutir si l'on doit s'en tenir à la seule unité du système strictement

¹²⁸ *Ibid.*, p. 217. Nadeau formule cette opinion en contraste avec celle de Quine qui pense, à la différence de Cassirer, que la supériorité de l'ontologie scientifique est historique et contingente.

entendue comme l'universalisation du caractère fonctionnel de l'objectivation à toutes les formes de pensée. Car en se satisfaisant de ce premier pas, la diversité et la différence qui singularisent chaque forme de pensée restent inexpliquées. On obtient un «domaine médian» auquel on peut toutes les rapporter sans que la multiplicité des modalités fonctionnelles trouve là un principe qui rende compte de leur déploiement différencié et nécessaire.

J'insiste tout spécialement sur cette dernière épithète. Les formes symboliques sont chacune nécessaires. Je pense que l'on peut comprendre cela en rappelant le caractère *a priori* de la fonction d'objectivation. Si Cassirer veut maintenir le criticisme, s'il veut élargir la critique de la raison à une critique de la culture, il faut bien que cette dernière conserve l'a priorisme kantien. En même temps cependant, la projection du criticisme sur un plan historique lui impose de distinguer le caractère universel des formes symboliques -leur unité- de leur caractère idiosyncratique: de la modalité qui les caractérise. Les formes symboliques, en tant qu'elles sont des modalités d'une fonction universelle, se trouvent alors présenter un caractère hybride. En même temps qu'elles sont *a priori*, elles consistent chacune en un développement historique phénoménologique.

CHAPITRE V

LA TÉLÉOLOGIE CASSIRÉRIENNE

5.1 La corrélation de la forme et de la matière

À partir du moment où Cassirer inscrit la multiplicité des formes de créativité dans un processus évolutif de l'esprit, on pourrait penser que le niveau supérieur auquel atteint la connaissance, grâce au concept, se réalise dans la pure idéalité. L'objet des sciences, en tant qu'il est un pur x qui renvoie à une série de possibles, tient en ce sens de la *forme* pure. On pourrait en prendre pour preuves que c'est, d'une part, par un arrachement «à la terre nourricière de l'intuition» que cette forme pure peut seule advenir et que, d'autre part, l'attachement que Cassirer manifeste à l'égard de la forme des mathématiques signifierait tout au moins qu'une telle idéalité est possible et même atteinte tout au moins à ce niveau de l'évolution des formes symboliques.

Il est certain que la philosophie des formes s'attache à décrire une marche de l'esprit qui semble bien permettre une telle lecture. Pour autant, si tel était le propos de Cassirer, celui-ci se trouverait violer l'esprit même de la philosophie des formes symboliques. En effet, pour Cassirer, «la forme idéale ne peut être connue que par et dans l'ensemble des signes sensibles qu'elle utilise pour s'exprimer»¹²⁹. Pour ce qui concerne donc les mathématiques, et à vrai dire pour toute science qui utilise à la fois son symbolisme et son

¹²⁹ PFS, I, p. 28.

mode de pensée, le signe demeure comme un dernier soupçon de matérialité qui empêche que l'esprit atteigne à une pure et totale idéalité.

Sur ce seul plan des mathématiques, l'on aurait envie de rétorquer que la matérialité du signe est une barrière bien mince et peut-être, après tout, beaucoup plus contingente que profondément structurelle. Les marques sensibles que le mathématicien grave sur le papier ou sur l'écran de son ordinateur ne sont, aurait-on envie de dire, que l'effet d'une nécessité qui tient au défaut de la mémoire et aux besoins de la communication. Si tel était le cas, s'il ne s'agissait seulement *que de cela*, l'on aurait alors tout au moins le droit de parler d'une idéalité de principe. Il y a cependant beaucoup plus qui est en cause ici.

...le signe n'est pas l'enveloppe qu'un pur hasard attribuerait à la pensée, mais son organe nécessaire et essentiel. Il ne sert pas seulement aux fins de la communication d'un contenu de pensée qui serait donné une fois achevé; il est un instrument au moyen duquel ce contenu lui-même prend forme en s'extériorisant et au moyen duquel seulement il acquiert la plénitude de son sens. La détermination conceptuelle d'un contenu va de pair avec sa fixation dans un signe caractéristique. 130

Mais ce qui est vrai des signes utilisés par le mathématicien est vrai pour l'ensemble des domaines de créativité de l'esprit. Dans la science, la connaissance s'élève à un nouvel état à partir du moment où elle se saisit des ressources que semble lui offrir la matière sensible pour forger ses propres outils. Si le rapport qu'elle institue ainsi lui permet de s'approprier la matière pour ses propres fins, elle ne fait en réalité qu'établir une nouvelle dynamique entre la matière et l'idée. La matérialité dont elle se saisit l'entourait déjà et c'est vers elle que de tout temps la conscience est d'abord tournée: en ce sens, *le signe*

130 PFS, I, p. 27.

n'est qu'une nouvelle figure du phénomène. Il est le phénomène domestiqué et asservi au pouvoir formateur de la conscience.

S'il y a donc un renversement majeur du rapport de l'esprit au phénomène, renversement qui ne peut se produire qu'à partir du moment où la conscience éprouve sa propre force, sa propre liberté, il y a cependant du phénomène de perception au signe mathématique une véritable continuité qui permet à Cassirer de lier ensemble, sous un même appareil conceptuel, la créativité aussi bien des mathématiques que du mythe. Par des voies différentes, c'est-à-dire selon des modalités distinctes, l'une et l'autre, sont fondées sur le rapport qu'elles font valoir à l'égard tout autant du signe/phénomène que de leur propre créativité.

Pour chacune des formes symboliques, il n'y a pas pour la conscience de fait extra-symbolique: la signification ou la valeur d'un signe ne dépend jamais du rapport entre ce signe et son référent, considéré comme un pur donné, pas plus que la valeur d'un phénomène dépendrait de sa proximité à l'être. Dans un cas comme dans l'autre, la signification du signe/phénomène est relative au rapport qui prévaut entre le signe/phénomène et le mode d'objectivité auquel il participe. Il y a donc, dans toute créativité, un lien d'intimité nécessaire entre le sensible et l'idéal: l'esprit manifeste son activité non pas au travers de pures idéalités mais par «sa mise en forme du matériau sensible». En somme, toute objectivation se définit proprement par la relation du sensible et de l'idée, de la matière et de la forme.

Ce point est très important. Cassirer marque ici la distance qui le sépare aussi bien d'une certaine conception de l'idéalisme que du sensualisme.

Il y a eu des logiciens idéalistes qui ont cru légitime d'abandonner le monde phénoménal, le monde des sens à la théorie sensualiste pour garder d'autant plus sûrement le monde "intellectuel" pur de tout mélange avec le sensible et pour l'affirmer comme une sphère indépendante, soumise à ses propres lois. Par contre, notre problème fondamental nous a conduit d'emblée dans la voie opposée en nous montrant avec une précision toujours croissante l'incapacité du sensualisme d'aboutir à une conception unifiée et non contradictoire du monde sensible lui-même. C'était le lieu de contrer ce sensualisme [...], de le disqualifier en s'appuyant sur le contenu, non de l'"idée", mais du phénomène sensible lui-même, dont l'analyse établissait précisément l'impossibilité de son apparaître même, de sa "présentation", sans un système étagé et organisé de fonctions purement représentatives.¹³¹

Tout au long des trois tomes de la *Philosophie des formes*, Cassirer s'est plu à rappeler que les doctrines de l'empirisme et du rationalisme, que l'on oppose habituellement, ne sont en fait que les deux versions d'un même point de vue philosophique. L'un et l'autre étaient à rejeter pour la part de substantialisme qu'ils faisaient chacun valoir. C'est encore ici le même jugement qui est énoncé par Cassirer mais, cette fois-ci, dans une perspective plus proche encore du symbolisme que veut défendre Cassirer. Pour une bonne part, l'un et l'autre sont à rejeter pour ce qu'ils cherchent d'immédiateté derrière ou dans l'expérience. Si l'idéalisme auquel réfère Cassirer fait fausse route, c'est parce qu'il rejette le domaine de l'expérience au profit de l'immédiateté des idées. D'une manière différente mais finalement équivalente, le sensualisme fait un pari semblable en faveur d'une quelconque immédiateté des données sensibles. Ce faisant, le sensualisme et le rationalisme se font une fausse idée de

¹³¹ PFS, III, p. 334.

l'expérience. Ils posent tous deux le problème de l'expérience et de la vérité par référence à une forme ou une autre d'immédiateté: le rationalisme voit dans l'expérience sensible un obstacle à l'immédiateté des idées tandis que le sensualisme y voit plutôt le lieu de l'immédiateté. Selon le point de vue kantien adopté par Cassirer, il ne s'agit pas de trancher en faveur de l'un ou de l'autre, mais bien de reconnaître le caractère médiatisé de l'expérience sensible. Seulement, Cassirer entend cela en un sens bien précis.

Si l'opposition entre le substantialisme et le fonctionnalisme critique est en fait une opposition entre immédiateté et médiation, ce qui fait, aux yeux de Cassirer, la supériorité de cette dernière vue c'est le fait qu'elle interprète toute médiation au sens d'une relation, d'une corrélation, entre une fonction de représentation, assimilable au pôle idéal, et le moment de la présentation, assimilable au sensible. Lorsque Cassirer affirme donc qu'il y a symbolisme chaque fois qu'il y a de la signification dans du sensible, c'est à cette dynamique de la présentation et de la représentation qu'il faut penser.

Pour Cassirer le moment de la présentation est corrélatif à celui de la représentation. Cela au sens où une pure idéalité ne produirait jamais de *sens*, si elle ne pouvait se donner dans le moment de la présentation. Mais cette présentation n'est jamais elle-même une pure présentation, elle demande à être, pour prétendre au sens, que soit en elle posé autre chose, qu'elle *re-présente* cette autre chose. La représentation d'une chose à travers la présentation n'est possible que s'il existe une corrélation entre le moment idéal, le moment de la fonction, et le moment sensible, le moment du pur phénomène. Le symbolisme est en ce sens le simple fait de la coordination et de la détermination réciproque d'un ici et maintenant à un tout de sens, à une fonction qui sanctionne les possibles.

Il y a en ce sens un dualisme du symbolisme que Cassirer a placé au centre de sa théorie des formes symboliques. Dans un contexte polémique fort différent, je pense au Débat de Davos entre Cassirer et Heidegger, Cassirer a manifesté l'importance du dualisme qu'il défend en le rapportant implicitement à Kant lui-même. À Heidegger qui, s'agissant de la «nature de l'homme», s'en rapporte à sa «finitude», Cassirer adresse ce reproche:

En cherchant à rapporter, voire à réduire tout "pouvoir" de connaître à l'"imagination transcendante", Heidegger aboutit à ce qu'il ne lui reste plus qu'un seul plan de référence, celui de l'existence temporelle. La distinction entre "phénomènes" et "noumènes" s'efface et se nivelle: tout être en effet appartient désormais à la dimension du temps et par là même à la finitude. Ainsi se trouve écarté le pilier central sur lequel repose l'ensemble de l'édifice de la pensée kantienne, et sans lequel il ne peut que s'écrouler. Kant ne soutient jamais un tel "monisme" de l'imagination; il s'attache à un dualisme décidé et radical, au dualisme du monde sensible et du monde intelligible.¹³²

Les propos que Cassirer tient sur Kant valent tout aussi bien, si ce n'est plus encore, pour la philosophie des formes: elle aussi «s'attache à un dualisme décidé et radical». Aussi, ce dualisme combat aussi bien tout ce qui prétend exclure le moment sensible que le moment intelligible. Plus encore, se définissant par opposition au dualisme de type métaphysique, le dualisme cassirérien n'appréhende l'idéal et le sensible qu'en tant qu'ils sont générés par leur corrélation. Il n'est donc aucunement question de se prononcer sur l'existence absolue de ces deux pôles. En kantien qui se sent tout à fait dédouané d'avoir à chercher un au-delà au monde de l'expérience, Cassirer exerce et comprend cet affranchissement comme obligeant l'idéalisme à s'en

¹³² «Kant et le problème de la métaphysique. Remarques sur l'interprétation de Kant proposée par M. Heidegger», traduction de P. Quillet, in *Débat sur le kantisme et la philosophie*, Paris, Beauchesne, Bibliothèque des Archives de la philosophie, Nouvelle série N° 12 (1972), p. 72-73.

remettre à la fonction de représentation. Mais cela même a un sens bien précis qui repose tout entier sur le dualisme de la forme et de la matière. La citation qui suit montre bien de quoi il s'agit:

Car entre le sensible et le spirituel se noue ici une nouvelle forme de relation réciproque et de corrélation. Il semble qu'un pont soit jeté sur le dualisme métaphysique de ces deux sphères, dans la mesure où l'on peut montrer que la fonction pure du spirituel lui-même doit chercher dans le sensible son accomplissement concret, et qu'elle ne peut finalement le trouver qu'en lui.¹³³

Ce que me semble montrer ce passage, c'est que Cassirer estime que le dépassement des oppositions substantialistes de la métaphysique n'est accompli que lorsque la philosophie pose la question de l'«accomplissement concret» ou de la réalisation des pôles que la métaphysique renvoie dos à dos. Le rejet du substantialisme implique pour lui que l'on ne peut pas répondre à cette question autrement qu'en ce sens: toute réalisation ou accomplissement concret consiste en une médiation; le domaine de l'expérience est le domaine de la réalisation et cette réalisation ne peut s'entendre qu'en tant que création de symboles.

Toute la philosophie des formes, son système, me semble impensable si l'on ne passe pas par ce moment théorique. En partant du dualisme kantien, la question qui semble incontournable pour Cassirer, celle qui détermine sa propre position sur le statut de l'expérience, est celle de l'accomplissement. Si le symbole est défini comme relation de la forme et de la matière, c'est parce que cette relation est avant tout la réalisation d'une chose dans une autre. Seule cette relation permet d'expliquer «la pluralité du monde». Le long passage qui suit montre bien comment Cassirer part du problème qui se pose à la métaphysique pour arriver à poser son problème, le problème de représentation.

¹³³ PFS, I, p. 28.

Kant, dans son essai sur les grandeurs négatives, a formulé le problème de savoir comment il est intelligible que *quelque chose* étant, une *autre chose*, totalement différente de la première, puisse et doive être. Si, avec la métaphysique on prend un point de départ dans le concept d'existence absolue, cette question doit finalement sembler insoluble [...] ce concept de substance ne contient aucun passage nécessaire ni même conceptuel à la pluralité du monde, à la multiplicité et à la diversité de ses phénomènes particuliers... On voit alors une conséquence paradoxale à cette démarche: car il devient de plus en plus clair que c'est cette contingence qui est accessible à la connaissance [...] Le seul moyen d'échapper à cette dialectique de la théorie métaphysique de l'être est de comprendre dès le départ le "contenu" et la "forme", l'"élément" et la "relation" comme des déterminations qui ne sont pas indépendantes mais données ensemble et pensées dans leur conditionnement réciproque... Il ne peut donc pas y avoir "quelque chose" dans la conscience sans que soient *eo ipso* posées, sans autre médiation, une "autre chose" et une série d'autres choses [...] Ce n'est que par et dans cette *représentation* que devient possible ce que nous appelons le donné et la *présence* du contenu.¹³⁴

Si la philosophie des formes se présente comme un élargissement de la critique, son problème plonge donc en fait bien plus profondément. Cassirer entend renouveler le criticisme mais ce renouvellement ne vise à rien de moins que de solutionner le problème métaphysique de la diversité des phénomènes. Pour Cassirer, ce problème trouve une solution à partir du moment où l'idée d'absolu métaphysique est dépassée par celles de médiation et d'accomplissement concret. Il y a en ce sens un total renversement du problème. Ce que l'expérience manifeste c'est un accomplissement dont l'unité est conditionnée par la fonction qui détermine le champ des possibles. La notion d'absolu métaphysique se trouve ainsi remplacée par celle de possible. À une question sur l'essence de l'être on substitue celle de la réalisation des possibles. On comprend aisément, je pense, comment les concepts de possible, de modalité et de médiation sont liés. Ils se rapportent tous à la notion

¹³⁴ PFS, I, p. 42-43.

d'accomplissement concret; ils relèvent tous de cette seule question que la philosophie des formes, contre la métaphysique, accepte de poser: celle de la *réalisation concrète du sens*.

En même temps qu'il trouve donc dans le criticisme le moyen de dépasser la métaphysique, Cassirer, en insistant sur le moment de la réalisation, trouve le moyen d'élargir le criticisme. Non seulement le *factum* initial dont veut partir la philosophie des formes montre bien que l'on a d'emblée affaire à une multiplicité mais le concept kantien même de fonction prépare cet espace dans lequel s'engouffre la philosophie des formes: il n'y a rien dans ce concept qui oblige à s'en tenir à une unique forme d'accomplissement des possibles. Tout au contraire, le fait de renvoyer la philosophie à la créativité de la conscience conduit à examiner comment s'accomplit cette créativité. Pour Cassirer, cette question ne peut trouver de réponse en-dehors du dualisme forme-matière entendu comme corrélation concrète. C'est leur unité qui «constitue ce *phénomène* originellement connu et certain dont doit partir toute *analyse* de la conscience»¹³⁵.

Le dualisme de Cassirer est donc sans commune mesure avec le dualisme cartésien. Non seulement il dépasse le concept de substance, mais il tire les pleines conclusions de ce dépassement en resituant son principe du côté du concept de relation. Notons ici la drôle de tournure que prennent les choses. Alors que le dualisme cartésien achoppait essentiellement sur le concept de relation, sur son incapacité à concilier un tel concept avec celui de substance, tout à fait différemment, le dualisme cassirérien est tout entier construit sur le concept d'une *relation sémantique*. C'est parce que, encore une fois, Descartes tablait sur le concept de substance qu'il lui était impossible de rendre compte jusqu'au bout de la cohérence de son dualisme. Pour la philosophie des formes, ce n'est que lorsque l'on décrit la

¹³⁵ PFS, I, p. 48.

relation entre matière et forme comme une relation de représentation, comme une relation qui ne vise qu'à produire du sens, que l'on se donne le moyen de comprendre comment un dualisme est possible sans tomber dans les apories du substantialisme.

Les matérialistes et les spiritualistes, les réalistes et les nominalistes en reviennent donc toujours, quand ils cherchent à établir et à fixer le sens du concept, à une sphère quelconque de l'être. Mais c'est là passer à côté de toute intuition profonde du contenu symbolique du langage comme de la connaissance, car cette intuition consiste à voir que nul être n'est accessible qu'à partir du sens et par la médiation du sens.¹³⁶

Ainsi, c'est la catégorie du sens qui est posée comme première. Pour autant, elle ne constitue pas une catégorie ontologique en-soi, comme s'il s'agissait de remplacer le conflit de la matière et de la forme par un nouvel appendice. Bien plutôt, pour Cassirer, le point de vue du sens ou de la représentation est le seul susceptible de résoudre ce conflit des catégories ontologiques. C'est par la corrélation de l'esprit et de la matière que le sens est possible. Par cette corrélation seulement, ce qui n'est pas donné d'emblée dans l'ici et le maintenant peut être reçu dans ce qui est présent.

Car nul contenu de conscience n'est en soi ni purement "présent" ni purement "représentation"; au contraire, tout vécu actuel renferme les deux moments dans une unité indissoluble. Tout présent *fonctionne* au sens d'une re-présentation, de même que toute représentation exige son rattachement à quelque chose de présent à la conscience. C'est sur cette corrélation et non point du tout sur la "forme", sur le moment noétique seul, que repose toute animation et toute "spiritualisation".¹³⁷

Le rapport de représentation s'oppose à l'idée d'une pure réceptivité, il vise la spontanéité de la conscience, son pouvoir

¹³⁶ PFS, III, p. 334.

¹³⁷ PFS, III, p. 226.

formateur. C'est par sa capacité à «voir» une chose alors qu'une autre est donnée, que la conscience forme un monde de significations. Cette corrélation de la matière et de la forme n'est autre que celle du sujet et de l'objet: «...l'antithèse du sujet et de l'objet s'apaise par la démonstration de leur réciprocité nécessaire dans l'édification et dans la constitution de l'objet d'expérience. Leur conflit s'adoucit en une corrélation pure.»

Le fait du symbolisme ne vise rien d'autre que cette corrélation pure. Elle en est non seulement la définition, mais la possibilité. Il y a pour Cassirer une même fonction de représentation à l'œuvre dans toute les formes de créativité du moment seulement qu'est en action une spontanéité et que cette spontanéité doit trouver à se réaliser, à s'accomplir. Cette spontanéité se définit comme un rapport de formation entre deux termes, entre matière et forme, entre sujet et objet.

La difficulté tient ici au fait qu'il semble «naturel» de penser ce rapport en posant chacun des deux termes dans leur antériorité à partir de laquelle, c'est-à-dire *dans un deuxième temps*, ils peuvent être mis en corrélation. Mais le problème est que Cassirer refuse d'envisager une telle façon de poser les choses. Pour lui, à concevoir les choses dans cet ordre, nous en reviendrions alors à supposer une ontologie substantialiste. Aussi, Cassirer biffe véritablement le premier moment de l'antériorité pour prendre comme point de départ leur corrélation. À l'évidence, cette position n'est possible et envisageable que si l'on se situe d'emblée sur le plan du problème de la représentation, de la signification. Autrement dit, ce n'est pas la nature intime des choses qui compte pour nous: c'est leur sens, leur valeur. On ne peut exclure la question de l'antériorité des choses, du sujet et de l'objet, la stigmatiser comme une pure chimère de la métaphysique dogmatique, que si l'on fait passer la question de leur

sens avant celle de leur existence et que si l'on affirme d'emblée cette règle de la philosophie des formes: «...nul être n'est accessible qu'à partir du sens et par la médiation du sens.»

Pour la philosophie des formes, il n'existe pour l'esprit que ce qui est doté de sens. Et, à moins de supposer que le sens est une qualité intrinsèque des choses, qu'il est une propriété substantielle, il faut forcément s'en rapporter au pouvoir formateur de la conscience. La seule question qui compte alors tient aux conditions de production du sens. Mais, d'autre part, le renoncement aux catégories de l'ontologie, introduit *nécessairement* une diversité dans les modes de donation de sens. Nécessairement, car ce renoncement, s'il s'effectue sur le plan des objets de connaissance, doit aussi englober notre appréhension de la conscience. Elle ne peut plus consister en une substance absolue qui se définirait par un rapport unique aux choses.

À partir du moment où la conscience se décrit plutôt comme une fonctionnalité créatrice, elle est susceptible de connaître elle-même une multiplicité de modalités. Aussi, l'une des conséquences de la position de Cassirer est que, si la conscience est comprise dans sa dimension fonctionnelle, il n'y a pas à proprement parler «une» conscience. Cette façon de parler procède d'une réification. Nous ne devons plus que parler, pour échapper à ce substantialisme, d'un processus; non plus d'une chose, mais d'une relation. De ce point de vue, la différence que nous sommes naturellement tentés de faire intervenir entre notre conscience et le monde d'impressions que saisit cette conscience, n'est que le fruit d'une analyse, d'une représentation d'obédience substantialiste. À partir du moment où nous nous situons sur le plan du sens et donc de la relation, ce qui est présent à mon esprit n'est pas plus une chose qui se tiendrait «hors» de mon esprit que mon esprit lui-même. Il n'est plus possible de les distinguer sur le plan de leur être. Le sens n'est ni *dans* la chose, ni *dans* mon esprit: il est leur relation et les *relata* de cette relation n'existent eux-

mêmes qu'au travers de cette relation. Ils en sont le premier fruit. Autrement dit, il n'y a pas d'*antériorité* des relata par rapport à la relation. C'est proprement *cette absence d'antériorité* qui oblige à ce que l'immédiateté de l'ici et du maintenant soit dépassée dans une représentation concrète afin qu'une unité de sens soit possible.

5.2 La prégnance symbolique

Le dualisme cassirérien trouve son expression la plus ciblée dans un court chapitre du troisième tome intitulé «La Prégnance symbolique». La «détermination réciproque» qui produit le sens et qui lie ensemble matière et forme, «la façon dont un vécu de perception, en tant que vécu sensible, renferme en même temps un certain "sens" non intuitif qu'il amène à une représentation immédiate et concrète¹³⁸» est ce que Cassirer vise par son concept de prégnance symbolique.

Dans le droit fil de ce que la philosophie des formes soutenait depuis le début, Cassirer y réaffirme le fait qu'il n'y a pas pour lui d'impression sensible qui puisse se présenter à la conscience sous une autre forme que celle de la représentation. Autrement dit, du point de vue de la phénoménologie cassirérienne, il n'existe ni un quelconque substrat antérieur à sa perception, ni un quelconque sujet psychologique qui préexisterait avant de percevoir. Aussi, le dualisme dont il a été question jusqu'ici est pour Cassirer un dualisme dont on

¹³⁸ PFS, III, p. 229.

ne peut séparer les deux moments que du point de vue de l'*analyse*. Pour une phénoménologie, chacun des deux termes de ce dualisme n'existe pas indépendamment l'un de l'autre.

Il n'y a, dans la perspective de l'examen phénoménologique, pas plus de "matière en soi" que de "forme en soi", mais seulement des vécus globaux qu'on peut comparer du point de vue de la matière et de la forme pour les déterminer et les articuler selon lui.¹³⁹

De son propre aveu, Cassirer marque ses distances sur ce point aussi bien avec Kant que Brentano. Pour lui, chez l'un comme chez l'autre, l'analyse phénoménologique dépasse les limites qui devraient être les siennes à partir du moment où, avec Kant, est posé un sujet psychologique qui, existant par lui-même hors du rapport de représentation, «ressemblerait à un magicien et à un nécromancien qui animerait la sensation "morte" et l'éveillerait à la vie de la conscience.¹⁴⁰» Ce «mystérieux» processus n'est pour la philosophie des formes qu'un «simple artefact de la pensée psychologique». Cassirer fait valoir ici le même point de vue qui lui sert chaque fois de base d'opposition: l'idée d'un quelque chose qui subsiste dans son en-soi, hors d'une relation fondatrice, qu'il s'agisse d'un sujet ou d'un donné sensible, nous renvoie chaque fois à «substituer un problème ontologique au problème critique-phénoménologique, le point de vue de la *substance* à celui de la pure *fonction*.» S'agissant de Brentano, c'est à peu de chose près le même reproche qui est formulé:

...il ressuscite le mirage qui consiste à expliquer et à éclaircir la fonction de "viser" par une existence substantielle, à faire comme si la représentation ne pouvait se "diriger" sur l'objet que parce que celui-ci "reposait" sous une forme quelconque en elle, parce qu'il serait "entré" et "contenu" en elle.¹⁴¹

¹³⁹ PFS, III, p. 226.

¹⁴⁰ PFS, III, p. 221.

¹⁴¹ PFS, III, p. 223.

Même Husserl, qui a pourtant le mérite, aux yeux de Cassirer, d'échapper à la faiblesse du concept brentanien d'intentionnalité, lui est suspect en ce qu'il «découpe le tout de l'expérience vécue en deux moitiés, les «contenus primaires» encore dépourvus de tout «sens» et les expériences vécues [...] qui fondent la réalité spécifique de l'intentionnalité.¹⁴²»

En comparaison de ces trois derniers auteurs, Cassirer semble faire preuve d'un certain radicalisme: si la fonction doit primer sur l'objet, il faut que ce principe implique que la phénoménologie renonce à toute théorie qui admettrait l'idée d'une substance antérieure quelle qu'elle soit. Pour Cassirer, le fait même d'une «présence» hors des limites de la représentation est une idée qui ne peut appartenir qu'à une ontologie substantialiste. Une pure substance renverrait nécessairement à *un quelque chose qui tirerait son existence de sa propre autonomie*. Cette idée est tout à fait antinomique à la philosophie des formes. Pour cette dernière, la catégorie de l'existence est prédéterminée et n'est intelligible qu'en fonction de l'idée de relation. Ce qui est présent et qui, pour ainsi dire, subsisterait par sa propre force échappe au pouvoir fondateur de la relation.

[Le processus symbolique] montre ainsi d'un nouveau biais que l'analyse de la conscience ne peut jamais ramener à des éléments "absolus", puisque c'est justement la pure relation qui, commandant la construction de la conscience, s'en dégage comme le véritable "a priori", le terme premier selon l'essence.¹⁴³

La relation de représentation, parce qu'elle n'est pas fixée dans l'absolu d'une substance, est cela même qui peut varier et donner lieu à une multiplicité de modes de donation de sens. Le moment

¹⁴² PFS, III, p. 225.

¹⁴³ PFS, III, p. 230.

«hylétique» et le moment «noétique», «bien qu'ils ne soient jamais séparables dans un sens absolu, n'en restent pas moins dans une large mesure variables indépendamment l'un de l'autre.¹⁴⁴»

Nous rejoignons ici tout le développement abordé au chapitre précédent concernant le concept cassirérien de modalité. Sous d'autres termes, c'est encore ici la même idée qui permet à Cassirer de rendre compte de l'élargissement:

Sans doute la "matière" doit-elle toujours entrer dans une forme quelle qu'elle soit; mais elle n'est pas liée à un type unique de donation de sens, elle peut passer de l'un à l'autre et en quelque sorte s'y "transvaser", ce qui ressort avec la plus grande clarté des exemples dans lesquels ce passage change la *modalité* du sens.¹⁴⁵

Cassirer a tenté de montrer cela au travers d'une de ses illustrations favorites, soit une ligne dont le sens, la valeur, est fonction du «contexte d'expérience» dans lequel elle est appréhendée. Cassirer nous présente quatre contextes dans lesquels le «sens» de la ligne change: soit comme pur phénomène expressif, comme signe mathématique, comme signe mythique ou encore comme signe esthétique. Tantôt, sous le mode de la pure expressivité, elle apparaît comme dotée d'une vie propre, tantôt, sous le mode de la pensée mathématique, elle devient un schéma qui ne renvoie qu'à une légalité géométrique.

La première chose que veut faire valoir Cassirer est qu'il n'est pas possible d'avoir accès à certain substrat sensible sans que, pour cela ou du même coup, ce substrat soit pénétré de sens. En d'autres termes, sens et sensation vont de pair: «Prenons un vécu de la sphère optique: il n'est jamais composé simplement de "données sensibles" [...] On n'en peut jamais penser la pure visibilité en dehors d'une

¹⁴⁴ PFS, III, p. 226.

¹⁴⁵ *Ibid.*.

forme déterminée de "vision" et indépendamment d'elle; en tant que vécu "sensible" il est toujours déjà porteur d'un sens et en quelque sorte au service de celui-ci.¹⁴⁶»

En ayant en tête ce principe, une façon de comprendre l'exemple de Cassirer consisterait à voir dans chacun des contextes d'expérience autant de manières d'*interpréter* un même substrat. Cette compréhension serait, probablement, rejetée par Cassirer si elle doit signifier qu'il existe, après tout, un quelque chose qui serait antérieur à ma visée, qui correspondrait à une certaine substance et qui serait aperçu à ce titre par ma conscience. C'est, si je le comprends bien, un reproche de ce genre que Cassirer adressait aussi bien à Husserl qu'à Brentano. !

Ainsi qu'il le souligne lui-même, l'acte d'interprétation ne se réalise pas, du point de vue de la conscience, comme un moment secondaire, successif à une première vision d'un pur substrat. L'interprétation n'est effective qu'en autant qu'elle est comprise comme le moment premier de l'expérience consciente. Une expérience sensorielle ne peut et ne doit donc jamais être comprise comme un cas de succession ou de séparation temporelle entre la «forme» et la «matière»¹⁴⁷.

Mais il y a plus important. Nous ne pouvons pas comprendre ce qui distingue les différentes significations que peut prendre la ligne au sens d'une simple divergence d'interprétation *si nous entendons par là une différence dans la référence*. La différence -la démarcation- entre les différents contextes d'expérience est redevable, non pas

¹⁴⁶ PFS, III, p. 226-227.

¹⁴⁷ Ce point particulier, ainsi que l'essentiel des questions abordées sous le thème de la prégnance, ont été résumés dans «The Problem of the Symbol in Philosophy and its Place in the System of Philosophy». Cassirer y utilise, là aussi, l'exemple de la ligne.

simplement au contenu qui est attribué chaque fois à un même substrat, mais bien au type de relation qui prévaut à l'égard du signe/phénomène. Ainsi, si nous cherchons à distinguer la valeur du tracé linéaire sur la seule base de leur référence, nous n'avons, en comparant le contexte scientifique et le contexte mythique, qu'une différence de dénotation. Dans un cas, la ligne renvoie à une fonction trigonométrique alors que dans l'autre cas elle renvoie à la coupure entre le sacré et le profane.

Pour qu'il y ait véritablement une nouvelle modalité du sens, il faut que la différence s'installe sur un autre plan que celui du contenu. C'est au travers d'une différence dans le *contexte d'expérience* qu'une modalité du sens est possible. Tel que je l'ai défendu au chapitre précédent, cela ne peut s'entendre qu'au sens d'une modalité dans la relation que la conscience entretient à l'égard de sa propre créativité. À chaque étape du développement symbolique correspond un éclaircissement, une reconnaissance de la nature fonctionnelle et symbolique de l'expérience.

Mais voilà que nous touchons à un point décisif qui doit permettre de préciser aussi bien ce qu'il faut entendre par modalité que comment Cassirer conçoit son système. Tel que Cassirer a posé les choses concernant le dualisme du spirituel et du sensible, le contexte d'expérience doit toujours être compris au sens d'un accomplissement concret. Très clairement, cet accomplissement signifie qu'à chaque forme symbolique, à chaque mode d'objectivation, correspond un vécu spécifique. Chaque contexte d'expérience est en fait un vécu concret dont la forme caractéristique est déterminée par le mode d'accomplissement du symbolisme: par la corrélation du sensible et de l'intellectuel qui détermine ce contexte d'expérience. Ces précisions

que je rappelle font écho à la définition que Cassirer a lui-même donnée de sa notion de prégnance symbolique. J'en rappelle les termes:

On doit entendre par là la façon dont un vécu de perception, en tant que vécu sensible, renferme en même temps un certain "sens" non intuitif qu'il amène à une représentation immédiate et concrète.

Plus loin, s'agissant de la perception, Cassirer poursuit ainsi:

Dans sa pleine activité, dans sa totalité vivante elle est en même temps une vie "dans" le sens. Elle n'est pas reçue seulement après coup dans cette sphère, mais paraît en quelque manière née en elle et avec elle. C'est cet entrelacement, cette relativité du phénomène particulier de la perception, donné ici et maintenant, à une totalité de sens caractéristique, que sert à désigner l'expression de "prégnance".¹⁴⁸

Cette définition montre bien que le concept cassirérien de symbole est fondé sur la corrélation du sensible et de l'intellectuel et que cette corrélation doit absolument être entendue en un sens dynamique: au sens d'un vécu concret. Rappelons par ailleurs que pour Cassirer, cette corrélation dynamique est le seul «phénomène» qui nous soit véritablement accessible.

5.3 Vie et téléologie de l'esprit

Dans tout le développement de la systématique cassirérienne, la notion de vécu qui est mise de l'avant par Cassirer, aussi bien dans son chapitre sur la prégnance symbolique que dans tout le cours de son ouvrage, me semble être le point autour duquel se cristallisent aussi bien les éléments de la dynamique téléologique du système des

¹⁴⁸ PFS, III, p. 229.

formes qu'un certain nombre de problèmes d'interprétation, si ce n'est de critiques, qui peuvent être adressées à la philosophie des formes.

À travers l'analyse de deux critiques récentes qui concernent, d'une part, la part de psychologisme que l'on peut reprocher à Cassirer et, d'autre part, sa conception du schématisme kantien, je voudrais montrer que la notion cassirérienne de vécu sert de point de contact entre les dimensions proprement kantiennes et néo-kantienne de la philosophie des formes, d'une part, et ses dimensions plus hégéliennes, d'autre part. Elle est à la fois ce qui permet à Cassirer de concilier le criticisme kantien à l'hégélianisme et d'ordonner le divers des manifestations de la créativité sous une Totalité hégélienne qu'il appelle «Vie de l'Esprit». Pour bien montrer cela, je commencerai par indiquer en quel sens Cassirer interprète la multiplicité des formes symboliques comme déploiement de la «vie de l'esprit».

Dans un bref passage qui introduit le premier chapitre dédié à «la fonction de signification et la constitution de la connaissance scientifique», Cassirer a à mon sens très bien synthétisé les éléments de cette question. Il me semble en tout cas suffisamment important pour que j'en reproduise une large partie.

Pour la philosophie des formes, aux stades qui précèdent le plein développement de la pensée scientifique, «la réflexion et l'analyse reconstructive ne portent [donc] pas encore sur la *fonction* de la forme comme telle, mais sur un de ses *résultats*». Notons à ce sujet, et comme en témoigne ce qui suit, que cela ne signifie pas que les formes d'objectivation qui précèdent celle la science ne répondent pas pour

autant au primat de la fonction sur l'objet. C'est plutôt le regard de la conscience qui n'intègre pas dans sa vision le fait de sa propre créativité. Cassirer poursuit ainsi:

La pensée, tout en modelant une certaine image de l'objectivité, en la tirant en quelque sorte de son propre fonds, reste par ailleurs attachée à cette même image; elle ne peut parvenir au savoir objectif de soi-même qu'à travers l'élément médiateur d'un savoir objectif. Son regard se dirige vers l'avant, sur la "réalité" des choses, non vers l'arrière, sur soi-même et sur sa propre opération. [...] Le moi appréhende, sous la forme du simple vécu d'expression ou bien celle du vécu de perception, l'existence d'autrui et celle d'"objets hors de nous", et il repose et demeure dans cette existence et dans son intuition concrète. Là, on ne demande pas et on n'a pas besoin de demander comment cette intuition même est possible: elle existe pour soi et s'atteste soi-même, sans requérir de garantie et de soutien extérieurs.¹⁴⁹

Le passage à un nouveau mode d'objectivation suppose une révolution de ce rapport tant à la «réalité» qu'à la créativité de la conscience.

Mais cette confiance absolue dans la réalité des choses s'ébranle et subit une première secousse dès que le problème de la vérité entre en ligne de compte. À partir du moment où l'homme, non content de se situer dans le réel et de vivre avec cet entourage, désire s'en donner une *connaissance*, il noue un rapport radicalement nouveau avec lui.¹⁵⁰

Il faut prêter ici grande attention aux deux termes qui sont soulignés par Cassirer lui-même: tout se passe comme si le «problème de la vérité» venait court-circuiter le propre de la vie humaine en transportant l'homme dans un nouveau cosmos sémantique.

Sans doute la question de la vérité ne semble-t-elle d'abord concerner que des parties isolées et non la totalité du réel. Différentes couches de validité commencent désormais à se dissocier dans ce tout, la "réalité"

¹⁴⁹ PFS, III, p. 315-316.

¹⁵⁰ PFS, III, p. 316.

à se séparer nettement et clairement de l'"apparence". Mais il est dans l'essence du problème de la vérité de ne plus retrouver le repos intérieur, une fois qu'il a été posé ainsi. Le concept de vérité renferme une dialectique immanente qui le pousse inexorablement à aller toujours de l'avant. Débordant toute frontière atteinte quelle qu'elle soit, il ne se borne pas à mettre en question certains contenus particuliers du "concept naturel du monde" et s'attaque à sa substance, à sa forme générale.¹⁵¹

Plusieurs choses doivent être signalées concernant les passages précédents. D'abord, sur la question de la vérité et de la validité, il est certain qu'il s'agit là d'une question tout à fait centrale pour Cassirer. Il faut cependant comprendre en quel sens exactement Cassirer reçoit cette question. Ainsi qu'il l'a affirmé ailleurs d'une manière on ne peut plus claire et concise, «On ne peut pas utiliser le terme même de "symbole" sans soulever ce problème général que l'on peut appeler "problème de la vérité". Un symbole ne serait pas un symbole s'il ne portait pas en lui une prétention à une sorte de vérité.¹⁵²» Il est tout à fait significatif des positions de Cassirer que, dans cette citation, ce soit d'une certaine «sorte de vérité» («a kind of truth») dont il soit question. Dans ce passage, comme dans plusieurs autres à vrai dire, Cassirer marque sa préférence pour une conception de la vérité que l'on pourrait qualifier de cohérentiste.

Aussi, pour Cassirer il existe ce que l'on pourrait très bien appeler une *modalité de la vérité*. En partie parce qu'il récuse toute conception réaliste de la vérité, Cassirer doit s'en remettre à un autre principe, celui de l'objectivation: ce n'est que du point de vue des règles que se fixe la conscience qu'il peut être question de vérité et de validité, et donc, non pas en rapport à une adéquation à un quelque chose dont la réalité hors de nous déterminerait la vérité. La suite du

¹⁵¹ *Ibid.*

¹⁵² «The Problem of the Symbol in Philosophy and its Place in the System of Philosophy», trad. anglaise de Michael Krois, *Man and World*, XI (1978), p. 425. La traduction française est de moi.

passage en question assimile d'ailleurs la question de la vérité à celle de l'objectivation. Pour Cassirer, et à vrai dire pour la critique, la question de la formation des objets est également celle de leur objectivité. Cette assimilation n'est possible que parce que c'est *l'exigence d'unité* qui sert ici de pierre de touche. En effet, il n'«apparaît» d'objet qu'en autant que le flux incessant de l'expérience se solidifie pour ainsi dire dans des objets au caractère subsistant; qu'en autant que le divers soit unifié. Comme on le sait, du point de vue cassirérien, cette subsistance n'est acquise qu'au travers du pouvoir formateur de la fonction symbolique. On ne peut donc parler d'objet sans renvoyer aux conditions générales de leur formation.

Mais ces conditions générales sont également celles qui sont sous-jacentes autant à la production de sens qu'à celle de la vérité. Aussi, «objectivation», «signification» et «vérité» sont du point de vue de Cassirer des concepts tout à fait synonymes puisqu'ils se décrivent tous trois dans les mêmes termes et selon la même finalité: réaliser l'unité du divers grâce et au travers du travail formateur de la loi. Si donc, comme l'affirme Cassirer, on ne peut parler des symboles sans parler de leur vérité c'est que l'un et l'autre sont définis dans le cadre plus large du problème de la représentation: ils ne sont chacun que deux perspectives différentes sur un même effort, dépasser le moment de la stricte présence, de l'immédiateté.

Ayant cela en tête, si nous revenons au long passage reproduit un peu plus haut, il ne semble pas que l'émergence progressive de la question de la vérité doive être entendue en un sens réaliste. Ce que Cassirer semble plutôt prétendre c'est que c'est une certaine «sorte de vérité» qui émerge progressivement. Et pour que cette nouvelle sorte de vérité émerge, il faut que ce ne soit plus seulement les contenus qui soient remis en question mais, bien plus profondément, les conditions qui prévalent à leur définition. Ces conditions, en regard de ce qui motive toute objectivation, toute production de sens, se

distinguent en fonction du degré de médiation qu'elles établissent. Ainsi, ce que met à jour le problème de la vérité c'est une nouvelle façon de concevoir le rapport complexe et multiforme qui unit la conscience, le signe et ce que vise le signe.

En même temps toutefois, lorsque Cassirer écrit que «le concept de vérité possède une dialectique immanente qui le pousse inexorablement à aller toujours de l'avant», il semble que nous ne puissions plus nous en tenir à un cohérentisme neutre quant à la question de la validité des formes. Car cette «dialectique immanente» implique, il me semble, l'idée d'une finalité, d'une direction en quelque sorte inévitable: «il est dans l'essence du problème de la vérité de ne plus retrouver le repos intérieur, une fois qu'il a été posé ainsi.» Et quelle est cette direction que porterait en soi l'esprit une fois qu'il est pénétré de ce problème? Elle n'est rien d'autre que ce que l'on résume le mieux sous l'expression de «connaissance de soi». Il semble évident que pour Cassirer, un nouveau degré est atteint dans la médiation lorsque la pensée exerce son pouvoir réflexif sur son propre processus. Si l'on peut donc décrire le propre de la pensée scientifique dans les termes de la structure du savoir qui lui est le plus spécifique, on ne se donne les moyens de comprendre pleinement cette structure que lorsque l'on s'en rapporte d'abord et avant tout au moteur qui seul produit cette structure particulière: le retournement de la pensée sur elle-même.

La question de la connaissance de soi a sans aucun doute une importance tout au moins thématique dans l'œuvre de Cassirer. Elle se trouve en tout cas régulièrement rappelée dans les œuvres historiques de Cassirer. Il n'est pas exagéré de penser que Cassirer a systématiquement interprété chacun des grands moments de l'histoire de la philosophie comme un nouveau pas dans la connaissance de soi. Plus exactement encore, Cassirer interprète chacun de ces pas non pas uniquement comme une découverte

passive mais comme autant de moments d'affirmation du pouvoir autorégulateur de la raison: à chaque étape, la pensée découvre qu'elle se *fait* elle-même.

Mais, bien plus qu'un simple thème historiographique récurrent, le problème de la connaissance de soi occupe une place de premier plan dans le système même de la philosophie des formes. Dans toute son étendue, la philosophie des formes symboliques donne à voir tout une série d'oppositions que la philosophie des formes a pour tâche de réconcilier ou de dépasser: matière-forme, immanence-transcendance, immédiat-médiat, corps-esprit, présence-représentation, multiplicité-unité, etc. Mais il semble par ailleurs que l'on doive ajouter à cette liste un autre dualisme qui peut-être les transcende tous, celui de la culture, comme activité de médiation, et de la vie, comme pure immédiateté. Parmi les textes ou passages qui sont explicitement consacrés à cette dernière opposition, j'en retiendrai deux. Dans le premier cas, il s'agit des dernières pages de l'introduction au premier tome de la *Philosophie des formes*.

Cassirer y établit une différence entre le mystique et le philosophe, entre les voies profondément différentes que chacun emprunte. Au premier correspond tout l'effort consistant à effacer toute médiation du symbole pour accéder directement à la vérité de l'être dans sa pure immédiateté. À l'opposé s'offre la voie empruntée par la pensée qui ne progresse qu'en construisant des images, des symboles, dans lesquelles est censé se refléter ce qui reste, malgré tout, des mouvements de l'être.

On peut chercher soit l'être substantiel de l'esprit dans sa pureté originaire, antérieure à toutes ses configurations médiatisées, soit nous abandonner à la plénitude et à la multiplicité de ces médiations elles-mêmes [...] La béance entre ces deux extrêmes, aucun effort de la

pensée médiatrice, qui se trouve tout entière d'un côté de l'opposition, ne peut jamais, semble-t-il, la surmonter: plus nous progressons vers le symbolique, vers le simplement significatif, et plus nous abandonnons le fonds originaire de l'intuition pure.¹⁵³

Nous nous retrouverions face à un dilemme qui peut être exprimé par cette question: comment la culture, qui est faite de *conceptions*, peut-elle atteindre ce que seule l'*intuition* semble pouvoir embrasser? Ici, autour de ce problème, se confrontent philosophie et mysticisme. Peut-être avons-nous à choisir entre deux chemins opposés: entre la pure intuition de la vie dont l'unité est indécomposable en de multiples images ou concepts et, d'autre part, entre ce monde de création du réel qui, au fur et à mesure qu'il affine ses images, pensant de cette manière s'approcher, s'éloigne en vérité de l'immédiateté de la vie. Ce dilemme, inauguré par Platon dans la *VIIe Lettre* et éprouvé plus tard par Leibniz, a trouvé son expression chez Kant au travers de la distinction entre «entendement intuitif ou archétypal et entendement discursif». Chez Cassirer, cette opposition devient celle de la vie et du monde de l'esprit. Et selon toujours le même dualisme réconciliateur, c'est à leur corrélation que la philosophie des formes travaille.

L'opposition maintes fois ressassée entre monde sensible et monde spirituel doit être abandonnée. S'il y a dualisme il n'y a pas pour autant opposition: comme on l'a déjà souligné, l'esprit n'est véritablement lui-même que lorsqu'il se manifeste dans le matériau sensible. Plutôt que de chercher un primat de l'un sur l'autre, de la forme sur les sens, c'est à la synthèse de leurs identités réciproques que la philosophie des formes symboliques doit travailler. Synthèse qui, tout en préservant le moment immédiat de la représentation,

¹⁵³ PFS, I, p. 56.

sans quoi l'expression de l'esprit est irréalisable, produit du réel en ce qu'elle « vise à fixer dans ce processus certains points d'arrêt et de repos »¹⁵⁴.

Nous avons donc affaire à un processus de construction. Et à vrai dire, plus l'esprit se développe, plus il s'affranchit de l'immédiateté des sensations; plus il se concentre sur le réseau formel de relations qui ne sont pas directement accessibles dans l'expérience sensible. L'esprit se manifeste le plus clairement par son activité de discrimination, c'est-à-dire par le fait qu'il opère des choix, qu'il rejette et sélectionne ce qui lui est « significatif », selon les critères qu'il développe lui-même. Et ce n'est en fait qu'à partir de cette capacité à « sortir le donné de ses limites »¹⁵⁵ que l'esprit se donne les moyens de l'unité: par sa capacité à se donner un « monde d'images ».

Cette capacité, elle est donc avant tout une activité. L'esprit est avant tout mouvement. Au déploiement de l'être de la métaphysique, s'oppose le déploiement de la conscience, de la culture:

...car la plus haute vérité objective à laquelle l'esprit accède est en dernière analyse la forme de son propre agir. C'est dans la totalité de ses propres œuvres et dans la connaissance de la règle spécifique qui commande à chacune d'elles, ainsi que dans la conscience de la cohérence qui rassemble ces règles particulières pour constituer l'unité d'une tâche et d'une solution, que l'esprit trouve dès lors l'intuition de lui-même et de la réalité.¹⁵⁶

Aussi, il n'y a pas véritablement d'opposition entre la vie et le réel tant que nous voyons bien, dans la capacité à produire un monde d'images, d'abord une activité, et ensuite seulement un

¹⁵⁴ PFS, I, p. 54.

¹⁵⁵ PFS, I, p. 52.

¹⁵⁶ PFS, I, p. 55.

ensemble d'images. Placés face à un dilemme entre entendement intuitif et entendement discursif, peut-être sommes-nous tentés d'emprunter la première voie, celle de l'intuition pure et immédiate de la vie. Toutefois, il doit s'avérer d'emblée que ce chemin est interdit à la philosophie qui est elle-même une construction discursive. Aussi, la philosophie n'a pas d'autre choix que de poursuivre le chemin déjà emprunté, celui du déploiement de la conscience.

Si toute culture consiste dans la création de certains mondes imaginaires de l'esprit, le but de la philosophie n'est pas de remonter derrière toutes ces créations, mais bien plutôt d'en comprendre le principe de formation et d'en prendre conscience. C'est en devenant ainsi conscient que le contenu propre de la vie s'élève jusqu'à sa forme véritable.¹⁵⁷

Ainsi, si le symbole est l'«organon» de la réalité, il est aussi celui d'une certaine libération. Tel qu'il se manifeste déjà dans *La Philosophie des formes*, le thème de la libération semble découper l'histoire de la culture en deux grands moments. Dans sa première phase, l'être humain s'arrache au monde de la vie immédiate:

Les différents produits de la culture -langage, connaissance scientifique, mythe, art, religion- s'insèrent ainsi, en dépit de leur diversité interne, dans une seule problématique générale et apparaissent comme autant de tentatives pour transformer le monde passif de la simple impression, où l'esprit semble tout d'abord enfermé, en un monde de pure expression de l'esprit.¹⁵⁸ C'est dans cet ensemble seulement que s'effectue progressivement le divorce entre le "sujet" et l'"objet", entre le moi et le monde par lequel la conscience s'arrache à son hébétude et à l'emprise de l'existence pure et simple, et à la domination des impressions et des affects de la sensibilité, pour finalement parvenir à la conscience culturelle.¹⁵⁹

¹⁵⁷ PFS, I, p. 58.

¹⁵⁸ PFS, I, p. 21.

¹⁵⁹ PFS, II, p. 30.

Toutefois, une seconde phase, un second geste de la conscience doit suivre. À l'arrachement de l'esprit à l'immédiateté du monde sensible doit succéder l'arrachement à l'immédiateté du symbole:

Car la science aussi ne se distingue pas des autres degrés de la vie de l'esprit parce que, sans avoir recours à la médiation des signes et des symboles, elle affronterait la vérité toute nue, la vérité des "chose en soi"; elle s'en distingue au contraire parce qu'elle connaît et comprend mieux qu'ils ne peuvent le faire les symboles qu'elle utilise [...] La liberté par rapport à ses créations ne s'acquiert et ne se conserve que par un incessant travail critique.¹⁶⁰

On le voit, la libération de l'être humain, et non pas seulement de la science, se joue autour du symbole, de son émergence comme de sa mise à distance. Cassirer dessine ainsi un parcours qui prend la forme d'un curieux détour. Le "contenu propre de la vie s'élève jusqu'à sa forme véritable" que lorsque nous avons conscience du détour symbolique que nous effectuons pour nous arracher à la vie immédiate. La culture atteint à sa plus haute forme lorsque, ayant accompli une première médiation, elle médiatise à nouveau ses productions, se dévoilant à elle-même le principe spirituel formateur qui est en elle.

Ce qui me semble important dans le résumé que je viens de faire c'est que l'arrachement à l'immédiateté est clairement conçu comme un progrès dans la connaissance de soi. Mais c'est dans un texte postérieur à la *Philosophie des formes* que Cassirer s'est à mon sens le mieux exprimé là-dessus. Dans «"Spirit" and "Life"»¹⁶¹, Cassirer, tout en réaffirmant son opposition farouche à toute anthropologie substantialiste, s'en prend aux «philosophies de la vie» qui ne voient dans le progrès de l'esprit qu'une «suprématie usurpée» à la vie

¹⁶⁰ PFS, II, p. 44.

¹⁶¹ «"Spirit" and "Life" in the Contemporary Philosophy», trad. de Robert Walter Bretall et Paul Arthur Schilpp, in *The Philosophy of Ernst Cassirer* [voir biblio., SHILPP, éd., 1949], p. 855-880.

(«usurped supremacy»). Fidèle au dualisme déjà exposé et défendu par lui, Cassirer, bien entendu, trouve non seulement une complémentarité de l'esprit et de la vie mais, usant d'une métaphore, identifie le Logos comme la seule voix que puisse jamais posséder la vie pour s'exprimer. Ce qui est intéressant c'est la caractérisation de l'esprit que Cassirer en déduit. Par définition, l'esprit lui apparaît comme déterminé par le paradoxe qu'il porte en lui:

Tous les discours passionnés et accusateurs contre l'Esprit [...] ne peuvent pas nous faire oublier, cependant, que ce n'est jamais véritablement la Vie qui lutte contre l'Esprit, mais bien ce dernier qui lutte contre lui-même [...] L'Esprit n'est que lorsqu'il se retourne contre lui-même de cette manière; son unité n'est intelligible que dans une telle opposition. En ce sens, l'Esprit [...] est le principe qui, *en lui-même*, peut se nier lui-même. C'est uniquement dans le "Non" qu'il formule et qui lui permet de se confronter à lui-même que l'Esprit peut atteindre son auto-affirmation et son auto-assertion: c'est uniquement dans la question qu'il s'adresse à lui-même que l'Esprit devient véritablement lui-même.¹⁶²

On peut difficilement mieux exprimer le caractère auto-réflexif de l'esprit. On peut par ailleurs très certainement rapprocher le sens de ce dernier passage des propos de Cassirer sur Platon. Aux premières pages de la *Philosophie des formes*, Cassirer reconnaît au défenseur de

¹⁶² «All of the passionate speeches of accusation against the Spirit [...] cannot make us forget, therefore, that here in truth it is not Life striving against the Spirit, but the latter striving against itself [...] The Spirit is only, insofar as it turns against itself in this manner; its own unity is thinkable only in such contrariety. Hence the Spirit [...] is the principle which *within itself* may negate itself [...] Only in the "No" with which it confronts itself does the Spirit break through to its own self-affirmation and self-assertion: only in the question which it presents to itself does it become truly itself.» Ma traduction. *Ibid.*, p. 876.

la doctrine des Idées le mérite aussi bien historique que systématique d'avoir, sous l'impulsion de Parménide, posé la question de l'être dans les termes du *problème* de la pensée de l'être:

Il faut que l'être ait pris le sens nettement défini d'un problème pour que la pensée puisse recevoir la valeur et le sens nettement défini d'un principe. Elle ne passe plus alors à côté et en dehors de l'être et ne se contente plus de réfléchir "sur" l'être, mais, par sa forme interne, elle détermine la forme interne de l'être lui-même.¹⁶³

Mais ce qui est vrai de l'être l'est aussi de la conscience.

C'est en devenant ainsi conscient que le contenu propre de la vie s'élève jusqu'à sa forme véritable. La vie abandonne la sphère de l'être-là simplement donné dans la nature: elle fait aussi peu partie de cet être-là, qu'elle est n'est un processus purement biologique; elle se transforme pour s'accomplir dans la forme de l'"esprit".¹⁶⁴

L'essentiel de la téléologie cassirérienne est contenu dans ces derniers passages. L'accomplissement concret de la forme dans la matière est la forme de vie propre à l'esprit. Si chaque forme symbolique est un vécu spécifique, l'ensemble de ces vécus constitue un Tout que Cassirer appelle vie de l'esprit. L'interprétation des formes symboliques en tant que vécu constitue donc le cœur à partir duquel se développe la téléologie cassirérienne.

Aussi, avant de clore ce dernier chapitre, il est nécessaire d'analyser plus à fond certains des aspects du concept cassirérien de vécu. Tout spécialement, il me semble nécessaire de se pencher sur le caractère psychologisant des concepts de vécu et de prégnance symbolique.

¹⁶³ PFS, I, p. 14.

¹⁶⁴ PFS, I, p. 58.

Dans un article que j'ai déjà signalé, Robert Nadeau a soulevé une question semblable en soutenant que le critère de démarcation qui ressort de la philosophie des formes et qui devrait permettre de distinguer la validité et la spécificité des formes les unes par rapport aux autres s'avère un critère psychologisant. Robert Nadeau affirme, par exemple, que «la notion centrale de "prégnance symbolique" est clairement une notion psychologisante»¹⁶⁵. Dans son article, Nadeau cherche un critère méthodologique et logique et regrette donc de ne trouver qu'un critère psychologique. D'un point de vue épistémologique, Nadeau me semble avoir tout à fait raison. Il reste cependant que si le psychologisme de Cassirer constitue dans cette optique une faiblesse, il me semble en même temps jouer un rôle déterminant dans le système cassirérien: il ouvre véritablement la porte à la téléologie cassirérienne.

Plusieurs auteurs ont vu dans le concept de prégnance symbolique la version cassirérienne du schématisme kantien. Ce rapprochement serait autorisé par Cassirer lui-même qui, dans sa confrontation avec Heidegger, a renvoyé, s'agissant de l'interprétation qu'il faut ou ne faut pas faire du schématisme kantien, à sa propre notion de prégnance symbolique.

Parmi ces auteurs, j'en citerai deux qui se sont penchés sur cette question de manière plus ou moins étendue. Le premier auteur auquel je pense est Nathan Rotenstreich qui, dans «Schematism and Freedom»¹⁶⁶, a examiné et sévèrement critiqué l'interprétation cassirérienne du schématisme kantien. Ayant d'abord qualifié le lien entre le concept de schématisme et de prégnance de «fallacieux» («of

¹⁶⁵ NADEAU, Robert, «Cassirer et le programme d'une épistémologie comparée: trois critiques», in *Ernst Cassirer. De Marbourg à New-york* [voir biblio., SEIDENGART, éd., 1990], p. 207.

¹⁶⁶ ROTENSTREICH, Nathan, «Schematism and Freedom», *Revue internationale de Philosophie*, XXVIII (1974), p. 464-474.

a spurious character»), Rotenstreich, s'agissant du concept de schématisme, rappelle que «Kant faisait spécifiquement référence aux conditions formelles et pures de la sensibilité, et non à une certaine sorte d'"Erlebnisse" («given Erlebnisse»), ainsi que Cassirer l'a fait.¹⁶⁷»

Sur un tout autre ton, Alexis Philonenko est arrivé, dans un passage de «Cassirer lecteur et interprète de Kant»¹⁶⁸ à une analyse qui n'est pas tout à fait opposée à celle de Rotenstreich. Si, là où Rotenstreich voit une mésinterprétation, une déviation, Philonenko voit plutôt une «lecture minutieuse», l'un et l'autre semblent s'accorder sur le caractère psychologisant de l'interprétation cassirérienne du schématisme.

Philonenko pose d'abord la philosophie des formes dans son rapport d'opposition au criticisme: «...il est clair que cette histoire téléologique et phénoménologique du savoir ouvrait, par-delà la philosophie transcendantale *stricto sensu*, l'horizon d'une philosophie critique de la culture que Cassirer prétendit opposer à la démarche kantienne.¹⁶⁹» Ce qui est intéressant et qui concerne notre sujet immédiat c'est l'opposition que Philonenko repère entre Cassirer et Kant et qui tient essentiellement à l'historicité de la raison. Dans la philosophie critique de la culture que Cassirer a tenté de dégager, cette opposition se jouerait autour de «la définition de la nouvelle position du problème logique». Cette «nouvelle position du problème logique» qui doit, selon lui, mener Cassirer à une «réévaluation des principes kantien», Philonenko la trouve de manière évidente et claire dans l'interprétation cassirérienne du schématisme

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 467

¹⁶⁸ PHILONENKO, Alexis, «Cassirer lecteur et interprète de Kant», in *Ernst Cassirer. De Marbourg à New-york* [voir biblio., SEIDENGART, éd., 1990], p. 43-54.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 46.

transcendental: Cassirer «pour lire Kant dépasse la logique transcendante pour aller vers la psychologie».170

Selon Philonenko, qui s'appuie ici principalement sur l'*Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*¹⁷¹, ce que la lecture «minutieuse» de Cassirer faisait valoir c'est le fait que, concernant le problème de l'applicabilité et de la réalité concrète des catégories pures de la pensée, le schématisme kantien «ne pose pas d'un côté l'image, de l'autre le concept, mais les fait jaillir du processus méthodique de l'imagination»¹⁷². En ce sens, Cassirer interpréterait le schème kantien comme «la représentation du procédé qui construisant le concept fait en même temps naître en sa vérité l'image susceptible d'être déterminée.»¹⁷³

Notons que c'est là une définition très proche du concept cassirérien de prégnance symbolique. En effet, Philonenko poursuit et résume ainsi la lecture de Cassirer: «Le schème comme représentation synthétique unifiait en les produisant le sensible (ces images du triangle) et le concept (l'idée du triangle), cette représentation déterminant le principe suprême de l'expérience comme loi concrète du savoir.»¹⁷⁴ La première conséquence en serait qu'une «détermination psychologique complémentaire» serait nécessaire à la *réalisation* du concept.

C'est sur ce point précis, pense Philonenko, que la *Philosophie des formes symboliques* a pu s'ancrer. La possibilité du sens de

170 *Ibid.*

171 Traduit en français sous le titre de *Le Problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*. Composée de quatre tomes, la traduction française est en cours de publication intégrale aux Éditions du Cerf.

172 *Ibid.*, p. 47.

173 *Ibid.*, p. 47-48.

174 *Ibid.*, p. 48.

l'expérience, de son unité synthétique, n'est plus exclusive à la science. Du moment que Cassirer «dépasse la logique transcendantale pour aller vers la psychologie», la question du sens est conditionnée par celle de sa réalisation concrète. Philonenko termine son examen par cette phrase importante:

D'un seul coup le cours du monde, rejeté par Kant en dehors du champ transcendantal, est réintégré dans la forme de légalité déterminée à partir de la psychologie, certes partiellement étrangère à la physique mathématique, bien que dans le schématisme réalisant les catégories elle les élève aux principes, mais totalement axée sur l'horizon des déterminités culturelles vécues.¹⁷⁵

Si j'estime que ce dernier passage est important c'est qu'il montre bien que, ainsi que Philonenko semble le penser, la «psychologisation» du schématisme a directement à voir avec la perspective historique dans laquelle Cassirer a tenté de resituer le criticisme. Autrement dit, le problème de la réalisation concrète du sens dans un vécu entraîne une perspective psychologique qui va de pair avec l'idée que la raison déploie sa créativité dans l'histoire. Psychologie et histoire se rejoignent en ce qu'elles visent le domaine du vécu concret: l'espace du symbole.

Le problème du psychologisme devient de ce fait à la fois plus clair et plus complexe. En premier lieu, la remise en question des éléments psychologues, étant donné la place centrale qu'ils occupent, ne peut faire autrement que de remettre en question la base même du projet philosophique de Cassirer. Car l'élargissement cassirérien exige que soit posée une dynamique du système des formes qui rende possible et intelligible le déploiement des formes dans «l'horizon des déterminités culturelles vécues», ainsi que l'exprime Philonenko. Cette dynamique du système se trouve clairement du

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 49.

côté de ce que l'on peut interpréter comme une psychologisation du criticisme. D'autre part, ce problème pose la question de savoir si cette dynamique psychologisante, si elle permet à Cassirer d'ouvrir la porte à un élargissement du criticisme, n'est pas en même temps ce qui lui permet ou l'oblige à intégrer au système des formes une dimension plus hégélienne.

Une façon de répondre à cette dernière question consisterait à examiner les notions dynamiques que met de l'avant Cassirer et de tenter de voir si on peut les fonder sur la seule base de la méthode transcendante. On peut trouver un exemple d'une telle tentative dans un article récent et extrêmement intéressant de Fabien Capeillères. Dans «Sur le néo-kantisme de Ernst Cassirer», Capeillères s'est donnée pour tâche d'évaluer jusqu'à quel point la philosophie des formes répondait aux critères néo-kantiens, et cela à partir de la définition que Cassirer en a lui-même donnée. Dans sa présentation de la philosophie des formes, Capeillères repère trois registres de la théorie des formes: «...celui de la qualité des relations, celui de leur modalité et enfin celui de la dynamique phénoménologique qui résulte de la conception cassirérienne des formes symboliques comme énergies.» Tel qu'il l'affirme avec raison, «les articulations de ces trois registres constituent le "système complexe" des formes symboliques...¹⁷⁶»

En conformité avec l'analyse qu'il livre des deux premiers registres, Capeillères veut montrer que le registre dynamique, celui qui permet de définir les formes symboliques comme énergie, est lui aussi développé à l'intérieur du cadre néo-kantien. Pour ce faire, Capeillères part de la définition de la prégnance symbolique. L'analyse qu'il en propose s'appuie sur le modèle mathématique utilisé par Cassirer

¹⁷⁶ CAPEILLERES, Fabien, «Sur le Néo-kantisme de Ernst Cassirer», *Revue de métaphysique et de morale*, N° 4, 1992, p. 527.

selon lequel chaque symbole est une différentielle qui exprime, en un point donné, l'intégrale ou la fonction de départ à partir de laquelle est posé un ensemble de possibles. Capeillères évalue l'intérêt de ce modèle en spécifiant que «le philosophe est donc à même de rechercher, en partant d'un vécu de conscience, le principe légal auquel il obéit, dégageant ainsi les principes ou les lois constitutives de la pensée.¹⁷⁷»

Aussi, lorsque Cassirer affirme: «Par forme symbolique, il faut entendre toute énergie de l'esprit par laquelle une signification spirituelle est attachée à un signe concret et intimement appropriée à ce signe¹⁷⁸», il faudrait interpréter le concept d'énergie mis de l'avant ici comme «désignation dynamique de la synthèse transcendantale de la conscience par laquelle elle constitue originairement des sphères d'objectivité: le langage, le mythe, la science, etc.» L'énergie cassirérienne, pense Capeillères, constitue le mouvement qui permet à l'esprit de passer de l'intégrale à ses dérivations concrètes. Dans cette optique, le concept cassirérien d'énergie est essentiel si l'on veut comprendre comment, d'une part, chaque forme symbolique arrive à créer une unité de l'aperception et comment, d'autre part, la diversité des formes symboliques peut être pensée comme autant de différentielles qui composent l'«intégrale de la conscience».

C'est en partant d'une telle définition de l'énergie que Capeillères, qui est conscient du risque de psychologisation que ce concept introduit, pense justement pouvoir repousser cette critique. Capeillères invoque deux arguments. En premier lieu, définie comme travail de mise en forme, la psychologie dont il serait question ici est

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 531.

¹⁷⁸ *Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften*, in *Vorträge der Bibliothek Warburg (1921-1922)*, Leipzig, Teubner, 1923; réd. in *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, 1956, puis Darmstadt, Wiss., Bibliothek, 1969; cité et traduit par Capeillères, *Ibid.*, p. 533.

une psychologie transcendantale qui n'aurait rien à voir avec «le travail génétique et empirique de formation qu'accomplit l'esprit dans la production des symboles.¹⁷⁹» Par énergie il faudrait donc entendre le travail de corrélation qui permet de dériver un symbole d'une intégrale en autant que l'on ne suppose pas par là un sujet psychologique qui serait poser de manière indépendante et antécédente à la mise en forme.

La deuxième raison qui incite Capeillères à ne pas voir dans le concept d'énergie un concept psychologisant est plus convainquante. Capeillères renvoie à l'acception physique du concept d'énergie développé par Cassirer dans *Substance et fonction* et suggère d'en comprendre la version philosophique de manière analogue. Dans ce dernier ouvrage, conformément au criticisme défendu par Cassirer, l'énergie n'est ni «une chose, ni une propriété réelle des choses, mais un concept de mesure commun à tous les changements que la physique reconnaît.¹⁸⁰» De manière analogue donc, l'énergie cassirérienne serait la mesure qui permet de penser la différence et les transformations qui interviennent entre chaque modalité. En ce sens, les trois moments que repère la phénoménologie de la connaissance développée au troisième tome de la trilogie -expression, représentation et symbolisation- pourraient être comparés et mesurés à l'aune d'un même principe: «Un même principe est ici à l'œuvre: l'émancipation de l'esprit eu égard au sensible.¹⁸¹»

Cassirer ne pourrait donc pas être taxé de psychologisme dans la mesure où son concept d'énergie ne renvoie pas à une réalité ou une propriété physique mais à un critère de mesure qui permette d'assurer la cohérence du système des formes symboliques. Plus

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 533.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 536.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 537.

important encore est le fait que la téléologie cassirérienne s'expliquerait à partir des notions d'énergie et de vie de l'esprit dont Capeillères croit pouvoir retrouver une interprétation néo-kantienne.

Capeillères résume bien cette téléologie en la décrivant comme «l'avancée du travail de l'esprit vers sa pure réalisation»¹⁸². La notion de vie de l'esprit ne désignerait alors rien d'autre que «le mouvement le plus général et unitaire de symbolisation» dont chacune des étapes serait déterminée par «le degré de dérivation» atteint par l'esprit.

La lecture de Capeillères est à mon avis juste sur plusieurs points et exprime d'une manière dense l'essentiel de la mécanique et de la dynamique cassirérienne. Capeillères ne semble cependant ne vouloir faire qu'une concession tout à fait marginale à une dimension hégélienne du système des formes en se bornant à préciser, au détour d'une phrase, que la phénoménologie cassirérienne doit s'entendre au sens hégélien.

Sur ce dernier point, dans un article dont j'ai déjà brièvement parlé en introduction, André Stanguennec me semble arriver à un meilleur compromis. Comme je l'ai expliqué, Stanguennec reconnaît deux aspects particuliers au problème de la systématité: l'aspect de l'unité et l'aspect du développement téléologique des formes. Le premier aspect serait propre au premier tome sur le langage alors que la question de la genèse téléologique serait développée dans les deux autres tomes. Aussi, Stanguennec rejoint Capeillères lorsqu'il affirme que «la problématique de la systématité des formes, telle que Cassirer la met en œuvre dans le volume sur le langage (1923) est centrée sur la question de la structure ou de la loi de construction a priori de l'ensemble des formes, et la solution envisagée dans le

¹⁸² *Ibid.*

concept de "fonction symbolique" est authentiquement néokantienne, de même qu'elle suppose une critique du modèle hégélien.¹⁸³»

En deuxième lieu, Stanguennec me semble indirectement donner plus de précision à la position défendue par Capeillères lorsqu'il poursuit ainsi: «Mais dans les volumes de 1925 et 1929, c'est la question de la genèse téléologique du système des formes qui apparaît au premier plan. Cette question, Kant ne l'a jamais, sinon posée (...), du moins véritablement traitée. Sa formulation et la forme générale de sa solution sont empruntées littéralement par Cassirer à Hegel dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, bien que sa mise à exécution (*Durchführung*) s'éloigne considérablement de l'hégélianisme. Ainsi se combinent, au total, de façon original, le modèle kantien et le modèle hégélien.¹⁸⁴»

¹⁸³ STANGUENNEC, André, «Néokantisme et hégélianisme chez Ernst Cassirer», in *Ernst Cassirer. De Marbourg à New-york* [voir biblio. SEIDENGART, éd., 1990], p. 67.

¹⁸⁴ *Ibid.* Dans ce dernier passage, Stanguennec corrobore à l'évidence le jugement que Cassirer à lui-même émis dans la «Préface» au troisième tome.

CONCLUSION

Le principal objectif poursuivi par ce mémoire aura d'abord été d'analyser la construction du système cassirérien en fonction de l'élargissement et de ses conséquences téléologiques. Au terme du chemin parcouru, s'il est certain que plusieurs éléments gagneraient à recevoir plus de lumière encore, il est maintenant possible de faire le tableau global des éléments exposés et d'en montrer aussi bien la cohérence que les difficultés.

J'ai exposé dans les deux premiers chapitres de ce mémoire la méthode ainsi que le problème qui se pose à la philosophie des formes. Ayant posé comme *factum* initial et incontournable une multiplicité de modes de pensée qui soient tous, les uns autant que les autres, irréductibles, la philosophie des formes s'est donnée pour tâche de démontrer, d'une part, l'authenticité de chacune des formes de pensée et de réunir, d'autre part, leur multiplicité au sein d'une unité systématique. Tel que Cassirer concevait lui-même son projet, ce double objectif signifiait que la philosophie des formes sache faire échec tout autant au monolithisme kantien qu'à l'hypostase hégélienne.

Cette double visée demandait à ce que la philosophie des formes produise deux critères distincts et néanmoins solidaires: dans un premier temps, un critère que j'appellerais «critère d'authenticité» des formes symboliques puis, dans un deuxième temps et en fonction de l'objectif de systématité, un critère d'ordre qui assure la cohérence et la légitimité de l'architectonique du système de la culture. Dans ce qui suit je voudrais montrer le lien qu'il y a entre ces

deux critères et indiquer comment le passage du premier au second a amené la philosophie des formes à se développer dans le sens d'une téléologie de la culture.

Le premier objectif que Cassirer a énoncé et qu'il a cherché à atteindre consistait à montrer qu'à côté de la pensée théorique existaient d'autres formes de pensée qui ne sont pas moins authentiquement des formes de créativité et que ces formes sont toutes égales du point de vue de leur «origine» transcendante. L'inclusion de toutes les formes dans un système idéaliste complexe impliquait donc, au-delà des différences, une identité de nature. C'est par l'application universelle de la méthode transcendante à toutes les formes de pensée que Cassirer estimait pouvoir répondre à cette exigence. Chaque forme pouvait ainsi être reconnue comme un mode distinct et original de la synthèse de l'expérience reposant sur l'activité créative d'un sujet transcendantal. Le critère d'authenticité tiendrait alors à la capacité manifestée par chaque forme symbolique de produire un monde d'objectivité dont le principe n'est pas fondé sur un «donné» mais bien sur un ensemble de conditions *a priori* de l'expérience.

Partant de là, on pourrait être tenté de lire la *Philosophie des formes* comme un catalogue ou répertoire des formes fondamentales de créativité en ne s'attachant qu'aux particularités qui définissent chacune de ces formes. Mais à l'évidence, cette lecture serait fautive à plus d'un égard. D'abord, sur le strict plan des intentions énoncées, l'objectif de Cassirer a toujours été de produire un système complexe des formes qui ne puisse être réduit à un simple amalgame. On se rappellera que c'est par l'introduction de chacune des formes symboliques au sein d'un système complexe que Cassirer entendait trouver l'élucidation philosophique de chacune des formes.

Mais au-delà des intentions et du projet énoncé, plusieurs raisons qui tiennent essentiellement à la méthode défendue par Cassirer obligeaient la philosophie des formes à ne trouver son plein sens que sur le plan de la création d'un système global de l'esprit. En premier lieu, selon le principe aristotélicien que Cassirer a nommément repris pour son propre compte et dont il retrouvait une interprétation moderne dans la Gestalt, le tout n'est pas égal à la somme de ses parties. Aussi, en adoptant ce principe, Cassirer ne pouvait pas se «contenter» d'un critère d'authenticité et en rester à un simple répertoire des formes. Un critère d'authenticité régit l'insertion des formes dans un ensemble cohérent sans, cependant, énoncer la règle qui fait de ce tout autre chose que la simple somme de parties amalgamées.

D'autre part, ce qui distingue et particularise chaque forme se détache sur le fond d'un système d'ensemble et n'est possible que relativement et grâce aux valeurs modales que met en place ce système. La valeur de chacune des formes symboliques est donc déterminée par les propriétés qui définissent le tout auquel elles appartiennent. Cette façon de poser les choses répond à l'analyse cassirérienne du concept développée dans *Forme et substance* puis reprise dans la *Philosophie des formes symboliques*. Comme je l'ai déjà expliqué, selon Cassirer, un concept général n'est jamais obtenu par un processus de pure abstraction qui procéderait du particulier vers le général. À l'inverse, comme ce peut être le cas avec une intégrale et sa dérivée, un concept est une règle -une fonction- qui précède logiquement son extension. La perspective de Cassirer sur la culture et la conscience était exactement la même. De son point de vue, c'est l'intégrale de l'esprit qui détermine le champ des dérivées possibles, c'est-à-dire celui des formes culturelles.

La constitution d'un système de la culture était impliquée dans le parti-pris méthodologique énoncé d'entrée de jeu par Cassirer,

parti-pris qui a donné au problème de la multiplicité des formes culturelles une tournure bien précise. Reprendre la méthode transcendantale et l'élargir à une multiplicité de formes de pensée signifiait que l'on renvoie cette multiplicité à un principe de différenciation dans la structure de la conscience transcendantale. Traduit dans les termes de la méthode transcendantale, le problème du divers de la culture devenait alors le problème de l'unité des formes de synthèse de la conscience.

Transposée dans ces termes, la création d'un système de la culture n'a pu être atteinte qu'au prix d'une certaine radicalisation du kantisme. En effet, pour Cassirer, l'universalisation de la méthode transcendantale impliquait que même la sensation et la perception devaient être englobées dans le champ de la créativité de l'esprit.

Il est très clair que cette radicalisation visait, entre autres, à contrecarrer la formulation métaphysique du problème de la culture, formulation que Cassirer entendait combattre en s'appuyant sur la critique kantienne tout en la dépassant. Ce que Cassirer considérait comme une position métaphysique du problème de la culture c'est l'adéquation posée entre l'unité de l'être et l'unité du savoir: si l'être est unique, il ne doit y avoir qu'un seul discours sur la réalité qui puisse en donner la vérité. On sait que le rationalisme énonce une telle position. Cassirer estimait cependant que la position des sensualistes, notamment celle de Berkeley, était tout à fait équivalente, et donc métaphysique dans son esprit, à partir du moment où c'est simplement la source du savoir véritable, la sensation, qui était changée.

En étendant la méthode transcendantale aux sensations et perceptions, Cassirer entendait donc fermer toutes les avenues possibles à une position métaphysique du problème de la culture. Pour Cassirer, s'il n'existe pas de rapport au réel ni de forme de pensée

qui soit seul dépositaire de la vérité de l'être, cela ne doit pas plus être vrai des sens et de «l'image naturelle» du monde que nous en tirons.

Cette radicalisation a permis deux ouvertures majeures pour le développement du système cassirérien. En premier lieu, c'est par ce chemin que Cassirer a pu introduire son concept de symbole en tant que «corrélation vivante». Le développement thématique de l'introduction au troisième tome montre très bien comment Cassirer est passé d'une critique de la métaphysique à une radicalisation du point de vue de la critique kantienne pour ainsi, sans cesser de s'appuyer sur cette dernière, ouvrir la voie au concept de symbole comme corrélation fonctionnelle du sens et du sensible. Ayant libéré du substantialisme tout l'ordre des sensations et des perceptions, Cassirer était en position de remplacer toutes les oppositions de la métaphysique par des corrélations symboliques: en premier lieu, celle du sens et du sensible.

De ce premier point de vue, la radicalisation que Cassirer a opérée apparaît donc tout à fait essentielle si l'on veut bien se rappeler, d'une part, l'importance qu'il accorde, dans la définition du symbole, au dualisme corrélatif de la forme et de la matière et, d'autre part, le fait que c'est ce dualisme seul qui lui permet de faire place à son concept de «prégnance symbolique», concept dont Cassirer a fait l'un des principaux concepts de sa philosophie.

S'il est donc incontournable, s'agissant de la conception cassirérienne du symbole, de rappeler qu'il se présente comme la corrélation du sens et du sensible, il faut souligner avec emphase que cette conception n'a été possible qu'à partir d'une redéfinition de la sensation et des perceptions. Dans le développement logique de la

philosophie des formes, cette redéfinition est toujours apparue comme l'étape préliminaire essentielle à une systématisation de la culture.

Mais jusque là, la radicalisation dont il est question ne faisait qu'ouvrir le champ des possibles de manière à intégrer tous les aspects de l'expérience dans un système transcendantal totalement unifié sans, cependant, en donner le critère d'ordre. C'est très précisément en regard de cette dernière question que la radicalisation doit jouer un rôle primordial. L'application de la méthode transcendantale aux sensations a permis à Cassirer de se donner une structure cognitive tripartite -sensation, intuition au sens kantien et création de concepts purs- sur laquelle il pouvait maintenant asseoir les trois formes fondamentales étudiées dans la *Philosophie des formes*.

Le troisième tome établit clairement un lien de correspondance entre, d'un côté, chacune des trois formes symboliques et, de l'autre, la sensation, l'intuition et la création de concepts purs. Le mythe s'enracinerait dans la sensation, le langage, dans l'intuition de l'espace et du temps, et la science, dans la création de concepts purs. Pour que cette correspondance soit cohérente avec la méthode transcendantale, cela supposait que la sensation, pour qu'elle puisse être associée à la légalité d'une forme particulière devait, elle-aussi, être dépouillée de tout substantialisme. Cela, Cassirer l'a réalisé, d'une part, en déboutant les thèses empiriste et sensualiste et, d'autre part, en retirant à la pensée théorique l'hégémonie que le criticisme lui accordait.

Toutefois, cette structure cognitive tripartite ne constitue pas encore tout à fait le cœur du système cassirérien. Cassirer a appliqué jusqu'au bout la logique inhérente à la méthode transcendantale et a fait preuve sur ce point d'une cohérence méthodologique tout à fait

remarquable: la structure cognitive tripartite sur laquelle les formes symboliques reposent doit être comprise comme une structure fonctionnelle, une «structure de lois», comme il l'appelle. Aussi, tout ce que l'on peut identifier, d'un côté, comme faculté de l'esprit ou, d'un autre côté, comme forme culturelle, doit être appréhendé, en dernière analyse, comme fonction de représentation. De cette manière, Cassirer a pu proposer un système de l'esprit dont la structure était entièrement réductible à un ensemble de trois fonctions: fonctions d'expression, fonction de représentation et fonction de signification.

La conséquence de cette conception me semble assez radicale dans la mesure où, si l'on suit Cassirer, on ne peut plus concevoir le travail de l'esprit comme la somme ou le résultat d'un ensemble de facultés ou d'instances cognitive distinctes qui collaboreraient ensemble. Le fait de ramener tout le travail d'objectivation à une structure tri-fonctionnelle modifie considérablement la nature des distinctions habituelles que le sens commun fait intervenir entre les trois sources de la connaissance. Il n'y a pas, entre elles, une différence de nature mais bien une différence de modalité de la fonction universelle de représentation.

Cassirer a ainsi été amené à passer d'une première problématique qui consistait à démontrer l'authenticité de chacune des formes symboliques à un problème qui concerne maintenant la structure fonctionnelle du système complexe qu'elles forment ensemble. Le système que Cassirer a proposé est éminemment hiérarchique. Le langage et le mythe constitueraient l'«infrastructure» d'une architectonique dont la science formerait la «superstructure».

Il reste cependant à déterminer le critère d'ordre de ce système tri-fonctionnel. Il est entendu que ce critère ne pouvait pas être trouvé du côté d'une adéquation plus ou moins exacte au «donné»

puisque, tout au contraire, la position de Cassirer consistait à refuser toute forme de réalisme, que ce soit celle du rationalisme ou du sensualisme. De même, Cassirer, parce qu'il cherchait à assurer l'irréductibilité de chaque forme, a dû refuser l'hypostase hégélienne. Mais le réalisme et l'hypostase constituaient deux solutions possibles au problème de la valeur des formes et du critère d'ordre d'un système de la culture. Deux solutions que Cassirer a rejetées.

La solution cassirérienne me semble la suivante. En fondant son système tri-fonctionnel sur la trilogie sensation-intuition-conception, Cassirer s'est fait l'héritier d'une hiérarchie cognitive qui lui permettait de trouver un premier principe d'ordre. À cet égard, son effort aura consisté à projeter cette hiérarchie sur le continuum historique. C'est en coordonnant chaque moment du développement culturel à la légalité d'une des trois sources cognitives, que Cassirer est arrivé à produire une théorie fonctionnelle des formes culturelles. Seulement, Cassirer n'est arrivé à penser cette «structure de loi», ainsi qu'il l'appelle, que dans le sens d'une téléologie. En effet, le seul critère que met de l'avant Cassirer et qui semble justifier qu'il identifie, respectivement, les formes du mythe, du langage et de la science comme formes intermédiaire, primaire et supérieure tient au *telos* que Cassirer a assigné au «tout de l'esprit».

Comme je l'ai expliqué dans un chapitre précédent, ce qui change d'une fonction à l'autre et que Cassirer a interprété dans le sens d'un progrès, c'est la relation que l'esprit entretient à l'égard des symboles qu'il produit. Dans cette relation, c'est toujours la forme de la corrélation du sens et du sensible qui se modifie. Aussi, de ce point de vue, Cassirer est très proche du Hegel qui proposait une esthétique

dont les étapes sont fondées sur une dialectique¹⁸⁵ du spirituel et du sensible, de telle sorte que l'art passe du symbolisme au classicisme pour aboutir au romantisme chrétien.

De plus, Cassirer a interprété cette évolution comme un mouvement de dévoilement progressif. Cassirer n'a jamais été aussi clair là-dessus que lorsqu'il affirmait, au sujet des diverses formes culturelles: «Il convient donc de voir en elle non pas les différentes manières qu'aurait un réel-en-soi de se révéler à l'esprit, mais bien les diverses voies que suit l'esprit dans son processus d'objectivation, *c'est-à-dire dans sa révélation à lui-même*.¹⁸⁶» Il est difficile de ne pas voir dans cette affirmation une formulation très proche de l'hégélianisme.

Aussi, si Cassirer me semble avoir raison de prétendre qu'il échappe au piège de l'hypostase, il reste cependant que la valeur de chacune des formes, au-delà de la question de leur authenticité, est déterminée en fonction du mouvement téléologique de l'esprit. Mais justement, l'essentiel me semble tenir dans le fait que Cassirer, qui suit là-dessus Hegel, appréhende tout le cursus culturel comme un *mouvement*. Qui plus est, comme un mouvement orienté en fonction d'une direction.

Cassirer a interprété la notion de spontanéité de l'esprit, qu'il retrouvait chez Kant, dans les termes d'un dynamisme ou d'un mouvement par lequel l'homme arrive à s'arracher, progressivement, à l'immédiateté apparente du monde sensible pour accéder, ainsi, à une connaissance de lui-même de plus en plus approfondie. C'est cette interprétation seule qui lui a permis, tout en même temps,

¹⁸⁵ À la différence de Hegel cependant, s'il y a un conflit des formes, il n'y a pas véritablement, chez Cassirer, de dialectique au sens hégélien.

¹⁸⁶ PFS, I, p. 19. C'est moi qui souligne.

d'intégrer au criticisme une dimension historique et de se rapprocher de l'hégélianisme. Cette interprétation est particulièrement visible dans ce qu'il recueillait des travaux de Humboldt. Pour Cassirer, le fait qu'Humboldt ait appliqué la méthode transcendantale au langage, et ait ainsi livré le fondement théorique d'une véritable philosophie du langage, se vérifiait tout spécialement dans le concept dynamique de langage qui ressortait des travaux de Humboldt. C'est proprement ce dynamisme qui aurait permis que l'on puisse passer des oppositions statiques et désincarnées de la métaphysique pour arriver à une conception des langues en tant qu'«organismes vivants».

Cassirer se rapproche donc de Hegel lorsqu'il interprète le dynamisme kantien dans le sens d'une téléologie. Toutefois, s'il en recueille la dimension téléologique, à la différence de Hegel qui proposait une téléologie métaphysique, Cassirer défend une téléologie anthropologique. Le progrès des formes symboliques ne tient pas à un mouvement qui serait propre à l'Idée ou à la Raison mais est plutôt compris par Cassirer au sens d'un «vécu concret» qui définirait le propre et la destination de l'homme. Tout le développement de l'«Introduction» à la *Philosophie des formes* est à cet égard exemplaire. Cassirer y est parti d'une formulation métaphysique du problème de la culture pour y substituer une formulation anthropologique selon laquelle «l'être n'est accessible que dans l'action», c'est-à-dire dans la forme de son agir symbolique. Cette progression de la métaphysique vers une anthropologie philosophique est bien évidemment kantienne.

Pour Cassirer, ce renversement de la perspective impliquait que l'on passe des concepts d'être et de monde au concept de culture, lui-même compris à partir des concepts de vie et d'action. En son sens le plus profond, l'élargissement cassirérien constitue un passage du

concept de raison au concept de vécu symbolique¹⁸⁷. Car la «révélation de l'esprit à lui-même», dont parle Cassirer, est d'abord et avant tout une *réalisation concrète* au sens où elle ne consiste pas simplement en une connaissance théorique mais en un *vécu*. Chaque forme de relation au symbole est une forme de vie de sorte que, dans le progrès des formes, ce qui se révèle et se réalise c'est, pour Cassirer, l'«essence» et la vérité de la vie humaine.

L'anthropologie cassirérienne ne me semble donc pas tenir la place d'un simple appendice théorique. Elle sert, en dernière analyse, de fondement téléologique au système cassirérien, fondement qui lui permet seul d'ordonner le système des formes. C'est uniquement en fonction de ce mouvement qui permettrait l'esprit humain de se révéler à lui-même que la philosophie des formes est arrivée à ordonner les diverses formes de la symbolisation.

Mais cette téléologie cassirérienne n'a été possible qu'au prix du prolongement de la critique dans une notion qui me semble en transgresser les limites originelles. En ouvrant le criticisme à une multiplicité de formes symboliques, en brisant l'hégémonie de la raison scientifique, Cassirer a du faire place à la notion très hégélienne de «tout de l'esprit».

L'introduction de cette notion dans le champ de la critique va de pair avec ce que j'interprète comme la transformation, tout à fait hégélienne dans son esprit, d'un principe méthodologique en un principe téléologique. Avec Cassirer, connaître les conditions de possibilité de l'objectivation, exigence que pose la critique, n'est plus simplement la marque d'une doctrine philosophique ou, plus exactement, d'une méthode. Dans la philosophie des formes, cette

¹⁸⁷ Dans l'*Essai sur l'homme*, Cassirer affirmera que l'homme se définit, non plus comme un animal rationnel, mais comme un animal symbolique.

exigence devient le mouvement même qui anime l'esprit, qui constitue son essence. L'élucidation des «voies que suit l'esprit dans son processus d'objectivation» fait partie de ces «voies». Elle ne consiste pas simplement en une attitude métalogue mais révèle la direction que suit l'objectivation d'une forme symbolique à une autre.

Nous retrouvons là, dans la relation posée entre les processus d'objectivation et la connaissance de ces processus, le cœur de la logique symbolique cassirérienne. Pour cette logique, la relation que l'esprit entretient aux choses, aux symboles, est constitutive de ces choses. Si elle est tout à fait kantienne dans son principe, cette logique est également ce qui permet le passage de la critique à un système téléologique de la culture. Car cette logique qui vaut pour le symbole, vaut pour le «tout de l'esprit». Pour la philosophie des formes, la multiplicité des modes d'objectivation, plutôt que d'être la source d'un égarement dans l'apparence, est la marque d'un esprit qui apprend à se connaître de plus en plus. En ce sens, le regard que pose l'esprit sur lui-même constitue le propre de la vie de l'esprit. Chaque forme que peut prendre ce regard fait partie intégrante du mouvement progressif d'approfondissement de l'esprit.

Ce dernier point me servira de conclusion. La philosophie des formes me semble mettre de l'avant un concept de relation tout à fait original. Ce n'est pas le lieu ici d'entrer dans le détail d'une théorie du concept de relation. Rappelons simplement que la philosophie, sauf quelques rares exceptions, a longtemps suivi la conception aristotélicienne du concept de relation en défendant l'antériorité logique et ontologique des *relata*, compris comme substances, sur la relation. En fait, toute la question a toujours été de savoir s'il fallait inclure dans la définition de la substance les propriétés relationnelles. Cette conception, qui n'a jamais cessé de poser problème (je l'ai brièvement indiqué dans le cas du dualisme cartésien), n'a été remise

en question que tardivement, en particulier avec les développements de la logique moderne et de la philosophie analytique.

Il est certain que le rejet du substantialisme au profit des concepts fonctionnels range Cassirer au nombre de ceux qui ont rejeté la conception aristotélicienne du concept de relation. Ce qui est intéressant c'est que Cassirer, en reprenant à son compte une logique de la relation implicite au kantisme, a donné à cette conception une portée concrète dans le champ des sciences humaines. Pour la philosophie des formes, ce qui compte et qu'il convient de comprendre, s'agissant de la culture et des processus d'objectivation, c'est la relation qui unit et définit du même coup le sujet et ses représentations. Cassirer me semble avoir vu avec une grande acuité toute la richesse de cette nouvelle position du problème de la culture.

Toutefois, cette conception possède une face sombre. En brisant l'antériorité de la substance, elle rend difficile, si ce n'est impossible, la formulation d'un critère de vérité et de valeur des formes qui soit extérieur à la relation elle-même. La raison de cette difficulté tient au fait que, d'une part, la formulation d'un tel critère consiste à adopter une position métalogue et que, d'autre part, une telle posture métalogue, par la logique inhérente à la définition cassirérienne du symbole, est englobée dans la définition même du symbole. En d'autres termes, toute posture métalogue n'arrive jamais à véritablement se poser en toute indépendance à l'égard du symbole: une position métalogue est elle-même une forme particulière de la relation au symbole. Qui plus est, elle est, dans le système des formes symboliques, la forme la plus supérieure.

Cette difficulté à «sortir» du système est particulièrement explicite dans le statut qui est accordé à la philosophie elle-même, aussi bien par Hegel que par Cassirer. Chez le premier, la philosophie correspond à l'oméga du développement de la Raison. Elle ne se tient

donc pas en retrait, dans une position métalogue mais apparaît, à terme, comme le propre et la destination de la Raison. Si la position de Cassirer est plus nuancée, il reste que Cassirer intègre la philosophie critique au processus de libération et d'arrachement qui caractérise pour lui le mouvement de la culture. Pour Cassirer, la philosophie, si elle ne consiste pas elle-même en une forme d'objectivation, ne porte pas moins en elle, dans sa finalité et son usage, le mouvement téléologique de la culture.

Aussi, s'il reste toujours possible de formuler un critère pragmatique (par exemple, «avec la science on guérit plus de gens de la tuberculose qu'avec les incantations d'un chaman»), la définition cassirérienne du symbolisme a pour effet d'enfermer la pensée dans un rapport à elle-même qui rend l'identification d'un critère métalogue impossible. Cela est d'autant plus vrai que pour Cassirer, toute sortie hors du cercle symbolique court toujours le risque de l'hypostase.

La conséquence principale en est forcément la suivante: on est amené, comme Cassirer, à substituer à un critère métalogue un critère téléologique. Si la science est supérieure, c'est parce qu'elle se distancie de ses propres créations et les comprend, justement, comme de purs symboles. Il reste que cette supériorité n'est pas acquise en regard d'un critère extérieur au mouvement de l'esprit mais est posé en fonction de ce mouvement.

En somme, la conception cassirérienne passe par les étapes suivantes. Le rejet du substantialisme ouvre la voie à une définition du symbolisme qui inclut, dans la définition même du symbole, la relation qui lie ensemble sujet, représentation et monde. Cette conception ne permet plus de déterminer un espace réflexif dans lequel la raison peut effectuer une mise à distance sans que celle-ci soit elle-même reçue comme une forme particulière de la relation au

symbole. Toute position métalogue ne peut alors qu'être rapportée au mouvement du «tout de l'esprit», mouvement dont la finalité est l'explicitation de la relation au symbole.

Si l'on peut être porté à voir une faiblesse dans cette impossibilité de sortir du cercle de la représentation, Cassirer en a fait, quant à lui, la marque de son anthropologie philosophique. L'homme est cet être de l'entre-deux qui s'arrache à l'immédiateté de la vie sensible sans jamais pouvoir sortir du monde de ses créations. La seule liberté et supériorité à laquelle il puisse accéder tient au progrès du savoir de soi.

BIBLIOGRAPHIE SÉLECTIVE

Dans la bibliographie qui suit, je n'ai retenu que les textes cités ou consultés pour la recherche et la rédaction de ce mémoire. Pour plus d'exhaustivité, on peut consulter la bibliographie publiée par Robert Nadeau dans le recueil *Ernst Cassirer. De Marbourg à New York* [voir SEIDENGART, J., éd., 1990] ainsi que celle de Eggers Mayer, *Ernst Cassirer: An Annotated Bibliography*, New York/London, Galland Publishing inc, 1988. On trouve dans cette dernière aussi bien des références à des sources directes qu'indirectes, une section consacrée aux recensions, ainsi qu'un répertoire détaillé des éditions en différentes langues de chacune des œuvres de Cassirer.

Pour la publication francophone de l'œuvre de Cassirer, on peut lire, de Fabien Capeillères, «L'Édition française de Cassirer», *Revue de métaphysique et de morale*, N° 4 (1992), p. 547-552.

Œuvres de Ernst Cassirer

Substance et fonction, trad. de P. Caussat, Paris, Minuit, 1977. Titre original: *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, 1910.

La philosophie des formes symboliques, I: «Le Langage», trad. O. de Hansen-Love, Paris, Minuit, 1972. Titre original: *Die Philosophie der symbolischen Formen*, I: *Die Sprache*, 1923.

La philosophie des formes symboliques, II: «La Pensée mythique», trad. de J. Lacoste, Paris, Minuit, 1972. Titre original: *Die Philosophie der symbolischen Formen*, II: *Das mythische Denken*, 1925.

«The Problem of Symbol and its Place in the System of Philosophy», trad. de Michael Krois, *Man and World*, XI (1978), p. 411-428. Titre original: *Das Symbolproblem und seine Stellung im System der Philosophie*, 1927.

La philosophie des formes symboliques, III: «La Phénoménologie de la connaissance», trad. C. Fronty, Paris, Minuit, 1972. Titre original: *Die Philosophie der symbolischen Formen*, III: *Phänomenologie der Erkenntnis*, 1929.

Débat sur le kantisme et la philosophie, avec Martin Heidegger, trad. de P. Aubenque, J.-M. Fataud et P. Quillet, Beauchesnes, Bibliothèque des Archives de la philosophie, Nouvelle série N° 12 (1972). Texte intégral de l'*Arbeitsgemeinschaft Cassirer-Heidegger*, 1929.

«"Spirit" and "Life" in Contemporary Philosophy», trad. en 1947 de Robert Walter Bretall et Paul Arthur Shilpp, in *The Philosophy of Ernst Cassirer* [voir SHILPP, éd., 1949], p. 855-880. Titre original: «"Geist" und "Leben" in der Philosophie der Gegenwart», 1930.

«Le Langage et la construction du monde des objets», in *Essais sur le langage*, Paris, Minuit, 1969, p. 39-68. Titre original: *Die Sprache und der Aufbau der Gegenstandswelt*, 1932.

Essai sur l'homme, trad. de N. Massa, Paris, Minuit, 1975. Titre original: *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*, 1944.

Études sur la philosophie de Ernst Cassirer

CAPEILLERES, Fabien, «Sur le Néo-kantisme de Ernst Cassirer», *Revue de métaphysique et de morale*, N° 4 (1992), p. 517-546.

ERICKSON, Stephen A., «Cassirer's Dialectic: A Critical Discussion», *Idealistic Studies*, IV (1974), p. 251-266.

GADOL, Eugene, «The Idealistic Foundations of Cultural Anthropology: Vico, Kant and Cassirer», *Journal of the History of Philosophy*, XII, 2 (1974), p. 207-225.

HAMBURG, Carl H., «Cassirer's Conception of Philosophy», in *The Philosophy of Ernst Cassirer* [voir SCHILPP, éd., 1949], p.74-119.

- HARTMAN, R. S., «Cassirer's Philosophy of Symbolic Forms» in *The Philosophy of Ernst Cassirer* [voir SCHILPP, éd., 1949], p. 289-333.
- KAUFMANN, F., «Cassirer, Neo-Kantianism, and Phenomenology», in *The Philosophy of Ernst Cassirer* [voir SCHILPP, éd., 1949], p. 799-854.
- KROIS, John Michael, *Cassirer: Symbolic Forms and History*, New Haven, Yale University Press, 1987.
- LANGER, Susanne K., «On a New Definition of "Symbol"», in *Philosophical Sketches*, The Johns Hopkins Press, 1962.
- LINDGREN, J. Ralph, «Cassirer's Theory of Concept Formation», *New Scholasticism*, XLII (1968), p. 91-102.
- LOFTS, Steve, «Une Nouvelle approche de la philosophie d'Ernst Cassirer», *Revue de métaphysique et de morale*, N° 4 (1992), p. 523-538.
- NADEAU, Robert, «Les Éléments kantien de la philosophie du langage d'Ernst Cassirer» in *Actes du Congrès d'Ottawa sur Kant dans les traditions anglo-américaines et continentales* (Ottawa, 10-14 oct. 1974), sous la dir. de P. Lagere, F. Duchesneau et B. E. Morrissey, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1976, p. 330-337.
- NADEAU, Robert, «Cassirer et le programme d'une épistémologie comparée: trois critiques», in *Ernst Cassirer, de Marbourg à New York* [voir SEIDENGART, éd., 1990], p. 201-218.
- OSMO, Pierre, «Vie et culture dans la pensée de Ernst Cassirer», in *Ernst Cassirer. De Marbourg à New York* [voir SCHILPP, éd., 1990], p. 177-190.
- PHILONENKO, Alexis, «Cassirer lecteur et interprète de Kant», in *Ernst Cassirer. De Marbourg à New York* [voir SEIDENGART, éd., 1990], p. 43-54.

- POULAIN, J., «La Grammaire philosophique des formes symboliques», in *La Philosophie et les savoirs*, sous la dir. de R. Nadeau et J.-P. Brodeur, Montréal, Bellarmin, 1975, p. 95-120.
- ROSENSTEIN, Leon, «Some Metaphysical Problems of Cassirer's Symbolic Forms», *Man and World*, VI, 3 (1973), p. 304-321.
- ROTENSTREICH, Nathan, «Schematism and Freedom», *Revue internationale de Philosophie*, XXVIII, 110 (1974), p. 464-474.
- SCHILPP, Paul Arthur, éd., *The Philosophy of Ernst Cassirer*, The Library of Living Philosophers, Illinois, Open Court Publishing Company, 1949; réimpressions en 1958 et 1973.
- SEIDENGART, Jean, éd., *Ernst Cassirer. De Marbourg à New York. L'Itinéraire philosophique: Actes du colloque de Nanterre* (12-14 octobre 1988), Paris, Les Éditions du Cerf, 1990.
- STANGUENNEC, André, «Néokantisme et hégélianisme chez Ernst Cassirer», in *Ernst Cassirer. De Marbourg à New-york* [voir SEIDENGART, éd., 1990], p. 55-67.
- STRENSKI, Ivan T, «Ernst Cassirer's "Mytical Thought" in Weimar Culture», *History of European Ideas*, V, 4 (1984), p. 363-384.
- VAN ROO, William A., «Symbol According to Cassirer and Langer, Part I: Cassirer's Philosophy of Symbolic Forms», *Gregorianum*, LIII (1972), p. 487-534.
- VERENE, D. P., «Cassirer's View of Myth and Symbol», *The Monist*, L (1964), p. 553-564.
- VERENE, D. P., «Kant, Hegel, and Cassirer: The Origins of the Philosophy of Symbolic Forms», *Journal of History of Ideas*, XXX (1969), p. 33-46.

VERENE, D. P., «Cassirer's Concept of Symbolic Form and Human Creativity», *Idealistic Studies*, VIII (1978), p.14-32.

VERENE, D. P., «Cassirer's Philosophy of Culture», *International Philosophical Quaterly*, XXII, 2 (1982), p 133-144.