

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

UNIFICATION ET SÉPARATION DES FORMES SYMBOLIQUES :  
LA CONSTITUTION INTERSUBJECTIVE DU SUJET  
PAR LE TIERS AUTONOME CHEZ ERNST CASSIRER

MÉMOIRE  
PRÉSENTÉ  
COMME EXIGENCE PARTIELLE  
DE LA MAÎTRISE EN SOCIOLOGIE

PAR  
JANICE TRINH

FÉVRIER 2020

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

Je tiens à exprimer toute ma gratitude à mon directeur de recherche, Jean-François Côté, pour ses lectures attentives, sa grande disponibilité et ses commentaires toujours justes. Je souhaite le remercier sincèrement pour les conseils bienveillants, les idées, la rigueur de son accompagnement du début à la fin, et surtout pour l'intérêt et la confiance envers mon travail. Ton excellent enseignement et tes connaissances ont été une aide précieuse et une incroyable source de motivation. Merci de m'avoir fait connaître les travaux de Cassirer, et pour toutes les autres lectures formatrices. Tu as été un professeur remarquable qui m'aura profondément marquée pendant mon parcours universitaire. Je veux aussi remercier chaleureusement Jean-François Filion pour les séminaires inspirants et les discussions enrichissantes, ainsi que mes parents pour leur générosité sans borne. À mon très cher ami, Olivier, merci pour l'appui constant et pour tous les beaux moments que nous avons passés ensemble au cours des dernières années. Ton obsession contagieuse pour les livres et tes idées audacieuses, parfois hors du commun, ont été une réelle source d'inspiration.

## TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ.....	vi
INTRODUCTION .....	1
CHAPITRE I	
LE PROBLÈME DE LA SUBJECTIVITÉ DANS LA PHILOSOPHIE DES FORMES SYMBOLIQUES.....	13
1.1 La définition de l'homme comme un être de médiations.....	14
1.2 Monde organique et monde de la culture .....	23
1.2.1 L'espace symbolique .....	31
1.2.2 Le temps symbolique.....	35
1.3 Phénoménologie de la perception et fonction d'expression.....	42
1.3.1 La prégnance symbolique .....	45
1.3.2 <i>Urphänomen</i> de l'expression et analyse reconstructive .....	52
1.3.3 Le monde mythique comme pur phénomène d'expression .....	56
1.3.4 Perception de l'expression et perception des choses .....	60
1.3.5 Sciences de la nature et sciences de la culture .....	64
1.3.6 La signification des purs vécus expressifs pour la théorie de la connaissance.....	74
1.4 Le moi, un produit de la formation culturelle .....	78
1.5 La théorie des phénomènes originaires.....	85

CHAPITRE II	
LANGAGE ET OBJECTIVATION : L' <i>ANIMAL SYMBOLICUM</i> , UN ÊTRE DE PAROLE .....	93
2.1 Le rôle du langage dans la constitution du monde des objets .....	94
2.1.1 Symbolisation des relations spatiales et objectivation du moi.....	104
2.1.2 Troubles de la conscience symbolique et attitude catégorielle .....	112
2.1.3 Le langage, une médiation dialectique entre le moi et le monde .....	123
2.1.4 L'intuition objective, un moment de la représentation du moi .....	127
2.1.5 L'image de l'objet de possession .....	131
2.2 Le rôle du langage dans la formation du sujet.....	135
2.2.1 Dialogue et subjectivation.....	142
CHAPITRE III	
TRADITION CULTURELLE ET CRÉATION INDIVIDUELLE :	
LE SENS ÉMANCIPATEUR DE LA CULTURE .....	149
3.1 Transformation et conservation des formes symboliques.....	150
3.1.1 Universalité et autorité de la culture.....	156
3.2 L'objet d'expression : une médiation entre le « Je » et le « Tu ».....	168
3.3 Le concept de la personne : dépassement des formes mythiques et découverte de l'individualité de l'homme .....	176
3.3.1 L'image de Dieu.....	180
3.3.2 L'outil primitif.....	184
3.3.3 Les représentations de l'art comme moments du développement du sentiment abstrait de la personne.....	186
CONCLUSION .....	195

BIBLIOGRAPHIE..... 202

## RÉSUMÉ

Ce mémoire propose une interprétation des processus de formation de la subjectivité qu'on trouve dans l'œuvre d'Ernst Cassirer et cherche à éclairer la fonction constitutive des médiations symboliques pour le développement de la personne humaine. Pour ce faire, nous montrons à partir des idées hégéliennes d'aliénation et de reconnaissance intersubjective que les processus d'identification et de séparation inhérents aux formes objectivées de la culture sont des moments constitutifs de la subjectivité chez Cassirer. À travers notre lecture de *La philosophie des formes symboliques*, nous explicitons la fonction de tiers symbolique qu'occupe le système de la culture dans la formation du sujet humain, et présentons les médiations socio-symboliques comme les seules fenêtres qui nous ouvrent au monde de l'autre et au monde du moi. Plus précisément, le présent travail cherche à mettre en valeur le pouvoir réflexif des formes symboliques, en montrant que c'est en s'identifiant à des œuvres culturelles et historiques qui transcendent l'individualité que le sujet se reconnaît comme tel et se constitue comme une personne à part entière, c'est-à-dire d'après une logique spéculaire. En ce sens, nous souhaitons montrer que le système des formes symboliques précède logiquement le développement de la subjectivité individuelle et en est une condition de possibilité. Notre conception de la culture humaine comme un tiers autonome inscrit d'emblée les processus de subjectivation dans une dynamique intersubjective, que nous mettons en lumière avec notre interprétation de la forme d'expression comme un troisième terme entre le moi et le toi, qui lie nécessairement le sujet au monde de l'autre.

Mots-clés : médiations symboliques, intersubjectivité, formes, tiers autonome, subjectivation, altérité, culture.

## INTRODUCTION

L'œuvre du philosophe allemand Ernst Cassirer (1874-1945) est avant tout connue pour l'impressionnante variété des champs d'étude qu'elle recouvre, et pour la richesse de ses contributions aussi bien dans le domaine de l'histoire et de l'épistémologie des sciences de la nature, en particulier les sciences mathématiques et physiques, que dans celui des sciences de la culture, surtout pour l'étude de l'esthétique, du langage et de la pensée mythique et religieuse. Or *La philosophie des formes symboliques* de Cassirer est beaucoup plus qu'une théorie de la culture ou une théorie de la connaissance, puisqu'elle contient tous les éléments pour développer un véritable traité de l'homme ; c'est la thèse que Ben Hassine met de l'avant dans *Question de l'homme et théorie de la culture chez Ernst Cassirer*<sup>1</sup>. Dans ce mémoire, nous nous intéresserons à la conception de l'être humain qu'on trouve dans l'œuvre de Cassirer, mais plus particulièrement au *sujet* de la philosophie des formes symboliques et au procès de subjectivation qui se déploie dans un rapport dialectique entre l'homme et la culture. Plus précisément, la thèse directrice de notre travail concerne la constitution intersubjective du sujet des formes symboliques. Nous voulons montrer que le moi se forme progressivement dans sa relation productrice au toi, en se saisissant dans le reflet objectif que lui renvoient les œuvres culturelles qu'ils créent mutuellement, et qui l'engagent d'entrée de jeu dans un rapport à autrui. Mais pas au sens d'un interactionnisme, car le monde symbolique est un tiers transcendant qui précède et conditionne l'expérience subjective – et donc intersubjective. Nous voulons mettre en valeur le rôle primordial et perpétuel du symbolique pour la constitution du sujet comme une personne libre et autonome, et

---

<sup>1</sup> Khadija Ksouri BEN HASSINE, *Question de l'homme et théorie de la culture chez Ernst Cassirer*, Paris, L'Harmattan, 2007, p. 5.

par là même faire ressortir la nécessité pour l'homme de participer continuellement au renouvellement de la culture pour préserver la liberté et les différents secteurs constitutifs de la vie humaine. Il est difficile de trouver dans l'œuvre de Cassirer une partie qui traite exclusivement de la constitution du sujet ou du problème de l'intersubjectivité – qui est pourtant implicitement central et partout présent dans la philosophie des formes symboliques, parce que la culture humaine prise dans son ensemble est un monde intersubjectif qui médiatise la relation entre le moi et le toi. Nous devons alors rechercher et réunir les divers éléments de compréhension éparpillés dans l'ensemble de son œuvre, mais en particulier dans les trois tomes de son grand opus *La philosophie des formes symboliques* et dans son ouvrage plus tardif la *Logique des sciences de la culture*.

Pour Cassirer, la culture humaine comme structure de médiations est le moyen terme par lequel le sujet saisit et connaît tout objet, qu'il s'agisse d'une chose physique, d'une autre personne ou de lui-même. Il doit s'appropriier les figures et les représentations de sa culture, en particulier la langue comme un horizon de sens historiquement constitué, et prendre part activement à la vie sociale et symbolique pour parvenir à comprendre les autres personnes et les choses, mais aussi pour acquérir une meilleure connaissance de soi. C'est pourquoi dans notre titre *Unification et séparation des formes symboliques*, la conjonction « et » doit être prise au sens d'une explicitation, car c'est en s'identifiant au miroir de la culture que l'être humain parvient à se différencier et à se constituer comme une personne à part entière. Seules l'appropriation de l'héritage symbolique et l'élévation à l'*universalité* de la culture permettent l'*individualisation* du sujet et sa constitution comme un être singulier et autonome. Il convient néanmoins de souligner que le « miroir » de la culture ne reproduit pas le pur reflet d'une réalité déjà constituée, mais possède une dimension transformatrice dans le sens où le sujet se découvre et se rapporte à lui-même à la lumière des formes symboliques et de leurs significations spécifiques, qui

lui donnent une nouvelle image de lui-même et influencent continuellement sa manière d'être et de se comprendre. Or, nous allons voir que cette explicitation de la conjonction « et » est valable dans les deux sens, car la séparation qu'engendrent les médiations symboliques implique réciproquement une unification. La production d'une forme culturelle crée une distance entre le sujet et l'objet, mais ce recul de la conscience devant la chose est en même temps une *distance qui rapproche*, parce que l'objet devient intelligible et donc accessible par le biais de la médiation symbolique. De plus, nous voulons montrer que le moi et le toi ne sont pas des entités achevées et autonomes, « séparées substantiellement » et données comme telles dès le départ, c'est-à-dire antérieurement au monde de la culture, mais existent dans la seule mesure où ils participent mutuellement à ce dernier, où ils « préservent leur unité » à travers l'activité langagière, intellectuelle ou religieuse qui s'y déploie. Selon nous, on ne peut pas appréhender la subjectivité individuelle en dehors d'une semblable activité réalisée réciproquement, qui est constamment médiatisée par les formes d'expression et leurs règles spécifiques, c'est-à-dire par un ordre normatif. Nous pouvons dire, en ce sens, que le présent travail cherche à mettre en valeur « la dimension théorético-normative et théorético-subjective de la philosophie des formes symboliques », comme le fait également Guido Kreis dans l'article « Le problème de l'historicité dans une philosophie des formes symboliques »<sup>2</sup>, auquel nous renvoyons dans l'élaboration de quelques hypothèses de lecture. Dans cet article, l'auteur explique comment Cassirer relève le défi de l'historicisme, en montrant que la logique des formes symboliques (leur aspect universel, transcendantal) est une condition de possibilité de l'individualité factice. Nous reprendrons quant à nous cette idée pour mettre en lumière la théorie du sujet que Cassirer développe implicitement dans son œuvre, au sens où le monde symbolique, entendu comme un « troisième monde » qui s'interpose perpétuellement entre le monde du moi et le monde du toi, soumet l'agir individuel à une foule de règles et de normes nécessaires à toute expression et

---

<sup>2</sup> Guido KREIS, « Le problème de l'historicité dans une philosophie des formes symboliques », trad. C. Maigné, *Revue germanique internationale*, Paris, CNRS Éditions, 2012, p. 51.

constitution du soi. En effet, pour pouvoir produire ou reproduire les formes expressives, le sujet créateur, qui ne part jamais de rien, doit reconnaître leurs règles d'ordre (grammaticales, logiques, techniques, etc.) et s'y soumettre dans une certaine mesure pour que son activité formatrice puisse se déployer et atteindre l'objectivité. Nous montrerons avec Kreis que la reconnaissance intersubjective des sujets se construit justement sur la reconnaissance et le respect mutuels de ces règles d'ordre : dans l'échange verbal par exemple, les interlocuteurs se reconnaissent réciproquement dans l'acte même de reconnaître mutuellement la structure de la langue et la validité de ses lois. En ce sens, nous croyons que le monde des formes symboliques est le point de départ de la philosophie de Cassirer, et non le sujet pensant et parlant, qui présuppose toujours déjà la reconnaissance et la compréhension d'autrui. En d'autres termes, nous voulons mettre en valeur la primauté de la logique des formes symboliques en tant que condition de constitution des sujets individuels, qui n'existent pas en dehors de leur appartenance mutuelle au monde commun de la culture.

Dans le contexte de la philosophie des formes symboliques, selon nous, l'intersubjectivité ne peut pas se penser comme une interaction entre deux personnes auto-fondées et naturellement libres, parce qu'elle implique nécessairement la verticalité d'un horizon supérieur, celui de l'architectonique des formes symboliques comme véritable *a priori* de la subjectivité humaine. En effet, chez Cassirer, l'« inter » est logiquement premier par rapport aux subjectivités individuelles et les surplombe comme un tiers autonome, qui s'objective dans la multiplicité des formes sociales et institutionnelles. Ce sera notre hypothèse de lecture. De plus, nous nous appuyerons sur un corpus d'auteurs pour interpréter les processus d'identification et de différenciation qui déterminent la constitution du sujet de la philosophie des formes symboliques. Nous essayerons notamment de faire ressortir les fondements hégéliens de la conception cassirérienne de la structure de la subjectivité humaine, qui

se développe dans un rapport aliénant avec les formes instituées de la culture. Nous insisterons aussi, comme nous venons tout juste de l'annoncer, sur la priorité que Cassirer accorde à l'esprit objectif sur l'esprit subjectif. De plus, nous aurons recours au concept de stade du miroir élaboré par le psychanalyste Jacques Lacan, qui est lui-même influencé par la conception hégélienne de la structure dialectique de la subjectivité, pour montrer que la reconnaissance de soi dans une image (*imago*) aliénante s'effectue à toutes les phases du développement ontogénétique et phylogénétique de l'humain. En effet, l'acte par lequel le moi s'identifie d'abord à l'*imago* de l'autre (ou des formes culturelles), avant de se rapporter à lui-même, ne se limite pas à la petite enfance, mais se décline sur plusieurs plans dans la philosophie des formes symboliques. Nous allons montrer comment ce processus d'identification et de séparation s'y déploie à partir des thèmes suivants : la priorité que Cassirer accorde à la perception de l'expression (chapitre 1), l'image de l'objet que le moi s'approprié comme étant sa propriété (chapitre 2), l'image de Dieu, l'outil primitif et les arts plastiques et poétiques (chapitre 3). Nous verrons qu'un double mouvement d'extériorisation et d'intériorisation se répète à tous les stades du développement de l'esprit, car celui-ci doit s'extérioriser dans les multiples formes de la culture pour parvenir à son « intériorité authentique et parfaite », puisque pour Cassirer, l'esprit n'est pas une substance figée ou préalablement donnée, « mais une réalité qui se constitue progressivement et qui, à chaque étape, se solidifie dans une forme culturelle : langage, mythe, art, science. »<sup>3</sup> Nous allons voir que l'homme doit créer des médiations symboliques pour peu à peu acquérir le sentiment abstrait du moi, parce qu'elles participent aux processus de différenciation des sphères du réel, et de manière plus précise, à la division mutuelle du monde subjectif du moi et du monde objectif du non-moi. C'est en se projetant dans l'image des productions symboliques (la représentation d'un dieu, une œuvre littéraire, les paroles d'un interlocuteur, etc.) que le moi développe une conscience de lui-même – nous verrons que certaines

---

<sup>3</sup> Khadija Ksouri BEN HASSINE, *Question de l'homme et théorie de la culture chez Ernst Cassirer*, op. cit., p. 235.

œuvres de la culture ont été déterminantes pour la découverte de l'individualité et de la « personnalité » de l'être humain. Nous ferons également intervenir quelques concepts clés de l'herméneutique philosophique de Hans Georg Gadamer, en particulier les concepts de fusion des horizons et de travail de l'histoire, pour mettre en valeur l'appartenance du sujet des formes symboliques à des traditions, qui l'« ouvrent » aux choses et orientent sa compréhension du monde et de soi-même. La contribution de Gadamer, qui ne va pas de soi parce qu'il critique expressément la logique formaliste de Cassirer<sup>4</sup>, sera utile pour notre propos, car elle nous permettra de mettre en lumière la nécessité des traditions culturelles pour la maîtrise et la création des formes d'expression, qui sont toujours produites et réinterprétées à l'intérieur d'un horizon historique et culturel, comme univers de sens.

Le présent travail se divisera en trois chapitres. Au premier chapitre, nous présenterons les grandes lignes de la philosophie des formes symboliques et tenterons de montrer que chez Cassirer, la subjectivité individuelle se constitue dans une relation dialectique qui la situe toujours dans un rapport à l'altérité (la culture et les autres). Nous allons d'abord présenter sa définition de l'homme comme un *animal*

---

<sup>4</sup> Dans sa compréhension du caractère langagier de l'expérience humaine du monde, Gadamer ne met pas l'accent sur le sujet qui « mettrait en forme » la réalité par le biais des catégories du langage. Il critique l'idée moderne selon laquelle seule la subjectivité donatrice de sens confère une signification au monde et le rend intelligible à partir du langage, saisi comme un instrument de la pensée par lequel le sujet s'approprie le réel qui se trouve en face de lui. Pour Gadamer, le monde n'est pas réductible aux conceptions que l'esprit humain se fait de lui, aux différentes « visions du monde » comme constructions de l'esprit. S'il est vrai qu'on trouve chez Cassirer l'idée selon laquelle l'animal humain se construit son propre univers symbolique à travers les différentes formes de la culture qui viennent structurer l'expérience humaine du monde, ces structures ne sont pas pour autant remises en question et s'avèrent au contraire indispensables à l'instauration d'un rapport plus libre au monde, comme on va le voir. Adam Westra formule une conclusion éclairante à ce propos : « Cassirer nous propose un projet humaniste qui, tout en partant du principe, déterminant pour l'élaboration ultérieure de la philosophie au vingtième siècle, du caractère "construit" de la culture, du savoir et du sens, ne conduit toutefois pas au démembrement et à la désorientation auxquels aboutissent, tournant en rond, bien des courants post-structuralistes. » (Adam WESTRA, « L'être humain comme l'"animal symbolique" chez Ernst Cassirer », *De La Nature humaine / On Human Nature*, Actes du colloque de l'Association des étudiant(e)s en philosophie de l'Université de Montréal (ADÉPUM), *Ithaque*, Université de Montréal, 2011, p. 7.)

*symbolicum* qui est primordiale pour comprendre la structuration de la subjectivité humaine, qui se développe continuellement par la médiation de *symboles* – elle ne peut se constituer elle-même qu'en produisant des formes culturelles qui expriment un contenu spirituel déterminé et s'inscrivent dans une totalité signifiante. Nous montrerons que l'animal symbolique vit dans une « nouvelle dimension de la réalité » comparé aux autres êtres organiques, dans la mesure où l'expérience que l'homme fait du monde est sans cesse médiatisée par les multiples productions de la culture. Notre présentation des formes intuitives du temps et de l'espace nous permettra de montrer que des processus idéationnels complexes déterminent l'appréhension proprement humaine des relations spatiales et temporelles. De plus, nous allons voir que l'expérience intersubjective s'enracine dans la couche primitive de la perception sensible, car la perception de l'expression humaine (c'est-à-dire d'un autre sujet) semble plus précoce que la perception des choses. Nous montrerons que la spontanéité créatrice de l'esprit humain se déploie dès les stades les plus élémentaires de la perception, car l'ex-pression est la première forme de symbole qu'il *produit* ; elle n'est pas seulement une im-pression qu'il « reçoit » passivement de l'extérieur, par la seule voie des sens<sup>5</sup>. Le concept cassirérien de prégnance symbolique nous permettra justement de faire ressortir le « sens » non-intuitif, c'est-à-dire proprement spirituel, de la perception sensible. De plus, la distinction entre les deux orientations fondamentales de la perception, l'une vers les choses et l'autre vers l'expression, se trouve au fondement de la différence spécifique entre les sciences de la nature et les sciences de la culture, que nous aborderons aussi dans ce premier chapitre. Celui-ci se terminera avec une brève présentation de la théorie des phénomènes originaires, qui nous permettra de mettre de l'avant la primauté de la relation à autrui et de montrer que l'action individuelle s'achève nécessairement dans une œuvre culturelle, c'est-à-dire dans quelque chose d'objectif et d'universel.

---

<sup>5</sup> Ernst CASSIRER, *La philosophie des formes symboliques, tome 3 : La phénoménologie de la connaissance*, trad. O. Hansen-Love, J. Lacoste, Paris, Éditions de Minuit, 1972 (1929), p. 62.

Au second chapitre, nous nous intéresserons à la forme symbolique du langage et montrerons qu'elle détermine autant la constitution du monde des objets que celle du monde du sujet. L'examen du langage nous permettra de mettre en lumière l'attitude spécifique (« non directe ») de l'animal symbolique devant la réalité, qu'il comprend toujours par l'intermédiaire de figures culturelles, et avant tout langagières. En effet, la désignation linguistique crée une distance devant l'objet et nous verrons que seul ce recul rend la réalité saisissable pour l'esprit. Aussi, nous allons présenter la connexion interne entre le langage et l'intuition sensible, afin de mettre en valeur le rôle des signes linguistiques pour l'appréhension et la connaissance des objets du « monde extérieur », et pour la découverte du moi personnel de l'homme, comme un être distinct et singulier – en particulier les premiers mots qui servent à désigner les relations spatiales, lesquels participent à la constitution des domaines subjectifs et objectifs. Nous nous attarderons également à l'étude sur la neuropathologie que mène Cassirer, afin de faire ressortir l'« attitude symbolique » de l'être humain devant le monde phénoménal, par contraste avec les processus d'interprétation du réel qui caractérisent l'attitude du sujet « malade ». Ce détour nous permettra également de mettre en lumière la relation indissoluble entre le langage et la construction du monde des objets, que nous venons de nommer, dans la mesure où les troubles du langage (comme manifestation d'une dégradation de la fonction représentative) sont souvent associés à des troubles de la perception, surtout de la reconnaissance perceptive d'objets, mais sans explication physiologique. De plus, nous allons prendre l'exemple des mots qui signifient l'idée de la possession et de la propriété pour montrer une fois de plus que l'activité du langage est indispensable pour le développement du sentiment primitif du moi propre, car l'acte par lequel le moi se reconnaît dans le reflet objectif de la chose qu'il désigne comme étant la sienne participe au processus de différenciation des sphères objectives et subjectives. Ce second chapitre insistera également sur la maîtrise que l'animal humain acquiert sur lui-même grâce au langage, qui le libère de l'assujettissement inconditionnel à l'émotion et au désir

immédiat, dans la mesure où les figures langagières (et artistiques) leur procurent une nouvelle forme, médiatisée. Nous mettrons aussi de l'avant le rôle du langage dans la formation culturelle de l'homme, qui s'élève à l'universel dans l'acte même de parler, au sens où les mots du discours ordinaire surpassent la sphère de l'individualité et visent une compréhension « universelle », en tant que produits culturels. Nous nous attarderons également à la fonction formatrice de la structure question-réponse, qui nous permettra de montrer que l'animal humain est avant tout un être de relation, parce qu'il est continuellement en relation avec les autres, le monde symbolique et lui-même. Nous verrons aussi que le besoin d'assistance intellectuelle qui s'exprime dans la question qui attend une réponse ne se limite pas à l'enfance mais structure la vie entière de l'homme, dont la formation culturelle n'est jamais complètement achevée, puisqu'il a continuellement besoin de l'autre réel ou symbolique pour se constituer comme une personne à part entière – son activité productrice « appelle » d'entrée de jeu la compréhension et la reconnaissance d'autrui. Ce besoin d'assistance intellectuelle fera ressortir le caractère social et intersubjectif du processus d'acquisition du langage – et de la formation du moi, plus généralement. La question de notre rapport constitutif au monde du langage nous fera voir que le sujet est continuellement influencé par les formes culturelles de sa société, sans qu'il s'en rende toujours compte, dans le sens où le développement individuel et social d'une personne ne se fait pas indépendamment du travail accompli par toute une collectivité humaine qui la précède et qui lui est livré par l'histoire. Nous allons voir qu'aux yeux de Cassirer, la langue est le lien le plus fort qui unit tous les membres d'une communauté linguistique-culturelle. Elle est plus qu'un simple moyen de communication, puisqu'elle oriente en quelque sorte notre vision et notre compréhension des choses en général, en transmettant un « monde de sens ». La liaison indissoluble entre la langue et la société qui l'a produite au cours de son histoire nous permettra d'insister sur la nécessité de préserver la langue et par le fait même le monde de formes qu'elle transmet, comme source de vie infinie pour tous les membres d'une communauté linguistique. Ceci nous conduira à introduire certains

éléments de la philosophie gadamérienne qui viseront à mettre de l'avant l'appartenance du sujet à des traditions, lequel interprète et connaît toujours à partir d'une culture et d'une histoire déterminées, qui sont les conditions mêmes de sa compréhension des choses. Nous concluons ce second chapitre en montrant que la dimension normative du langage est un moment nécessaire de la constitution du sujet humain, parce qu'il découvre dans l'apprentissage de la langue le caractère « aliénant » et normatif du lien social, qui est en fait une contrainte libératrice, dans la mesure où il se dégage de l'état de nature et s'élève à l'universalité de la culture quand il observe les règles du langage.

Dans notre troisième et dernier chapitre, nous allons tout d'abord discuter de la polarité fondamentale entre les forces conservatrices et les forces transformatrices sur laquelle se construit chaque domaine de la culture. Cela nous permettra de mettre en lumière le caractère non figé des œuvres culturelles, notamment les langues particulières, comme énergies vivantes qui nécessitent la préservation d'une structure déterminée tout en demeurant ouvertes aux changements qui peuvent transformer cette structure, qui la font évoluer à travers le temps. Nous présenterons aussi la solution de Cassirer au problème de la dimension tragique du processus culturel identifié par Georg Simmel, en montrant que le sujet créateur a beau se séparer de son œuvre dès qu'il l'engendre, parce qu'elle se solidifie dans un objet qui est extérieur à lui-même, cette séparation est loin de se réduire à une pure aliénation. En fait, toute œuvre « individuelle » vise la possibilité d'une compréhension universelle et devient par là une source potentielle d'énergie pour d'autres sujets qui peuvent se la réapproprier infiniment et se constituer comme personnes autonomes par le biais de cette reprise créatrice. Nous insisterons ainsi sur la dimension universelle de l'œuvre culturelle qui ne se réduit pas à la vie de celui qui l'a produite, car elle appelle toujours la compréhension d'autres personnes qui peuvent s'y retrouver et redécouvrir leur vie à la lumière de l'œuvre d'un autre. Ce rapport dialectique entre

l'homme et le monde de formes transmis par la culture permettra de montrer que Cassirer ne tombe pas dans un pur déterminisme social, puisque le sujet a la capacité de se réapproprier les formes symboliques disponibles (les faire siennes) et d'agir dans le monde social, qu'il a le pouvoir de modeler et de transformer et qui le façonne en retour. Selon nous, les formes symboliques comme monuments de la culture acquièrent néanmoins une certaine autorité qui détermine et rend possibles les activités de création et de symbolisation, c'est-à-dire d'attribution d'une signification aux choses, car comme on l'a mentionné avec Gadamer, le sujet comprend et interprète continuellement à partir d'un horizon culturel historiquement constitué. Nous verrons ainsi que d'autres modes de connaissance préservent leur légitimité à côté des formes de savoir proprement rationnelles et logiques de la science théorique, puisque les médiations symboliques les plus diverses sont nécessaires à notre compréhension des choses, et rendent possible l'activité formatrice du sujet créateur qui ne part jamais uniquement de lui-même quand il produit une œuvre quelconque. Ensuite, nous aborderons plus directement le problème de l'intersubjectivité et montrerons que la relation entre le toi et le moi ne peut pas se penser en dehors du monde symbolique, dans la mesure où l'objet d'expression est le troisième terme nécessaire à toute relation intersubjective. Nous verrons que le moi ne peut pas exister par lui-même, en dehors de sa relation constitutive au toi, car son activité productrice est continuellement dirigée vers les autres et exige une « réception » active pour atteindre son plein développement. Nous montrerons également que la reconnaissance mutuelle des sujets, prise comme une condition logique de la subjectivité humaine, se déploie forcément par l'intermédiaire des formes expressives et leurs règles d'ordre. Dans la dernière section de ce chapitre, nous allons voir que le sentiment abstrait de la personne n'est pas donné dès le départ, mais nécessite l'intervention des médiations symboliques pour émerger peu à peu, en particulier celles des religions monothéistes et de l'art, mais aussi certaines formes mythiques comme le culte et le sacrifice. Ces derniers dépassent déjà le sentiment de la toute-puissance du moi, parce qu'ils introduisent l'idée selon laquelle certains gestes

doivent être posés pour atteindre un but déterminé et brisent par le fait même l'hégémonie du désir immédiat. Nous allons voir que certaines figures du monde de l'art et du monde religieux participent fortement au procès d'individualisation de l'homme, car celui-ci se saisit et se constitue lui-même dans sa relation au divin, c'est-à-dire en s'identifiant et en se projetant dans l'image qu'il a de ses dieux, qui ont tendance à prendre une forme de plus en plus universelle et « personnalisante », comme nous le verrons. Aussi, les nouvelles formes de l'art et des religions monothéistes ont introduit l'idée de responsabilité individuelle qui était absente de l'appréhension mythique de la réalité. Cela a été un moment crucial pour la découverte du sujet éthique et de l'individualité de l'homme, comme on va le voir avec le passage du tabou primitif à l'idée de responsabilité individuelle et d'exigences morales et religieuses. Bref, nous allons tenter de montrer que les œuvres culturelles les plus diverses jouent un rôle déterminant dans le procès par lequel l'être humain découvre peu à peu qui il est, car elles seules viennent éclairer l'énigme qu'il est pour lui-même.

## CHAPITRE I

### LE PROBLÈME DE LA SUBJECTIVITÉ DANS LA PHILOSOPHIE DES FORMES SYMBOLIQUES

Dans ce premier chapitre, nous chercherons à présenter la conception générale de la subjectivité humaine qu'on trouve implicitement dans la philosophie de Cassirer, en nous intéressant dans un premier temps à sa définition de l'être humain comme un *animal symbolicum*. Nous verrons que les médiations symboliques sont nécessaires à sa compréhension de la réalité et pénètrent la totalité de l'expérience que l'homme fait du monde. Nous montrerons ensuite que la phénoménologie de la connaissance de Cassirer, dont il traite dans le troisième tome de *La philosophie des formes symboliques*, doit être précédée d'une phénoménologie de la perception, car celle-ci est le véritable point de départ du procès de la connaissance. Cela nous permettra de mettre en valeur le caractère immédiatement relationnel de la perception sensible, en particulier avec le concept de prégnance symbolique que nous expliquerons plus loin dans ce chapitre. Aussi, nous accorderons une attention particulière au phénomène de l'expression qui est le mode de compréhension le plus originaire, aussi bien dans la phylogénèse que dans l'ontogénèse de l'humain. De plus, le monde perceptif contient le germe de l'expérience intersubjective, comme nous le verrons avec la distinction primordiale que Cassirer effectue entre la perception de l'expression et la perception des choses. Ces considérations nous permettront de montrer que la subjectivité humaine se développe dans sa relation formatrice à autrui dès les stades les plus

élémentaires de l'expérience perceptive, c'est-à-dire même avant les premières formes de socialisation. Ce premier chapitre se conclura avec une discussion sur la formation culturelle du sujet qui montrera que le moi ne se constitue pas par lui-même, qu'il doit dès le départ se rapporter à l'altérité d'un toi pour être en mesure de s'éprouver comme un être singulier et subsistant. La théorie des phénomènes originaires que nous esquisserons mettra en lumière l'exigence qui s'impose à chacun de créer des médiations symboliques, c'est-à-dire d'extérioriser sa vie subjective et de la limiter par le fait même. Nous montrerons aussi, dans cette dernière section du chapitre 1, la réciprocité primordiale du moi et du toi et le rattachement indissoluble du sujet au monde culturel en tant que tiers symbolique, dans lequel s'achève nécessairement son activité formatrice.

### 1.1 La définition de l'homme comme un être de médiations

Face aux différentes approches et méthodes de l'anthropologie philosophique qui cherchent à saisir et à définir le propre de l'humain, la philosophie des formes symboliques propose une nouvelle voie pour répondre à la question « Qu'est-ce l'homme ? » Il convient tout d'abord de souligner que Cassirer rejette les définitions substantielles de l'essence humaine, auxquelles il substitue une définition proprement fonctionnelle, car selon lui, l'homme « ne peut être défini par aucun principe inhérent qui constituerait son essence métaphysique, ni par quelque faculté innée ou instinct susceptibles d'être vérifiés par l'observation empirique. »<sup>6</sup> En fait, l'essence de l'être humain, que Cassirer appelle l'*animal symbolicum*, réside moins dans une semblable faculté innée que dans son *œuvre*, c'est-à-dire dans le produit de son activité

---

<sup>6</sup> Ernst CASSIRER, *Essai sur l'homme*, trad. N. Massa, Paris, Éditions de Minuit, 1975 (1944), p. 103.

formatrice, comme les productions du langage, de l'art, du mythe et de la science<sup>7</sup>. Ces œuvres sont les conditions de constitution et les différents secteurs du monde humain : l'animal symbolique ne peut pas se penser ou se construire en dehors du système de la culture, qui est un médiateur indispensable à l'appréhension et à la connaissance des choses, des autres et de soi-même. Le monde des formes symboliques doit continuellement s'interposer entre la conscience humaine et la réalité pour que cette dernière soit saisissable pour l'esprit. Car l'être humain n'expérimente jamais « directement » la réalité et ne peut ni la voir ni la connaître de façon immédiate. Les médiations symboliques sont les sources de lumière qui permettent à l'homme de « voir » les choses et de les interpréter, de les comprendre par le biais d'un monde de sens. Cassirer rejette néanmoins la critique du langage du positivisme moderne, selon laquelle il faut lever le « voile du langage » et des médiations symboliques en général pour pénétrer « l'authentique réalité inaltérée » et atteindre la pureté originelle de la vie humaine et des choses. Comme on va le voir plus loin, les médiations symboliques sont au contraire les « fenêtres » mêmes de notre connaissance de la réalité, indispensables à la constitution du monde des objets. Il est vrai que les mots du langage, les purs concepts de la science, les images du mythe et les figures de l'art créent une véritable « barrière » entre la conscience humaine et la réalité, mais détruire ces « obstacles » reviendrait à couper notre accès au réel et à détruire les énergies spirituelles qui les ont produits. Car l'esprit, toute sa vie et son essence, se dévoilent dans le mouvement de ses extériorisations infinies (c'est pourquoi il n'est pas une substance figée), c'est-à-dire dans les œuvres culturelles qui séparent le moi et le monde en même temps qu'elles les rapprochent.

---

<sup>7</sup> Avec la notion d'*animal symbolicum*, Cassirer rectifie et élargit la définition classique de l'homme comme animal rationnel, qui n'englobe pas la totalité des formes expressives et des activités humaines saisies dans toute leur richesse et leur diversité, ainsi que la définition aristotélicienne de l'animal social, car la sociabilité comme telle ne se limite pas au monde humain (nous y reviendrons).

Si l'*animal symbolicum* ne peut être connu que par le biais de ses œuvres, et donc de sa culture, une philosophie de l'homme doit étudier les formes du monde social et institutionnel au lieu de s'intéresser à l'expérience personnelle de tel ou tel sujet créateur, dans la mesure où les productions humaines doivent se fixer dans le milieu universel de la culture pour acquérir leur pleine réalité, c'est-à-dire s'affirmer comme quelque chose d'objectif et de « partagé » – qui n'est plus seulement le pur produit de l'imagination ou de la subjectivité individuelles. Selon Cassirer, une théorie de l'homme doit tenter de découvrir la structure fondamentale de l'ensemble des activités et des formes d'organisation de la vie sociale (le droit, l'État, la religion, etc.) et de la vie « subjective » (en particulier le langage et l'art). La tâche de la philosophie est de chercher la « fonction fondamentale » qui se manifeste dans les œuvres de l'esprit et de révéler le lien fonctionnel (et non substantiel) qui les rattache ensemble. Pour ce faire, elle doit tenter de « saisir les principes structuraux généraux sous-jacents à ces œuvres », c'est-à-dire les lois qui régissent le développement du mythe en tant que tel, de l'art en tant que tel, du langage en tant que tel et ainsi de suite, par-delà leur déploiement historique dans des objets spatio-temporels concrets. Il faut donc effectuer une analyse globale de la culture prise dans son ensemble, qui tient compte de la totalité des formes symboliques, scientifiques et non-scientifiques. Cassirer met en valeur l'unité de la fonction générale qui les relie par-delà leurs divergences et leurs conflits, qu'il désigne comme une « unité fonctionnelle » et dialectique, fondée sur une « coexistence des contraires » – parce qu'elle n'implique pas l'homogénéité des éléments qui la constituent, mais admet et exige leur diversité, voire leur désaccord. C'est autour du concept clé de *symbolique* que Cassirer unifie la multiplicité des formes de la culture, qui manifestent à ses yeux une « harmonie dans la contrariété » comme dit Héraclite (« comme pour l'arc et la lyre »). La philosophie des formes symbolique s'éloigne expressément des approches purement ontologique ou métaphysique, car elle cherche moins à prouver l'unité substantielle de l'être humain ou de ses œuvres qu'à faire ressortir « l'unité de l'action » en tant qu'elle est fonctionnelle, c'est-à-dire l'unité du « procès créateur » et non celle de ses divers

produits. Si les forces créatrices qui sont à l'œuvre dans le processus culturel divergent fortement du point de vue de leurs orientations et des principes qui les gouvernent, elles convergent néanmoins dans leur tâche fondamentale et « travaillent toutes en vue d'une même fin » : chaque œuvre culturelle dévoile une manière particulière par laquelle l'esprit donne une signification aux choses, organise et « met en forme » la réalité. Elle représente ainsi un moment du grand procès d'objectivation du monde, car pour Cassirer, l'objectivité est avant tout *signification*. Le langage, le mythe et la science<sup>8</sup> en tant que fonctions essentielles de la connaissance, sont autant de moyens par lesquels la conscience élabore une représentation objective des choses et de la vie humaine. Chacune de ces formes organise l'Être d'une manière particulière, à partir de moyens et de lois structurelles qui leur sont propres, et participe par là même à la construction du monde des objets et à celle du monde spirituel du moi.

Donc, on ne peut pas prendre les productions symboliques comme des œuvres isolées et les analyser individuellement. L'approche phénoménologique de Cassirer, qui part justement de l'idée selon laquelle l'esprit humain se déploie et s'objective progressivement dans l'ensemble de ses créations, se donne pour tâche de saisir les différentes formes de ce processus vivant d'objectivation, saisies comme divers moments de la vie de l'esprit. C'est pourquoi la notion de « phénoménologie » doit être entendue au sens hégélien du terme, et non au sens où l'emploie Husserl, comme le précise Muriel van Vliet en nous renvoyant à la préface du troisième tome de *La*

---

<sup>8</sup> Chaque domaine de la culture (éthique, droit, technique, etc.) « est potentiellement une forme symbolique » pour Cassirer, comme le note Donald Phillip Verene (Donald Phillip VERENE, « Kant, Hegel, and Cassirer: The Origins of the Philosophy of Symbolic Forms », *Journal of the History of Ideas*, vol. 30, no 1, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 1969, p. 44.). *La philosophie des formes symboliques* désigne néanmoins le langage, le mythe et la science comme les formes typiques dans lesquelles s'incarnent les trois fonctions symboliques majeures de la conscience (expression, représentation et signification pure).

*philosophie des formes symboliques*, qui traite de la phénoménologie de la connaissance et de la science contemporaine :

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 systématiques. Pour Hegel la phénoménologie devient le présupposé primordial de la connaissance philosophique, qui doit embrasser la totalité des formes de l'esprit, totalité ne pouvant selon lui devenir visible que dans le passage d'une forme à l'autre. La vérité est le « tout » – mais ce tout ne peut s'offrir d'un seul coup et doit au contraire être déployé progressivement par la pensée selon son propre mouvement intime et conformément au rythme de ce dernier.<sup>9</sup>

En effet, Cassirer insiste comme Hegel sur la totalité des formes de l'esprit, mais il est important de souligner que le monde des formes symboliques n'est pas un système hiérarchique. Cassirer rejette l'idée d'un déploiement logique et chronologique d'un principe absolu (l'Idée), mais conserve celle d'un système universel qui englobe la totalité des œuvres de l'esprit, car malgré leur hétérogénéité, les formes du mythe, de la religion, de la science et ainsi de suite s'enchevêtrent dans un réseau complexe comme différentes phases indispensables d'un même processus unifié, qu'on ne peut pas et qu'on ne doit pas analyser séparément. Les représentations du mythe, de la religion et des langues particulières sont *intégrées* et *conservées* dans la compréhension scientifique de la réalité, qui les dépasse mais sans les supprimer pour autant. Ainsi, en voulant faire une phénoménologie de la connaissance, la philosophie des formes symboliques se donne pour tâche d'étudier la totalité du processus formateur (c'est-à-dire des formes d'interprétation du monde) afin de rendre visible l'unité de l'esprit qui s'y dévoile.

---

<sup>9</sup> Ernst CASSIRER, *La philosophie des formes symboliques, tome 3 : La phénoménologie de la connaissance, op. cit.*, p. 8.

Nous devons toutefois noter que Cassirer n'explique pas clairement ce qui engendre le passage d'une forme symbolique à une autre et ce qui fait qu'à certains moments de l'histoire, l'homme ne peut plus se contenter des formes de compréhension du monde dont il dispose et doit en inventer des nouvelles. On ne sait pas tout à fait à quelle exigence répond la création d'une nouvelle forme symbolique – pourquoi l'être humain a besoin, avec l'avènement des religions monothéistes, d'une nouvelle *explication* du monde (sur la création du monde et le statut de l'homme, son rôle sur Terre, etc.) qui était absente de l'interprétation mythique de la réalité, et pourquoi il a besoin, à des stades plus avancés de la vie culturelle, de la philosophie et des autres sciences particulières qui apportent toutes un mode de connaissance nouveau, qui se veut proprement rationnel, par rapport aux représentations mythiques et religieuses. Cette ambiguïté découle d'une zone d'ombre importante dans la philosophie de Cassirer, qui ne donne pas une définition claire de ce qu'il entend par les notions d'« esprit » et d'« énergies » formatrices. Il convient de souligner que notre philosophe poursuit d'une certaine façon le projet kantien, dans la mesure où il substitue à la critique de la connaissance le projet plus large d'une « critique de la culture », qui a pour tâche de déceler les principes généraux et les lois originales de production qui gouvernent l'ensemble des créations de l'esprit – leurs conditions de possibilité. Cassirer reconnaît la valeur (de connaissance) de *tous* les modes d'attribution de signification, scientifiques et non-scientifiques, et rejette pour cette raison toute forme d'hypostase qui soumettrait l'ensemble du procès culturel à un seul de ses moments, qui serait le principe absolu vers lequel convergerait au final la multiplicité des formes d'expression<sup>10</sup>. C'est dans cette optique qu'il se distancie du

---

<sup>10</sup> « 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, 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. » (Frédéric KANTOROWSKI, « La philosophie de la culture de Ernst Cassirer : le système téléologique des formes symboliques », Mémoire de maîtrise, Montréal, Université du Québec à Montréal, 1997, p. 76-

système hégélien en refusant de faire prévaloir la science ou la philosophie sur les autres modes de connaissance des phénomènes, comme l'art et la religion qui préservent leur légitimité et leur dignité à côté de la connaissance scientifique. Pour Cassirer, comme on va le voir plus loin, la spontanéité formatrice de l'esprit se déploie dès les stades les plus précoces du vécu perceptif, dans lequel s'enracine originairement tout acte d'objectivation, et pas seulement dans les réalisations abstraites de la pensée logique et rationnelle.

L'unité du système des formes symboliques repose sur la « fonction d'attribution de signification », saisie dans sa dimension relationnelle, que Cassirer substitue à tout concept d'être absolu. Il existe selon lui une infinité de moyens par lesquels l'esprit peut donner une signification aux choses, qui peuvent toujours être réinterprétées et comprises d'une manière nouvelle au fil de l'histoire – l'activité de symbolisation est en principe inépuisable – et c'est pourquoi les formes symboliques ne constituent pas un système fermé. En effet, le système des formes symboliques est toujours ouvert à la possibilité que de nouvelles médiations culturelles puissent émerger au-delà de la philosophie et des sciences particulières. C'est pourquoi, aux yeux de Cassirer : « Nous ne sommes jamais, en tant même que philosophes, à la "fin de l'histoire", et surtout pas à celle des idées politiques »<sup>11</sup>, comme l'écrit Muriel van Vliet.

Retrouvant le sens profond des pensées *pluralistes* de l'histoire de Vico, Herder et Humboldt, Cassirer veut penser, par l'inachèvement volontaire de son système des formes symboliques, *l'émergence* possible de nouvelles formes. C'est sur ce point qu'il partage la conception morphologique de Goethe, toujours ouverte à de nouvelles mises en série possibles d'évènements particuliers, par un travail interprétatif de variation que seule une imagination créatrice, tournée vers le futur, peut mener à bien. *Sapere aude*, autrement dit,

---

77.) Pour Cassirer en effet, les représentations du langage, de l'art, de la science, etc., sont des prérequis de la compréhension des phénomènes, qui les rendent saisissables pour l'esprit.

<sup>11</sup> Muriel VAN VLIET, « Ernst Cassirer », *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, vol. 40, no. 2, 2014, p. 296.

selon le constructivisme « pragmatique » que Cassirer partage avec Goethe et Humboldt : *imaginare aude* !<sup>12</sup>

On s'aperçoit ainsi que le passage d'une forme symbolique à une autre n'est pas dialectique au sens où l'entend Hegel, comme une « suppression conservante » ou *Aufhebung*, car les formes de l'art, du mythe et de la religion sont conservées mais pas supprimées avec le développement de la science théorique. Le refus de hiérarchiser les différents systèmes de référence est un problème selon nous, car cela peut conduire à une forme de relativisme culturel, même si ce n'est pas la position de Cassirer. Selon sa définition du concept de fonction, toute la signification, la validité et la valeur (de vérité) d'une forme culturelle, en tant que fonction de l'esprit, se rapportent au système de référence général dans lequel elle occupe une position particulière – une représentation mythique n'a pas moins de valeur qu'une théorie scientifique, parce qu'elles appartiennent à différentes « structures de signification », qui ont chacune leur « point de vue » spécifique sur le monde. Steve G. Lofts note à juste titre que la position de Cassirer soulève la question de la vérité, car s'il considère comme Hegel que « la vérité est le tout », au sens où ce tout n'est pas donné d'un seul coup mais se développe progressivement dans le mouvement de l'esprit, qui s'auto-déploie dans ses propres créations, Cassirer admet en même temps une « discontinuité radicale entre les formes culturelles », contrairement au système hégélien dans lequel « chaque stade de l'évolution de l'Esprit acquiert sa vérité dans une étape suivante plus puissante et, enfin, dans la totalité même des étapes. »<sup>13</sup> Il importe de préciser, comme le fait d'ailleurs John M. Krois, que la définition classique de la vérité comme une adéquation entre la proposition et la chose en soi ne s'applique plus dans le contexte de la philosophie des formes symboliques, car il n'y a pas d'« être en soi » derrière l'œuvre culturelle qui est le moyen terme par lequel une chose devient perceptible pour l'esprit :

---

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> Steve G. LOFTS, « Une nouvelle approche de la philosophie d'Ernst Cassirer », *Revue Philosophique de Louvain*, Louvain, Quatrième série, tome 90, no. 88, 1992, p. 536.

Ce que peut être l'être en soi, en dehors des formes de cette visibilité et de cette mise à jour et comment il peut être constitué, voilà des questions qui ne doivent plus se poser. Car n'est visible pour l'esprit que ce qui s'offre à lui dans une figure déterminée<sup>14</sup>.

Il est vrai que dans la philosophie des formes symboliques la culture humaine est une réalité supérieure et universelle qui transcende toutes les particularités individuelles, au sens où elle ne se réduit pas à la somme de ses parties ou à un simple amalgame de formes de vie variées – celles-ci constituent au contraire une totalité signifiante. De plus, Cassirer insiste sur l'universalité des droits de l'homme, en tant que droits immuables et inaliénables qui transcendent tout système culturel déterminé. Néanmoins, le fait qu'il n'y ait aucun système de référence « plus légitime » que les autres (du point de vue de la valeur des connaissances qu'il transmet) peut mener à un relativisme de la pluralité des interprétations, étant donné que chaque forme culturelle détient sa propre « vérité » : « nous devons découvrir dans ces formes elles-mêmes l'échelle et le critère de leur vérité, de leur signification interne »<sup>15</sup>. Il rectifie toutefois sa position vers la fin de sa vie, dans l'ouvrage *Le mythe de l'État* paru de manière posthume en 1946, dans lequel il tente de comprendre les mécanismes qui ont mené à la barbarie du nazisme. Pour Cassirer, le nazisme est un « mythe politique moderne » qui fonctionne, comme le résume Angelika Schober,

selon les mêmes mécanismes que les mythes primitifs mais avec des traits spécifiques : il est créé de manière rationnelle, orchestré à l'aide de la technologie moderne. Sa particularité est de relier deux éléments antagonistes, la rationalité moderne d'une part, la magie ancestrale d'autre part.<sup>16</sup>

---

<sup>14</sup> Ernst CASSIRER, *Langage et mythe : à propos des noms de dieux*, trad. O. Hansen-Love, Paris, Éditions de Minuit, 1973, p. 17.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>16</sup> Angelika SCHOBER, « L'opposition de Cassirer à la barbarie », *Sciences et philosophie de la culture chez Ernst Cassirer*, Paris, L'Art du comprendre (SÉRAPHIS), 2013, p. 182.

Dans *Le mythe de l'État*, Cassirer laisse entendre que certaines formes symboliques devraient avoir préséance sur les autres, plus précisément que l'idéal humaniste et les valeurs des Lumières, auxquelles s'oppose justement le mythe politique moderne, devraient prévaloir sur la vision magico-mythique du monde. Bref, s'il cherche d'abord à se dissocier du système hégélien en refusant de voir la science ou la philosophie comme la fin vers laquelle converge en dernier ressort tout le procès de la culture, Cassirer finit par se solidariser avec lui en reconnaissant la supériorité de la raison et de la philosophie sur les représentations du monde mythique<sup>17</sup>. Dans ce qui suit, nous nous pencherons sur la conception cassirérienne de l'être humain en l'analysant du point de vue de ses affinités et de ses divergences avec les animaux et les autres êtres organiques, c'est-à-dire en alternant entre les modes comparatif et descriptif – méthode que nous reprendrons au chapitre 2 avec l'étude des pathologies du langage et de l'action, qui « éclairent d'un jour nouveau le mouvement d'ensemble de l'esprit », dans la mesure où ils montrent un certain relâchement des « processus de spiritualisation » du monde, que Cassirer interprète et mesure à partir de l'« anormalité »<sup>18</sup>.

## 1.2 Monde organique et monde de la culture

Si l'être humain est par définition un *animal symbolicum*, le « symbolique » pris en lui-même n'est pas le privilège de l'homme seul, car on trouve dans le monde animal une foule de comportements qu'on peut qualifier comme tel. Nous avons dit précédemment que l'être humain se distingue des autres espèces vivantes par son rapport particulier (médiatisé) au monde, dans la mesure où le système de la culture

<sup>17</sup> Ernst CASSIRER, *Le Mythe de l'État*, trad. B. Vergely, Paris, Gallimard, 1993 (1946), p. 402.

<sup>18</sup> Ernst CASSIRER, *La philosophie des formes symboliques, tome 3 : La phénoménologie de la connaissance, op. cit.*, p. 312.

s'interpose continuellement entre le moi et la réalité, mais cela ne signifie pas pour autant que les animaux réagissent toujours de façon directe aux stimuli immédiats. Cassirer reconnaît l'imagination et l'intelligence pratiques tout à fait remarquables des animaux, qui sont capables d'inventer des outils, d'utiliser des instruments, de résoudre des problèmes relativement complexes et de construire toutes sortes de choses pour satisfaire leurs besoins et leurs intentions spécifiques. Dans *l'Essai sur l'homme*, notre philosophe tente de saisir et de caractériser la pensée et le comportement symboliques du monde humain, et éclaire par là même la frontière qui le sépare du monde animal. Nous reprendrons ici quelques éléments clés de son exposition.

On trouve dans le monde du vivant des systèmes assez complexes de signes et de signaux, auxquels certains animaux manifestent une sensibilité parfois étonnante. Les chiens, par exemple, sont très attentifs aux signes que transmet le comportement du maître : ils distinguent les expressions faciales et les modulations de sa voix, et comprennent à partir de ces indices les émotions et les intentions que ce dernier leur communique<sup>19</sup>. Cassirer renvoie entre autres aux expériences bien connues de Pavlov pour montrer que les animaux sont « capables de toutes sortes de détours » dans leurs actions et réactions – on peut par exemple leur apprendre à associer la prise de nourriture au son d'une cloche, qui devient (par apprentissage) un signe, c'est-à-dire un stimulus *représentatif* plutôt qu'immédiat<sup>20</sup>. Mais aux yeux de Cassirer, même quand l'expérimentateur parvient à pousser ces associations jusqu'à des niveaux plutôt complexes, en introduisant plusieurs détails et éléments particuliers dans la situation apprise par l'animal, ces phénomènes demeurent des « réflexes conditionnés » qui n'ont rien à voir avec les propriétés spécifiques de la pensée symbolique humaine, que nous présenterons sous peu – notamment l'extrême

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 52.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 53.

mobilité du symbole. L'étude expérimentale de John B. Wolfe, qui montre l'efficacité des jetons-récompenses chez les singes anthropoïdes, indique la possibilité d'un certain « sens du futur » dans le comportement animal, dans la mesure où ces derniers *s'attendent* à ce que les jetons-récompenses, qu'ils *acceptent* comme des substituts provisoires aux récompenses réelles, « soient plus tard échangés contre de la nourriture »<sup>21</sup>. Mais ce que l'animal anticipe ici, c'est la répétition d'impressions antérieures – leur image – acquises par des expériences (sensorielles) d'apprentissage répétées et prolongées (conditionnement à un signal). Nous verrons plus loin que cette « anticipation consciente de faits futurs », que l'on observe chez les anthropoïdes supérieurs, est très différente de la conscience humaine du futur, qui n'est plus seulement une image, mais devient un véritable idéal.

Cassirer prend la structure du langage comme un point de départ logique pour résoudre le présent problème. Il existe selon lui différents types de langage, que l'on peut classer en diverses « strates géologiques ». Suivant cette structuration du monde langagier, le langage théorique de la science ne rompt pas complètement avec les formes linguistiques moins développées, comme le langage gestuel et le langage émotionnel, qui est « sans aucun doute la première et la plus fondamentale de ces strates »<sup>22</sup>. Les modes d'expression qu'on trouve dans le monde animal comportent plusieurs analogies et similitudes avec le langage des émotions, qui est dominant pendant la petite enfance de l'être humain, comme on le verra surtout au chapitre 2. Les travaux de Wolfgang Koehler nous renseignent sur les capacités d'expression des émotions des chimpanzés, qui arrivent à en exprimer tout un éventail, comme « la fureur, la terreur, le désespoir, le chagrin, la prière, le désir, la gaieté, le plaisir. »<sup>23</sup> L'expression gestuelle des animaux, qui est une forme de langage affectif, est toutefois encore loin du langage symbolique humain, saisi comme un langage

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 82-83.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 50.

*propositionnel et représentationnel*. Pour Cassirer, la ligne de démarcation entre le monde animal de la « nature » et le monde humain de la « culture » s'enracine précisément dans la distinction entre le langage émotionnel et le langage propositionnel. Contrairement à ce dernier, le langage affectif, comme l'expression gestuelle des chimpanzés ou les cris du petit enfant, produit des signes (phonèmes, gestes) qui ne sont pas dotés « d'une référence ou d'une signification objectives »<sup>24</sup>. La dimension objective des signes linguistiques, qui est une propriété essentielle du langage symbolique, est absente des formes d'expression émotionnelles qui se bornent pour ainsi dire à la sphère de la subjectivité pure. C'est pourquoi Cassirer distingue le symbole propre au monde humain du signe qu'on trouve dans le monde animal. Les signes et les signaux de celui-ci « ont une sorte d'être physique ou substantiel », tandis que les symboles humains, même s'ils s'incarnent toujours dans la matérialité d'un signifiant, possèdent une signification objective qui n'a aucune connexion « physique » avec ce dernier, du moins dans les phases plus avancées du développement de la culture. Dans la communication animale, la transmission d'un « message » (ou d'une impression mémorielle) reste la plupart du temps soumise à la matérialité du signe. Cela se manifeste par exemple dans les moyens que les abeilles utilisent pour communiquer entre elles :

Ainsi une abeille retourne d'un endroit où elle a découvert du butin à la ruche pour y recruter des compagnes en vue d'un nouveau vol grâce à l'exécution de mouvements déterminés, d'une sorte de « danse de racolage ». A chacune de ces compagnes elle procure à cette occasion un échantillon du parfum floral spécifique recueilli sur place ; et celui-ci sert alors aux exploratrices de moyen d'« orientation », de « signe de reconnaissance » qui les guide vers la source du parfum.<sup>25</sup>

Il manque à ce mode de signalisation, c'est-à-dire à la fonction de signe du parfum floral, les deux moments caractéristiques du langage articulé, soit le moment de la

---

<sup>24</sup> *Ibid.*

<sup>25</sup> Ernst CASSIRER, *La philosophie des formes symboliques, tome 3 : La phénoménologie de la connaissance, op. cit.*, p. 367.

« dématérialisation » du signe et celui de la « dissociabilité » – que nous expliquerons dans un instant avec l'exemple d'Helen Keller – qui procurent aux échanges verbaux un degré de liberté incomparablement supérieur à celui de n'importe quelle forme de communication par signal. Bref, si Cassirer ne remet pas en doute l'utilisation de signes dans le règne animal, ces phénomènes restent selon lui rudimentaires et relativement simples, et expriment surtout des contenus qui dépendent étroitement d'une image sensible et qui se bornent aux limites de la sphère subjective, car ils ne semblent pas désigner ou représenter un contenu objectif.

Pour mettre en lumière le pas décisif qui sépare le langage « subjectif » du langage « objectif », qu'aucune espèce animale ne semble avoir franchi à ce jour, Cassirer prend pour exemples les cas bien connus de Laura Bridgman et d'Helen Keller, afin de rendre compte du caractère général de cette transition et pour montrer l'effet saisissant que produit chez une personne l'accès au symbolisme du langage humain, qui engendre à ses yeux une vraie « révolution du mode de pensée ». Nous nous contentons de revenir sur l'exemple d'Helen Keller qui était, comme Laura Bridgman, une jeune fille aveugle, sourde et muette qui a appris à communiquer grâce à des méthodes d'apprentissage particulières<sup>26</sup>. Selon Anne Sullivan, la maîtresse d'Helen Keller qui lui a enseigné une forme de langage digital, le moment où cette dernière découvrit le principe du symbolisme, c'est-à-dire que *chaque chose a un nom*, a été un point tournant de son éducation<sup>27</sup>. Pour Cassirer, le passage de « l'utilisation des signes » et des pantomimes à « l'utilisation des mots », en tant que symboles et véritables instruments de pensée, engendre une sorte de « révolution intellectuelle » dans le développement cognitif du sujet, qui découvre un nouvel univers, infiniment plus vaste que celui de l'environnement physique immédiat, et acquiert un tout « nouveau regard sur le monde », un regard plus libre. Le cas

---

<sup>26</sup> Ernst CASSIRER, *Essai sur l'homme, op. cit.*, p. 55.

<sup>27</sup> L'attitude globale de Keller s'est transformée à partir de ce moment précis ; elle s'est mise par exemple à demander avec empressement le nom de chaque chose qui l'entoure.

d'Helen Keller permet de rendre compte de plusieurs choses. Il montre tout d'abord que l'expression symbolique ne dépend pas de la « qualité » du matériau sensible disponible, car la personne qui arrive à comprendre le « sens du langage humain » peut créer et façonner son monde symbolique à partir des moyens les plus limités. Si le langage tactile d'Helen Keller est extrêmement plus restreint que le langage parlé, l'univers symbolique de cette jeune fille sourde, muette et aveugle, dans la mesure où elle saisit le principe du symbolisme, « peut devenir incomparablement plus vaste et plus riche que celui de l'animal le plus développé. »<sup>28</sup>

L'exemple d'Helen Keller met en lumière les deux propriétés primordiales de la fonction symbolique, soit l'extrême *mobilité* et le fait qu'elle soit un principe d'application *universelle*, dans la mesure où toute chose a un nom, c'est-à-dire est liée à un ou à plusieurs symboles. Ceci fait ressortir les deux traits caractéristiques du langage humain bien développé, qu'on a annoncés plus haut, soit la dissociabilité et la dématérialisation du signe. En ce qui concerne cette dernière, contrairement aux signes et signaux du monde animal, les symboles distinctifs du langage humain possèdent une certaine autonomie par rapport aux choses qu'ils désignent, car la compréhension de la signification d'un « nom » est possible même en l'absence de supports matériels (qui renvoient au signifié) – l'échantillon du parfum floral, dans l'exemple des abeilles. Dans le même ordre d'idée, le « moment de la dissociabilité » renvoie à la différenciation entre le nom et la chose désignée, au sens où le premier ne fonctionne plus comme une « partie » de la seconde (contrairement à ses propriétés physiques par exemple), mais lui est lié de façon plutôt arbitraire, par convention. Nous verrons plus loin que les processus de dématérialisation et de dissociation, qui rendent possible le passage des simples signaux (pris comme des « échantillons matériels ») aux véritables symboles du langage articulé, sont également à l'œuvre dans le progrès qui mène des mots du langage courant aux « purs signes

---

<sup>28</sup> Ernst CASSIRER, *Essai sur l'homme, op. cit.*, p. 59.

conceptuels » de la connaissance scientifique. Comme on l'a expliqué plus haut, les modes de communication du monde animal restent très dépendants de la « situation sensible » ici présente, car le signifié doit être présent (du moins en partie, comme l'échantillon du parfum floral) dans l'intuition sensible pour que le signal soit saisissable et remplisse sa fonction de signe. Les désignations du langage humain surmontent cette dépendance (mais sans pour autant s'en affranchir complètement), car elles possèdent une signification idéale qui transcende les contenus individuels donnés ici et maintenant dans l'intuition : seul le langage articulé « est capable d'une véritable saisie à *distance* dans l'espace et dans le temps. Et cette appréhension à distance devient pour lui le commencement de toute compréhension par concepts. »<sup>29</sup> Une semblable *appréhension à distance* est inhérente à tout acte de parole, dans lequel la conscience n'opère plus directement sur les données sensibles. Cette autonomie de l'activité langagière permet justement la mobilité et la liberté de l'expression et de la pensée humaines, car l'animal symbolique dispose d'une foule de moyens linguistiques susceptibles d'exprimer ses idées, ses sentiments et ses pensées. En effet, plusieurs signes linguistiques peuvent représenter un même objet, au sens où l'on dispose rarement d'un seul nom pour désigner une chose. La variabilité et la mobilité du langage articulé font en sorte qu'une même pensée peut être exprimée dans diverses langues, mais aussi en utilisant différents mots dans une même langue – les systèmes de signes du règne animal ne donnent pas accès à une variabilité de cette envergure. Nous devons néanmoins préciser que la « parfaite conscience de cette mobilité », c'est-à-dire de la séparation entre le symbole et la chose désignée, se développe lentement et assez tardivement dans l'histoire de la culture humaine – parallèlement au procès de maturation du langage que nous présenterons au chapitre 2. En effet, dans la vision magique et mythique du monde, comme nous le verrons plus loin, le symbole est lié de façon unique et constante à la chose, parce qu'il est encore envisagé comme une propriété de celle-ci, au même titre

---

<sup>29</sup> Ernst CASSIRER, *La philosophie des formes symboliques, tome 3 : La phénoménologie de la connaissance, op. cit.*, p. 376, italiques dans l'original.

que n'importe quelle autre propriété, matérielle notamment. En fait, l'évolution du langage articulé a été déterminante pour le développement cognitif et culturel de l'homme, car en accédant au langage bien développé (c'est-à-dire purement symbolique), l'esprit humain se détache peu à peu de ce qui est simplement « donné » *hic et nunc* en même temps qu'il se rapproche de la réalité concrète, qui devient de plus en plus intelligible. Ce pouvoir de transcender l'ordre actuel des choses procure une plus grande liberté à l'intelligence et à l'imagination formatrice de l'animal humain, dont la pensée n'est plus soumise au pur « présent », mais se projette sans cesse dans un « à-venir », qui prend la forme d'un projet idéal que l'homme se « représente ».

Par ailleurs, la conscience *relationnelle* est aussi un trait caractéristique de l'attitude globale de l'être humain devant le réel, dans la mesure où elle structure l'expérience perceptive dès ses niveaux les plus élémentaires – c'est ce qu'on va voir avec le concept de prégnance symbolique. Elle ne se limite donc pas à un acte purement intellectuel, même s'il est vrai qu'elle trouve sa forme la plus achevée et la plus parfaite dans la géométrie – Cassirer rejette comme on va le voir les théories sensualistes qui considèrent les données de la perception sensible comme un simple agrégat d'impressions isolées. Bien que la simple « conscience de relations » ne soit pas propre à la vie humaine, car la perception animale comporte aussi des éléments structuraux, en particulier des formes spatiales et optiques, l'homme se distingue néanmoins par son « aptitude à isoler les relations » et à les considérer « en elles-mêmes », dans leur « signification abstraite »<sup>30</sup>. Les recherches de Koehler montrent que les chimpanzés sont « capables de réagir à une *relation* entre deux ou plusieurs objets et non simplement à un objet particulier » (réaction à l'objet le plus grand, le plus proche, le plus brillant, etc.) et qu'ils réussissent à isoler certains « facteurs perceptifs », c'est-à-dire à discriminer une qualité particulière (optique, tactile,

---

<sup>30</sup> Ernst CASSIRER, *Essai sur l'homme, op. cit.*, p. 62.

acoustique, etc.) d'une situation expérimentale déterminée, par exemple « abstraire la couleur de la taille et de la forme »<sup>31</sup>. Mais on doit encore une fois souligner la rareté et l'aspect rudimentaire et imparfait de ces performances, qui ont été accomplies dans un contexte d'apprentissage rigoureux. Il s'agit aux yeux de Cassirer de « germes étouffés dans l'œuf », au sens où le potentiel que manifestent certains animaux ne peut pas se développer pleinement parce qu'il leur manque la fonction représentative du langage parlé, qui est la « clé d'accès » au développement intellectuel et culturel de l'être humain – elle permet à toute personne qui la possède d'aller plus avant, d'actualiser librement ses aptitudes virtuelles. Nous montrerons au chapitre 2 que l'activité de la parole est étroitement liée à la pensée et au comportement du sujet parlant, en particulier à l'aptitude de réfléchir à partir de catégories ou de concepts généraux (pensée conceptuelle), car celle-ci requiert la capacité de *s'abstraire* mentalement des situations et des faits immédiats. La compréhension de la signification abstraite des relations implique justement un semblable détachement à l'égard des données sensibles (optiques, auditives, tactiles) prises dans leur présence immédiate. On va maintenant tenter de montrer que des processus d'abstraction caractérisent aussi l'intuition proprement humaine du temps et de l'espace, que Cassirer distingue du temps et de l'espace de la vie animale.

### 1.2.1 L'espace symbolique

La perception du temps et de l'espace est loin d'être identique pour tous les êtres vivants. Les organismes inférieurs, les différentes espèces animales, les anthropoïdes supérieurs et l'être humain ont chacun leurs façons propres d'appréhender et de saisir les relations spatiales et temporelles. Cassirer tente de cerner le caractère proprement

---

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 62-63, italiques dans l'original.

« symbolique » que le temps et l'espace acquièrent dans le monde humain, en tant que formes fondamentales de l'appréhension de la réalité, en distinguant trois types d'expérience spatiale et temporelle, qui correspondent à trois niveaux différents : l'espace et le temps organiques, perceptifs et symboliques<sup>32</sup>. L'espace *organique*, comme couche inférieure de l'appréhension spatiale, est celui de la plupart des animaux. Pour assurer sa survie, l'organisme animal doit continuellement s'adapter à son milieu de vie propre en « répondant » adéquatement, et de façon plutôt complexe, aux stimuli du monde environnant. La plupart des animaux possèdent un sens inné de la distance et de l'orientation spatiale les rendant précocement aptes à discriminer entre les stimuli physiques et à y réagir adéquatement. Dès le début de sa vie, l'animal exécute spontanément des chaînes de comportements hautement complexes qui impliquent un ordre temporel bien précis. Le nouveau-né humain semble, sur ce plan, nettement inférieur au nouveau-né animal, parce qu'il a besoin de soins pendant une période beaucoup plus longue et nécessite plusieurs années pour développer ses aptitudes d'orientation spatiales. Néanmoins, suivant Cassirer, les études sur les processus d'orientation spatiale des animaux ne permettent pas de prouver qu'ils sont capables de se représenter mentalement les relations spatiales, qu'ils possèdent une « image mentale » de l'espace. Pour notre philosophe, l'organisme animal qui réagit à son milieu de vie semble surtout guidé par « des impulsions corporelles d'un genre particulier »<sup>33</sup>. L'espace *perceptif* représente quant à lui le niveau intermédiaire dans lequel se meuvent les anthropoïdes supérieurs. Il est de nature beaucoup plus complexe que l'espace organique et n'est plus une « donnée simple des sens ». L'espace *symbolique* désigne la couche supérieure de l'appréhension spatiale : il s'agit de l'« espace de représentation » dans lequel vit l'être humain, mais auquel il n'accède qu'au terme d'une longue évolution, car l'homme primitif ne connaît pas encore cet espace « abstrait », qui est par ailleurs l'espace mesurable et objectif de la mathématique et de la géométrie, en tant que milieu « homogène et universel ».

---

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 67-68.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 68.

Selon Cassirer, l'homme primitif vit dans ce qu'il appelle l'« espace d'action » aussi longtemps que ses activités se contentent de répondre à des intérêts purement pratiques et des besoins immédiats<sup>34</sup>. Au début de la vie culturelle, l'appréhension humaine de l'espace comporte un caractère affectif et très concret, parce qu'elle reste d'abord étroitement liée à l'expérience sensible particulière et subjective. L'homme des tribus primitives connaît parfaitement son environnement de vie propre, et se montre très attentif au moindre changement qui y survient. Ses habiletés à distinguer les « détails les plus subtils » et à créer des points de repère l'aident à s'orienter plus facilement dans l'espace : « Il est capable de trouver son chemin même en des circonstances très difficiles. Quand il navigue à la rame ou à la voile, il suit avec la plus grande exactitude les méandres de la rivière qu'il remonte ou redescend. »<sup>35</sup> Il s'agit néanmoins d'une appréhension et d'une compréhension concrètes de l'espace et des rapports spatiaux, que Cassirer distingue de leur appréhension abstraite. S'il connaît extrêmement bien le cours de la rivière, l'homme primitif éprouve de la difficulté à le *représenter* dans une carte, c'est-à-dire dans un « schéma spatial », ou à en donner une description générale<sup>36</sup>. L'appréhension concrète de l'espace est pour cette raison très loin de la connaissance prise en un sens théorique, laquelle « implique et présuppose la représentation » – la connaissance spatiale du primitif est moins une « représentation » qu'une « présentation ». Selon Cassirer, l'acte de se représenter un objet est fort différent de l'habileté à manipuler une chose, qu'on développe à force de répéter les mêmes gestes dans le contexte d'un usage fonctionnel et pratique. Pour se représenter mentalement un lieu ou un objet, il « faut avoir une conception générale de l'objet et le considérer sous des angles différents afin de découvrir les relations qu'il entretient avec d'autres objets. Il faut le situer,

---

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 70.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 72.

<sup>36</sup> *Ibid.*

déterminer sa position dans un système général. »<sup>37</sup> C'est justement la capacité de se projeter mentalement dans l'espace envisagé comme un ensemble idéal de « possibilités », et de se représenter librement ces dernières, qui fait défaut chez l'homme primitif, car s'il a une bonne connaissance de l'espace pratique qui lui permet d'exécuter des actions précises qui servent à accomplir telle ou telle tâche concrète, il éprouve de la difficulté à transposer ce savoir pratique dans le pur espace de représentation – de le fixer dans un schéma général par exemple. Or, la connaissance de l'espace « abstrait » et des relations spatiales n'a pu se développer, dans l'histoire de la culture humaine, qu'à partir du moment où la pensée de l'homme s'est mise à transcender l'immédiateté de la vie pratique et que ses activités ont commencé à servir autre chose que les intérêts pragmatiques du quotidien<sup>38</sup>. L'apparition d'une attitude « théorique » envers le monde a été nécessaire au développement de la pensée géométrique et mathématique, qui aurait été impensable sans la découverte de l'espace abstrait, purement schématique. Ainsi, s'il est inférieur à l'animal du point de vue de l'espace organique (car « inachevé » à la naissance), l'être humain compense ce manque « naturel » par la conquête intellectuelle de l'espace symbolique, qui l'ouvre à de nouveaux champs de connaissance et lui donne une vue nouvelle et universelle sur le monde – en permettant la découverte d'un ordre cosmique par exemple. On va désormais montrer que des processus idéationnels semblables déterminent aussi l'appréhension proprement humaine du temps.

---

<sup>37</sup> *Ibid.*

<sup>38</sup> Ce tournant se manifeste en particulier dans l'astrologie babylonienne, où émerge véritablement l'idée d'un ordre cosmique.

### 1.2.2 Le temps symbolique

Le temps comme tel est une condition du vivant en général et pas une forme propre à l'existence humaine, car la vie organique n'est pas une substance figée mais un processus qui « se développe dans le temps » et qui est en constante transformation<sup>39</sup>. En effet, l'organisme vivant n'est jamais logé dans l'instant unique, mais se trouve continuellement en rapport avec les trois modalités du temps ; le passé, le présent et le futur. Cassirer récupère la compréhension augustinienne du temps, car pour lui, on ne peut pas parler de trois temps distincts, mais plutôt d'*un* seul, à savoir le présent, qui est à la fois présent *du* passé, *du* présent et *du* futur. Aucun de ces trois moments ne peut être dissocié des autres ou séparé de leur liaison dans la totalité englobante qu'est le temps. Cassirer privilégie ainsi une « analyse purement phénoménologique » de la conscience du temps, qui est ni substance ni chose absolue :

La division du temps en présent, en passé et en futur perd alors son caractère de division substantielle destinée à délimiter et à isoler, chacun dans son « en soi », trois modes hétérogènes de l'être pour ne plus concerner que notre *savoir* de la réalité phénoménale. En toute rigueur, on ne peut parler de trois temps, mais plus justement de trois rapports distincts et, par eux, de trois aspects et de trois déterminations distincts impliqués dans le temps envisagé comme présent [...] c'est bien la conscience unitaire du « maintenant » qui englobe trois grandes directions distinctes et qui ne se constitue que grâce à cette triade. Le présent de la conscience n'est pas attaché à un moment unique et comme emprisonné en lui : il le déborde vers l'avant comme vers l'arrière.<sup>40</sup>

Le concept de prégnance symbolique, que nous expliquerons sous peu, met en lumière cet entrelacement des différentes phases du temps et leur rapport à la totalité qu'elles forment ensemble, comme expression du multiple dans l'un : le présent ou le

---

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 77.

<sup>40</sup> Ernst CASSIRER, *La philosophie des formes symboliques, tome 3 : La phénoménologie de la connaissance, op. cit.*, p. 192-193.

« maintenant » implique toujours les autres moments temporels, dont il ne peut pas être isolé, car il est continuellement « prégnant » du passé et du futur. Le maintenant est à la fois chargé du passé et « rempli et saturé du futur : *praeagnans futuri*, suivant les termes de Leibniz. »<sup>41</sup>

En ce qui concerne la relation du présent au passé, certains physiologistes comme Richard Semon avancent que la mémoire est une propriété première de la matière organique et du vivant en général (et pas forcément de la vie consciente), car chaque stimulus qui agit sur un organisme laisse en lui une « trace physiologique précise » (un engramme susceptible d'être réactivé par des excitations semblables ou identiques) qui déterminera ses réactions futures<sup>42</sup>. Pour Cassirer, l'engramme est fort éloigné du phénomène de la mémoire au sens humain du terme, qui n'est pas seulement un assemblage d'impressions ou l'accumulation de « traces » d'expériences passées, mais implique des « processus idéationnels très complexes » de reconnaissance et d'identification, car en plus d'être répétées, les impressions passées doivent être « ordonnées, localisées et référées à différents moments du temps. »<sup>43</sup> Ainsi, la mémoire symbolique ne produit pas une pure copie de l'expérience passée, elle la reconstruit. Toute reconstruction ou réinterprétation d'un souvenir implique la spontanéité d'esprit et l'imagination formatrice du sujet.

La relation du présent au futur semble beaucoup plus déterminante dans le monde humain que la relation au passé, aussi bien dans l'expérience personnelle du sujet que pour la structure de la vie sociale, au sens où l'homme vit beaucoup plus orienté vers l'avenir, avec ses interrogations, ses projets, ses doutes, ses craintes, ses attentes et

---

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 229.

<sup>42</sup> Ernst CASSIRER, *Essai sur l'homme, op. cit.*, p. 78.

<sup>43</sup> *Ibid.*

ses espoirs, que dans l'instant présent ou les souvenirs du passé<sup>44</sup>. Même pour la conscience humaine du temps, le rapport au futur semble prévaloir sur le rapport au passé : d'un point de vue ontogénétique, le caractère premier et primitif de l'attente (comparée au souvenir) apparaît dès le début de la petite enfance, notamment dans le cri émotionnel (devenu appel) qui exprime une visée déterminée et consciente de la volonté, car la conscience du nourrisson y anticipe déjà un « à-venir » (manifestation ou réponse du parent). Or, cette relation privilégiée au futur structure également la vie animale, car selon Cassirer, les actions instinctives des animaux « ne sont pas suscitées par des besoins immédiats ; ce sont des impulsions orientées vers le futur, et souvent vers un futur très éloigné. L'animal qui les accomplit n'en verra pas le résultat, puisque celui-ci appartient à la génération suivante. »<sup>45</sup> Même si nous n'avons pas la certitude qu'une « représentation » mentale du futur existe dans le règne animal, la possibilité d'une certaine conception du futur devient néanmoins envisageable chez les animaux supérieurs, comme on l'a vu avec l'efficacité des jetons-récompenses chez les singes anthropoïdes. Mais cette « anticipation consciente » d'évènements futurs n'est pas comparable à l'« idée » proprement symbolique du futur. Comme pour l'espace symbolique, cette idée n'a pu émerger réellement qu'à partir du moment où les activités humaines ont cessé de répondre à de stricts intérêts pratiques, puisqu'elle ne se limite pas à la capacité de s'organiser et de se préparer pour de futurs besoins, ou de prévoir tel ou tel évènement – on l'a dit : le simple fait de vivre tourné vers le futur est une condition générale du vivant.

L'idée théorique du futur est une condition et un véritable « impératif de la vie humaine » qui déborde l'existence finie de l'individu, car le futur devient un idéal que l'homme transmet et dans lequel il se projette. En effet, c'est dans l'essence même de l'*animal symbolicum* de constamment projeter devant lui le futur en « image », de se

---

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 82.

<sup>45</sup> *Ibid.*

le re-présenter comme un projet et de « voir » par-delà le présent donné. La spontanéité créatrice de l'homme permet de concevoir et de créer un monde complètement différent de celui qui est donné ici et maintenant, un monde idéal qu'il anticipe et qu'il bâtit pour les générations futures. Suivant Cassirer, ce dépassement, voire cette négation, de l'état actuel des choses est une étape décisive dans la vie éthique de l'être humain, dans la mesure où « parmi tous les grands philosophes de l'éthique il n'en est aucun qui pense selon la simple actualité. Leurs idées ne pouvaient progresser sans étendre et même transcender les limites du monde *réel*. »<sup>46</sup> Ce passage exprime cependant une ambiguïté qu'on rencontre quelques fois dans les textes de Cassirer et que nous devons soulever. Tandis que d'un côté il définit les médiations symboliques comme les seules « fenêtres » sur la réalité, par lesquelles celle-ci devient accessible et intelligible pour l'esprit, de l'autre côté, Cassirer a tendance à parler en termes de « dépassement de la réalité » ou de « négation du monde réel » quand il décrit le caractère idéal des formes symboliques, en particulier des idéaux éthiques et des concepts purs de la science théorique<sup>47</sup>. Il est vrai que plusieurs grandes avancées des sciences dites exactes telles que les mathématiques, la géométrie et la physique résultent d'une prise en considération du non-réel ou du possible, et parfois du non-possible – on peut penser, en géométrie, à l'idée générale du triangle « parfait » (qui remplit les conditions de la définition), ou encore au concept de « "décaèdre régulier", le non-être qu'il implique apportant à la pensée une vue nouvelle sur l'être du monde géométrique, sur la structure du spatial. »<sup>48</sup> Mais le dépassement des limites du « réel » permet en même temps de se rapprocher de celui-

---

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 91, nous soulignons.

<sup>47</sup> Comme lorsqu'il affirme que les purs signes d'ordre en mathématique possèdent « un caractère de pure idéalité : pour parler comme Leibniz, ils désignent des ordres du possible, non du réel » (Ernst CASSIRER, *La philosophie des formes symboliques, tome 3 : La phénoménologie de la connaissance, op. cit.*, p. 379.)

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 340. Nous pouvons aussi renvoyer à Démocrite et Galilée, dont les concepts respectifs d'espace vide et de mouvement inertial impliquent justement un dépassement des frontières du « réel », en tant que postulats qui ne prendront « jamais la forme d'un événement concret et perceptivement assignable de la réalité extérieure » (Ernst CASSIRER, *Substance et fonction : éléments pour une théorie du concept*, trad. P. Caussat. Paris, Éditions de Minuit, 1977, p. 199.)

ci, au sens où cette « vue nouvelle sur l'être » qu'apportent les processus d'abstraction des médiations purement intellectuelles – comme les nombres et les grandeurs imaginaires en mathématique – rend la réalité plus « concrète » pour la pensée, car plus intelligible. C'est pourquoi nous parlerons moins de négation ou de refus de la « réalité » que de *transformation* de l'état actuel des choses, et privilégierons la distinction entre l'actuel et l'idéal pour comprendre les actes d'abstraction de la pensée symbolique – au lieu de l'opposition qu'effectue Cassirer entre le « réel » et le possible<sup>49</sup>. Si les idées et les concepts purement intellectuels contredisent ou débordent le « réel » tel qu'il se présente concrètement, ils participent néanmoins au procès par lequel l'esprit « conquiert et forme son monde », et enrichissent de cette façon nos champs de connaissance.

Selon la conception du futur comme un idéal, les attentes et les idées de l'homme doivent prendre la forme d'un projet commun qui s'élabore et se transmet collectivement par le biais de la vie institutionnelle. Mais le phénomène d'« œuvre collective » comme tel n'est pas spécifique à la culture humaine, puisqu'on trouve des formes de coopération dans plusieurs communautés animales. C'est pourquoi la notion aristotélicienne d'animal social semble trop large pour saisir la spécificité de l'être humain, dans la mesure où le monde du vivant est rempli d'espèces qui vivent « en société ». Ce qu'on appelle justement les sociétés animales, comme celles des abeilles et des fourmis, comportent un niveau d'organisation sociale très complexe et une division du travail rigoureuse. La vie sociale y est hiérarchisée et chaque ordre effectue des tâches spécifiques :

C'est un fait bien connu que nombre d'activités dans les sociétés animales, sont non seulement égales, mais à certains égards, supérieures aux travaux de l'homme. On a souvent fait remarquer que les abeilles, lorsqu'elles construisent leurs alvéoles, agissent en parfait géomètre, atteignant à la plus

---

<sup>49</sup> En particulier dans Ernst CASSIRER, *Essai sur l'homme, op. cit.*, chapitre 5 : Faits et idéaux.

grande précision et à la plus grande exactitude. Une telle activité exige un système très complexe de coordination et de collaboration.<sup>50</sup>

Pour Cassirer, cependant, la société humaine n'est pas seulement une société d'efficiace (comme chez les animaux) : elle est avant tout « une société de pensée et de sentiment »<sup>51</sup>. De plus, les communautés animales ne transmettent pas un « monde de formes » aux générations futures, pris comme un horizon significatif qui permet aux sujets qui se joignent à elles de donner un sens à la réalité présente et passée. Les formes de pensée et d'organisation des sociétés humaines, comme le mythe, la religion, la science, le droit et ainsi de suite, sont les miroirs qui permettent à chaque membre de se saisir soi-même et de se former comme un sujet spirituel, et par là de rompre avec le monde de la « nature » : « Chacune d'elles se construit son propre empire intelligible de signification intrinsèque, qui s'élève clairement et nettement au-dessus de tout comportement relevant de la simple finalité biologique »<sup>52</sup>. C'est parce qu'elles sont privées de ces éléments symboliques que les formes de communauté de vie qu'on trouve dans le monde animal ne peuvent pas « se développer en un nouvel état, l'état de conscience sociale »<sup>53</sup>. En effet, l'être humain a une compréhension réflexive des choses et de lui-même que l'animal n'a pas, car il est capable de poser devant soi le monde qui est le sien. Seul ce recul vis-à-vis du monde permet de mieux le voir et de le changer, tandis que le « comportement animal ignore encore cette distance : l'animal *vit* dans son monde ambiant, sans se l'opposer et sans se le représenter grâce à cette opposition. »<sup>54</sup> Contrairement à l'animal, l'être humain ne « vit » pas simplement dans son environnement, car il a le pouvoir de s'élever au-dessus de son milieu de vie et n'est plus seulement soumis à son influence

---

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 311.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 310.

<sup>52</sup> Ernst CASSIRER, *La philosophie des formes symboliques, tome 3 : La phénoménologie de la connaissance, op. cit.*, p. 310.

<sup>53</sup> Ernst CASSIRER, *Essai sur l'homme, op. cit.*, p. 311.

<sup>54</sup> Ernst CASSIRER, *La philosophie des formes symboliques, tome 3 : La phénoménologie de la connaissance, op. cit.*, p. 310.

directe. Les médiations symboliques lui permettent de développer un rapport plus libre au monde, qu'il a le pouvoir de transformer.

Comme on va le montrer au chapitre 3, c'est seulement par l'intermédiaire du monde social et culturel que l'être humain parvient à se former et à prendre conscience de lui-même comme un être singulier, dans la mesure où il se saisit et s'observe continuellement dans le reflet que lui renvoient les formes culturelles, qui structurent la société qu'il a produite et qui le façonnent en retour. Cette forme d'individualisation semble absente des sociétés animales : les abeilles procèdent sensiblement toutes de la même manière quand elles construisent leurs alvéoles, aucune d'elles ne se démarque par quelques « capacités individuelles » – c'est seulement chez les singes anthropoïdes qu'on trouve certaines formes de différenciation individuelle (le degré d'intelligence et d'aptitude peut varier d'un individu à l'autre). Pour Cassirer, la conscience de soi comme un « individu » se développe peu à peu dans un « acte double d'identification et de discrimination », au sens où l'on doit d'abord se reconnaître soi-même dans le monde de formes de la société pour pouvoir, après coup, s'en différencier et se constituer comme une personne singulière et autonome<sup>55</sup>, dont l'hétéronomie est un moment nécessaire. Mais le processus d'identification ne s'impose pas seulement « de l'extérieur », comme une pure contrainte, car si le sujet humain se soumet aux lois et aux normes du monde commun de la culture, il a néanmoins le pouvoir de reproduire et de transformer les formes d'organisation de sa société, parce qu'elles ne se figent jamais une fois pour toutes dans une forme immuable. On doit de nouveau souligner que c'est seulement dans les phases plus avancées de la culture que se développent réellement les moments de la discrimination (ou de la différenciation) et de la production active et consciente des formes sociales ; nous verrons au chapitre 3 que l'homme primitif n'a pas encore le sentiment abstrait de lui-même comme un

---

<sup>55</sup> Ernst CASSIRER, *Essai sur l'homme*, *op. cit.*, p. 311.

individu distinct de la communauté ou de la tribu. Ce progrès se reflète dans l'évolution générale du savoir qui ne commence pas avec la connaissance de soi, car l'être humain tente de connaître le monde qui l'entoure avant de se connaître lui-même, tant dans la phylogenèse que dans l'ontogenèse – nous allons voir dans un instant que la curiosité naturelle du nourrisson s'oriente vers l' « extérieur », vers le toi, avant de se diriger vers le moi. Cette tendance se manifeste aussi dans le fait que les premières phases du procès de la connaissance concernent habituellement le monde extérieur, car la survie de l'homme primitif dépend avant tout de son milieu de vie, qu'il doit bien connaître et auquel il doit s'adapter constamment pour répondre à ses besoins immédiats. Bien que « l'instinct premier de connaître » vise d'abord le monde extérieur, à mesure que la vie intellectuelle et culturelle se développe, l'intérêt de l'homme change peu à peu de direction et s'oriente lentement vers l'appréhension de la vie « intérieure »<sup>56</sup>.

### 1.3 Phénoménologie de la perception et fonction d'expression

Si les sciences dites exactes offrent la forme la plus haute et la plus achevée d'un système de purs symboles conceptuels, la fonction symbolique comme telle ne se limite pas à la connaissance scientifique, mais structure les formes les plus rudimentaires du langage, du mythe et de l'art. De même que l'image « théorique » du monde, l'image du mythe et celles de l'art et de la religion renferment un point de

---

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 15. Cette progression s'observe entre autres dans l'histoire de la pensée philosophique qui, à l'origine, s'intéresse principalement à l'étude de la nature. Bien qu'on trouve les germes de cette nouvelle tendance chez Héraclite, qui parle déjà de la nécessité d'étudier l'être humain pour approfondir la connaissance de la nature, la pensée présocratique se concentre de façon générale sur l'examen de l'univers physique, tandis que la philosophie de Socrate, que l'on peut qualifier d' « anthropologique », marque un point tournant dans la philosophie grecque en introduisant le problème de l'homme et en imposant la maxime « connais-toi toi-même » (*Ibid.*, p. 16-17).

vue spécifique sur le monde et appartiennent toutes, à différents degrés, au domaine de la « représentation » dans la mesure où elles créent une distance entre la conscience et le monde sensible – en produisant différentes « couches de sens ». En fait, les formes scientifiques et non-scientifiques sont différentes expressions d'une même tendance fondamentale de l'esprit, par laquelle la pensée se détourne de la réalité immédiate en instituant un système de symboles qui transforment et médiatisent son rapport aux choses en leur servant de « substituts ». Seuls ces substituts, c'est-à-dire les formes symboliques, sont accessibles et connaissables pour l'esprit humain. À mesure que se développe la connaissance, la pensée obtient une vue toujours plus vaste sur l'Être ; une vision d'ensemble sur le monde qui dépasse ce qui est « près » et donné dans l'expérience immédiate. Pour le connaître, elle n'a plus besoin de l'étudier à partir des éléments particuliers et individuels qui le constituent, car la fonction de substitution pénètre les choses et les événements singuliers de « déterminations générales » et les situe par le fait même dans une totalité significative constituée de lois et de relations universelles. Selon Cassirer, c'est ce système ordonné de relations et de connexions que la pensée atteint, et non le monde « en soi ». Ce recul croissant devant l'immédiateté de l'expérience sensible et singulière fait partie du développement général de la pensée, et pas seulement de la pensée scientifique. En effet, l'organisation des données sensibles s'opère bien avant l'avènement de la pensée logique et conceptuelle de la science théorique. Les sphères de l'intuition et de la perception, qui relèvent elles aussi du « domaine de la spontanéité », participent déjà au procès de construction du savoir qui commence, comme nous allons maintenant le voir, avec l'*expression*, que Cassirer considère comme étant la toute première forme de symbolisation (même en l'absence de création expresse de signes), qui s'enracine et se développe dans la perception sensible.

Il convient tout d'abord de préciser que l'expression n'a pas seulement le sens d'une extériorisation symbolique de l'intériorité du sujet par le biais de signes sensibles (du langage, de l'art, etc.). Comme le souligne Nathalie Janz, le concept d'expression comporte un *sens technique* chez Cassirer : « "ex-pression" (*Aus-druck*) s'oppose au terme clé de la théorie sensualiste, à l'"im-pression" (*Ein-druck*). »<sup>57</sup> Par contraste avec la passivité de l'impression sensualiste, pour Cassirer, « notre conscience ne se contente pas de recevoir des impressions de l'extérieur », données par la voie des sens, mais comporte un pouvoir formateur qui produit et organise spontanément les contenus perceptifs selon des lois originales de production. En effet, une organisation primaire des impressions extérieures s'effectue au niveau de la simple perception, dont la couche la plus primitive est la perception de l'expression, comme on le verra sous peu. Ainsi, le point de départ du procès de la connaissance s'enracine dans le monde perceptif, dans lequel la spontanéité de l'esprit accomplit déjà l'organisation interne des données sensibles. L'objet qu'on connaît n'est pas une simple copie d'un « objet en soi »<sup>58</sup>, car la signification que lui attribue la conscience percevante dépend de « l'attitude générale de l'esprit », de sa vision créatrice du monde – remarquons ici le caractère subjectif (voire psychologisant) de la construction du savoir objectif. Donc, aucune forme d'expression ou d'attribution d'une signification, même quand elle est encore immédiate et non-différenciée, ne doit être prise comme quelque chose qui relève de la pure contingence de la perception sensible, qu'il faudrait écarter du champ de la connaissance. Le concept de prégnance symbolique que nous devons à présent expliquer exprime justement l'idée selon laquelle la perception sensible contient déjà un certain « arrangement » pré-conceptuel des phénomènes, qui sera en quelque sorte réinterprété et réorganisé de manières différentes dans le monde du langage, de l'art, du mythe, et plus tard dans la construction théorique du savoir.

---

<sup>57</sup> Nathalie JANZ, *Globus symbolicus. Ernst Cassirer: un épistémologue de la troisième voie?* Paris, Kimé, 2001, p. 208, italiques dans l'original.

<sup>58</sup> Cassirer rejette les théories du reflet qui prennent les concepts de la connaissance pour de simples copies des choses données dans leur en soi, car pour lui, la médiation symbolique est moins un miroir du monde qu'un miroir qui renvoie une certaine image de l'esprit.

Ainsi, la phénoménologie de la connaissance de Cassirer part du postulat selon lequel une phénoménologie de la perception précède (et prépare à) l'élaboration de la connaissance conceptuelle.

### 1.3.1 La prégnance symbolique

En élaborant son concept de prégnance symbolique, Cassirer cherche principalement à dépasser le dualisme de la forme et de la matière qu'on trouve dans plusieurs méthodes et approches théoriques, notamment l'associationnisme de la psychologie sensualiste, la synthèse kantienne (qui veut pourtant surmonter l'erreur du sensualisme) et l'intentionnalité de Brentano et de Husserl<sup>59</sup>. En effet, Cassirer montre avec le concept de prégnance symbolique qu'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.<sup>60</sup>

Le terme de *prégnance* désigne l'entrelacement originaire des moments formels et matériels, et plus exactement « la relation en vertu de laquelle un sensible inclut un sens et le *représente* immédiatement à la conscience »<sup>61</sup>. Pour Cassirer, aucun contenu sensible n'est simplement « là », dans l'instant unique, comme un moment isolé et détaché des autres éléments de l'expérience, parce qu'il est toujours déjà porteur d'un certain sens (« non intuitif » ou idéal), qui l'inscrit dès le départ dans

---

<sup>59</sup> Ernst CASSIRER, *La philosophie des formes symboliques, tome 3 : La phénoménologie de la connaissance, op. cit.*, p. 218 à 225.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 226.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 266, nous soulignons.

une totalité signifiante. En d'autres termes, aucun élément de l'expérience, donné *hic et nunc*, n'apparaît à la conscience dans sa pure présence immédiate, car toute perception consciente renferme un caractère de « monstration » qui se présente avec elle, c'est-à-dire renvoie et montre « au-delà » d'elle-même. Ainsi, chaque phénomène particulier de la perception se donne comme quelque chose de relatif à « une totalité de sens caractéristique »<sup>62</sup>, à laquelle il renvoie dans sa simple présence – comme un donné ici et maintenant qui montre ou anticipe un non-ici et un non-maintenant.

Les éléments perceptifs apparaissent à la conscience qui perçoit et *aperçoit* dans un seul et même acte – car les « actes aperceptifs » ou d'interprétation ne viennent pas s'appliquer après coup à l'expérience sensible – comme étant « prégnants » d'un faisceau de relations, auquel elle est spontanément ouverte. En effet, la conscience n'est jamais fermée sur elle-même : c'est dans son essence même de se dépasser continuellement « pour appréhender le non-donné par-delà le présent donné. »<sup>63</sup> C'est pourquoi toute conscience proprement dite est *relation*, dans la mesure où chaque « battement » de la conscience « fait jaillir mille liaisons » entre le vécu perceptif qui est en cours et tous les autres moments de l'expérience<sup>64</sup>. Effectivement, si la conscience « appelle d'une manière ou d'une autre la liaison », écrit Cassirer, cette dernière « présuppose une relation de l'élément singulier à un ensemble englobant, une intégration du contenu individuel dans une concaténation, produite coûte que coûte. »<sup>65</sup> En d'autres termes, la conscience rassemble et organise spontanément les contenus du devenir fuyant et encore indifférencié de l'expérience, en reliant chaque vécu perceptif immédiat aux vécus perceptifs passés, comme différents moments d'un même horizon d'ensemble. C'est notamment par le biais de la mémoire que les

---

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 229.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 206.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 230.

<sup>65</sup> Ernst, CASSIRER, *Substance et fonction : éléments pour une théorie du concept*, op. cit., p. 335.

expériences vécues de la perception immédiate et des perceptions antérieures (du souvenir) sont appréhendées comme étant « coordonnées et liées par une corrélation fonctionnelle », dans la mesure où les différentes « totalités vécues » se dirigent vers et *représentent* la même « chose », qu'il ne faut toutefois pas voir comme une substance figée et toujours identique à elle-même<sup>66</sup>. En effet, les multiples phénomènes momentanés et changeants de la perception « montrent », au-delà d'eux-mêmes, un être objectif et stable, c'est-à-dire représentent et font ressortir mutuellement un objet déterminé dans l'expérience, qui se présente sous différents « éclairages ». Mais l'unité de cet objet ne « s'épuise » jamais dans un de ses moments uniques, au sens où chacun d'eux le « représente » sans pour autant coïncider parfaitement avec lui, car cette unité n'est « déterminable que par la totalité de ses aspects possibles et par la règle de leur connexion. »<sup>67</sup> Ainsi, la prégnance des phénomènes fuyants de l'expérience les rend « re-présentables » et du même coup saisissables pour la conscience.

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 représentation, de même que toute re-présentation exige son rattachement à quelque chose de présent à la conscience.<sup>68</sup>

C'est pourquoi toute connaissance du moi, des autres et des choses résulte d'un « va-et-vient » constant entre le représentant et le représenté. En fait, la « représentation » comme telle est logiquement première pour Cassirer, voire antérieure à la « présence », parce qu'elle est une condition de constitution de tout objet de l'expérience. En effet, il faut voir dans l'état de prégnance « une détermination indépendante et autonome sans laquelle il n'y aurait pour nous ni "objet" ni "sujet", ni

---

<sup>66</sup> Ernst CASSIRER, *La philosophie des formes symboliques, tome 3 : La phénoménologie de la connaissance, op. cit.*, p. 226.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 361.

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 226, italiques dans l'original.

unité de l'objet, ni unité de "soi-même" »<sup>69</sup>. La possibilité même de l'expérience dépend des mille liaisons qui se donnent de façon spontanée avec chaque perception sensible, laquelle n'est pour ainsi dire jamais « isolée », car elle renvoie automatiquement au-delà de l'ici présent – nous verrons que l'organisation immanente de l'intuition en une totalité chargée de sens fait défaut chez les personnes atteintes de pathologies du langage, où l'on observe plutôt une fragmentation des vécus perceptifs (chapitre 2). On ne peut pas détacher le phénomène perceptif de son entrelacement avec un complexe global ou le comprendre comme quelque chose d'antérieur ou d'extérieur au caractère de monstration qu'il comporte, car son être en est absolument inséparable. Si la prégnance entendue comme un acte de formation *primitive* – qui ne s'ajoute pas après coup à la simple « sensation » – rend possible l'intuition en tant que totalité, la fonction de représentation a réciproquement besoin, pour se déployer, de l'organisation interne des contenus de l'intuition en ensembles ordonnés, qui forment le milieu dans lequel elle peut émerger et se déployer pleinement.

C'est seulement à l'intérieur d'une diversité organisée qu'un « moment » peut étayer le tout ; réciproquement, la conscience, partout où elle a affaire à un tout structuré, ne requiert que la re-présentation d'un de ses moments pour saisir sur lui et en lui le tout lui-même et pour l' « avoir » grâce à cette médiation.<sup>70</sup>

Chaque perception en tant que moment unique de l'expérience contient en même temps son « intégrale », mais pour que « cette intégration, cette appréhension du tout de l'expérience à partir d'un moment singulier soit possible et effectuable, il faut que des lois définies règlent le passage de l'un à l'autre. »<sup>71</sup> En effet, l'existant singulier doit s'insérer dans des ordres catégoriels originaires pour obtenir sa détermination et sa signification objectives, tels que l'ordre spatio-temporel, l'ordre causal et l'ordre

---

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 266.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 162.

<sup>71</sup> Ernst CASSIRER, *La philosophie des formes symboliques, tome 3 : La phénoménologie de la connaissance, op. cit.*, p. 230.

des choses et des propriétés, bien que ces systèmes de référence soient encore non-différenciés<sup>72</sup>. Il y a donc une stabilisation et une mise en ordre des contenus fuyants de l'expérience avant même leur fixation expresse par des symboles, car la conscience effectue déjà au niveau perceptif « l'anticipation conceptuelle d'un ordre possible, mais encore non fixé dans ses aspects particuliers. »<sup>73</sup> Cette ouverture spontanée et immédiate de la conscience à des ordres et à des relations entre les contenus est un moment essentiel à la constitution des objets de l'expérience.

La signification d'un phénomène de l'expérience dépend précisément de l'ordre à l'intérieur duquel il se tient, car on l'appréhende toujours sous une *vision* déterminée et c'est par celle-ci qu'il obtient son « sens spécifique ». C'est pourquoi toute modification du *point de vue* qu'on applique change aussitôt le statut phénoménal de ce qui est vu : « à chaque changement du système de référence, à chaque "recentration" d'une structure donnée par intuition, correspond en général une mutation de ce qui est représenté en elle et par elle. »<sup>74</sup> En effet, la signification d'un contenu perceptif dépend de la structure dans laquelle il se présente, car si le moment formel ne peut pas être complètement séparé du moment matériel, ces derniers restent « dans une large mesure variables indépendamment l'un de l'autre », au sens où une même « chose » qui est perçue dans le cours de l'expérience peut être liée à différentes formes de « donation de sens »<sup>75</sup>. C'est ce qui ressort de l'exemple suivant : « l'image graphique du chiffre 2, ayant simultanément une valeur de nombre et une valeur de position, et pouvant en conséquence varier de signification, être mis tantôt pour 2, tantôt pour 20 ou 200 »<sup>76</sup>.

---

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 230-231.

<sup>73</sup> Ernst, CASSIRER, *Substance et fonction : éléments pour une théorie du concept*, *op. cit.*, p. 336.

<sup>74</sup> Ernst CASSIRER, *La philosophie des formes symboliques, tome 3 : La phénoménologie de la connaissance*, *op. cit.*, p. 162.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 226.

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 283.

De plus, comme le souligne Janz, le concept de prégnance symbolique met en évidence la continuité qui marque le passage de la fonction d'expression aux fonctions subséquentes<sup>77</sup>, dans la mesure où les formes du langage et de la pensée conceptuelle seraient impensables sans l'organisation et la mise en relation premières des phénomènes de l'intuition – l'ordre à l'intérieur duquel on les interprète détermine « leur mode même d'apparition ». En effet, les systèmes de signes du langage courant et de la science théorique s'enracinent dans cette mise en ordre indifférenciée – encore dépourvue de véritables symboles (stables et cohérents) – des phénomènes de l'expérience, dans laquelle ils sont en tout premier lieu appréhendés et saisis :

non seulement on peut, mais on doit déterminer chaque existence particulière au « point de vue » de tels ordres, si on veut qu'une « expérience » naisse en tant qu'agencement théorique, la « participation » à cet agencement donnant seule au phénomène sa réalité et sa détermination objectives. La « prégnance symbolique » qu'il acquiert, loin de rien lui enlever de sa plénitude concrète, représente en même temps la garantie que cette plénitude, au lieu de se perdre en s'écoulant, s'arrondit en une forme stable et cohérente.<sup>78</sup>

Parmi les divers phénomènes de l'intuition sensible, Cassirer utilise l'expérience vécue de la couleur pour expliquer le concept de prégnance symbolique – exemple que nous développerons avec les dysfonctionnements de l'« attitude catégorielle » (chapitre 2). Comme on l'a dit précédemment, l'ordre selon lequel un phénomène perceptif, par exemple une couleur, se présente à la conscience détermine la signification de l'objet représenté<sup>79</sup>. Chaque ton de couleur apparaît comme un moment singulier d'une série globale de « vécus lumineux », à laquelle il renvoie de façon immédiate et spontanée. Ainsi, selon l'exemple de Cassirer, une nuance

---

<sup>77</sup> Nathalie JANZ, *Globus symbolicus. Ernst Cassirer: un épistémologue de la troisième voie? op. cit.*, p. 223.

<sup>78</sup> Ernst CASSIRER, *La philosophie des formes symboliques, tome 3 : La phénoménologie de la connaissance, op. cit.*, p. 231.

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 148.

singulière de rouge donnée ici et maintenant ne s'offre pas à la conscience dans sa seule présence immédiate, mais fonctionne comme un exemplaire de la catégorie de rouge dont elle constitue un « signe ». L'impression momentanée n'est perceptible que si elle s'inscrit dans un ensemble relationnel – de nuances de rouge, dans l'exemple qui nous occupe. Elle doit nécessairement *s'insérer dans des formes* pour remplir sa fonction de représentation d'une chose dans l'expérience. Au lieu d'être considérée pour elle-même, la nuance de rouge devient un « moyen de représentation », un signe qui renvoie au-delà de sa simple présence, à quelque chose d'autre. C'est pourquoi un « même excitant lumineux » peut avoir différentes valeurs et significations, selon qu'il apparaît dans tel ou tel ordre, au même titre que n'importe quel autre signe. En effet, la signification d'un même phénomène de couleur, dans la mesure où elle dépend du champ de vision dans lequel on l'appréhende, varie énormément selon qu'on l'interprète dans le monde esthétique, le monde mythique ou le monde scientifique, dans lesquels il remplit des fonctions très diverses – les processus de différenciation qui prolongent et « réexploitent » les premières mises en ordre changent pour chacun de ces domaines.

En somme, l'activité formatrice de la conscience se déploie dès le niveau de la perception sensible, laquelle apparaît toujours avec et en une totalité de sens, qui est un véritable *a priori* de l'expérience – ce sens ne peut toutefois émerger et se développer qu'à l'intérieur même de l'expérience perceptive. De plus, la prégnance symbolique met en valeur le caractère premier et immédiat de la relation, dans la « vie réelle de la conscience » comme l'avance le néokantien de l'École de Marbourg, Paul Natorp. Pour lui, le « présent-à-la-conscience », c'est-à-dire ce qui est donné ici et maintenant, n'est représenté qu'à partir de la « conscience représentative, comme un moment inclus en elle », de laquelle il n'est détachable que par des actes d'abstraction et de « reconstruction théorique », qui seuls permettent de le saisir

comme quelque chose qui « vient en premier »<sup>80</sup>. Cette priorité de la relation est non seulement un principe fondamental de la phénoménologie de la perception de Cassirer, mais caractérise aussi, comme nous le montrerons plus loin, sa conception du sujet humain comme un être de relations, qui se forme dans son rapport à autrui dès le niveau perceptif (perception de l'expression), et plus largement, sa vision des rapports intersubjectifs, dans lesquels s'affirme également la priorité logique de la totalité par rapport aux parties, c'est-à-dire du monde institutionnel par rapport aux individus. Pour l'instant, nous allons montrer que la notion d'« expression » désigne la première forme de symbole que produit la fonction symbolique, laquelle se déploie dès la couche primitive de la perception comme nous venons de le voir, bien que cette forme élémentaire de symbole soit encore indifférenciée et privée de la stabilité qui caractérise les signes des fonctions ultérieures (représentation et signification pure).

### 1.3.2 *Urphänomen* de l'expression et analyse reconstructive

Avant d'exposer les traits principaux de la fonction expressive, nous devons clarifier ce que Cassirer entend par le terme de fonction qui est déjà un concept clé dans l'un de ses premiers ouvrages, *Substance et fonction*, paru en 1910, dans lequel il met en valeur la dimension processuelle et relationnelle de la fonction, qu'il oppose au concept de substance, dans le contexte de l'élaboration d'une théorie du concept. Dans la philosophie des formes symboliques, le concept relationnel de fonction conserve ce caractère actif et dynamique, et désigne le rôle que chaque forme symbolique occupe dans le monde de la culture entendu comme un « système de fonctions ». En effet, les formes symboliques en tant que termes relationnels sont

---

<sup>80</sup> Paul NATORP, *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, Tübingen, 1912 ; cité dans Ernst CASSIRER, *La philosophie des formes symboliques, tome 3 : La phénoménologie de la connaissance*, op. cit., p. 230.

d'emblée inscrites dans le système de la culture qu'elles constituent mutuellement, et dans lequel chacune remplit une fonction spécifique. Pour Cassirer, le statut et la signification d'une forme culturelle dépendent de sa valeur et de sa position à l'intérieur d'un système de référence déterminé, ainsi que de ses rapports mutuels avec les autres termes de l'ensemble – c'est pour cette raison que la signification et la valeur d'une forme symbolique peuvent changer d'un système culturel à un autre.

Cassirer forge les concepts de fonction d'expression, fonction de représentation et fonction de signification pure pour désigner les trois grands « modes de compréhension » de la réalité, qui s'incarnent respectivement (sous leur forme typique) dans le mythe, le langage et la science. Notre philosophe les présente parfois comme étant différents moments d'un long procès de maturation de la conscience et de libération du soi, au cours duquel l'activité de symbolisation devient de plus en plus autonome par rapport à l'expérience sensible – au point d'arriver au système conceptuel de la connaissance théorique (fonction de signification pure). Les fonctions d'expression, de représentation et de signification pure se succèdent logiquement – au sens où la fonction expressive « prépare » à la fonction représentative, qui est elle-même une étape préliminaire nécessaire à la fonction significative (on va le voir avec le rôle du langage dans le développement de la connaissance conceptuelle) – mais ne suivent pas forcément un ordre linéaire dans le développement réel de la culture. Située à la source du procès d'objectivation du monde, la fonction expressive est un « phénomène primitif » comme l'écrit Cassirer : elle forme la « couche primordiale » du symbolique qui prépare aux « fonctions supérieures » de la représentation et de la signification pure<sup>81</sup>.

---

<sup>81</sup> Ernst CASSIRER, *La philosophie des formes symboliques, tome 3 : La phénoménologie de la connaissance, op. cit.*, p. 105.

La fonction d'expression est le « pur regard de l'esprit » sur le monde et le tout premier mode de compréhension de la réalité. Elle produit la première « couche de sens », qui est encore indifférenciée, et par là même la couche primitive de la connaissance ou « son pôle empirique » comme dit Janz, dans la mesure où l'expression est « un type de connaissance perceptive et sensible, une approche directe de la vie par le "sentiment" »<sup>82</sup>. Encore loin de la stabilité et de la constance des classifications de la science théorique, l'expression se caractérise avant tout par la fluidité et la non-différenciation des éléments et des sphères de l'expérience, au sens où chaque chose peut constamment se transformer en une autre ou se métamorphoser en son contraire. C'est pourquoi la fonction expressive se manifeste en particulier dans les figures du monde mythique, dans lequel les lignes de démarcation qui séparent la chose du symbole, la réalité de l'apparence, le réel de l'irréel (par exemple du rêve), sont encore floues et changeantes.

Le trait qui distingue peut-être le mieux ce monde [mythique] de celui de la conscience purement théorique, c'est l'indifférence qu'il oppose aux différences de signification et de valeur les plus importantes de ce dernier. Le contenu d'un rêve pèse pour lui exactement aussi lourd que celui de n'importe quelle expérience vécue pendant la veille, l'image équivaut à la chose, le nom à l'objet qu'il désigne.<sup>83</sup>

La fonction d'expression est pour cette raison difficile à saisir méthodologiquement, parce qu'elle est encore d'ordre prélogique et précède toute différenciation rigoureuse (même linguistique). Tenter de la saisir en lui appliquant les concepts de la connaissance théorique, ou simplement à partir des formes fixes du langage usuel, risque de lui faire perdre son caractère authentique (« immédiat »), et donc sa vitalité et sa spontanéité originelles, étant donné que la compréhension implique un travail de la pensée qui « médiatise cette immédiateté » et prive par le fait même le phénomène

---

<sup>82</sup> Nathalie JANZ, *Globus symbolicus. Ernst Cassirer: un épistémologue de la troisième voie? op. cit.*, p. 219.

<sup>83</sup> Ernst CASSIRER, *La philosophie des formes symboliques, tome 3 : La phénoménologie de la connaissance, op. cit.*, p. 84.

d'expression de son « sens original et véritable »<sup>84</sup>. Comme le souligne Janz, Cassirer reprend à Goethe le concept de phénomène originaire (*Urphänomen*) pour résoudre ce problème<sup>85</sup>. Si l'expression est le mode le plus primitif d'accès au réel, au-delà duquel on ne peut remonter, on ne doit pas chercher à atteindre son origine ou à l'« expliquer conceptuellement », car l'*Urphänomen*, qui « "apparaît" et "est" sans qu'il y ait encore quoi que ce soit à expliquer »<sup>86</sup>, est à la fois la limite inférieure de la connaissance et son point de départ<sup>87</sup>. Cherchant à préserver l'attitude « naturelle » de l'esprit, Goethe renonce à toute tentative de comprendre ce qui se trouve « derrière » les phénomènes primaires, qu'on devrait laisser être tels qu'ils sont, dans toute leur insondabilité<sup>88</sup>. Selon la théorie des phénomènes originaires que nous développerons plus loin, l'expression en tant que phénomène primitif est une véritable clé d'accès à la réalité, au « monde de la vie, de la psyché, de l'esprit ».

Pour se « rapprocher le plus possible » du phénomène d'expression sans l'altérer, Cassirer propose d'utiliser la méthode reconstructive de Paul Natorp<sup>89</sup>. L'analyse reconstructive ou « régressive » présuppose, tel que la reprend Cassirer

---

<sup>84</sup> Ernst CASSIRER, *The Philosophy of Symbolic Forms, vol. 4 : The Metaphysics of Symbolic Forms*, trad. J. M. Krois, New Haven and London, Yale University Press, 1998, p. 132.

<sup>85</sup> Nathalie JANZ, *Globus symbolicus. Ernst Cassirer: un épistémologue de la troisième voie? op. cit.*, p. 209.

<sup>86</sup> Ernst CASSIRER, « Le problème de la forme et le problème de la cause », *Logique des sciences de la culture*, trad. J. Carro, Paris, Cerf, 1991, p. 191.

<sup>87</sup> Nathalie JANZ, *Globus symbolicus. Ernst Cassirer: un épistémologue de la troisième voie? op. cit.*, p. 217.

<sup>88</sup> Ernst CASSIRER, *The Philosophy of Symbolic Forms, vol. 4 : The Metaphysics of Symbolic Forms, op. cit.*, p. 131-132.

<sup>89</sup> Nous aurions probablement dû, pour être conséquents avec la méthode reconstructive de Natorp que privilégie Cassirer lui-même, définir la fonction représentative du langage (chapitre 2) avant de présenter la fonction d'expression (chapitre 1), parce que comme l'affirme Nathalie Janz, le langage est le « mode d'accès le plus courant au monde » (en tant qu'il pénètre l'expérience humaine tout entière). C'est pourquoi *La philosophie des formes symboliques* commence avec le tome qui traite du langage, lequel précède celui qui traite de la pensée mythique, prise comme une manifestation plus primitive de la vie qu'il faut atteindre par l'analyse reconstructive. Mais il nous semble plus cohérent, pour rendre compte du problème de la constitution intersubjective du sujet, de commencer par la phase expressive du développement culturel, afin de montrer que le sujet n'est pas à la source de ce procès, mais apparaît plutôt à son terme.

conformément à sa définition de l'*animal symbolicum*, que toute connaissance de la subjectivité n'est atteignable que par le détour du monde de l'esprit objectif, c'est-à-dire des productions humaines<sup>90</sup>. En effet, il faut partir des formes objectives de la culture pour remonter jusqu'aux origines du « monde intérieur », pour se rapprocher le plus possible de la conscience formatrice qui les a produites et rendre visibles sa structure générale et ses lois de production – l'analyse des médiations symboliques exige un certain travail d'interprétation, une « herméneutique », comme on va le voir plus loin avec la tâche des sciences de la culture.

Nous partirons [...] des problèmes de l'« esprit objectif », des formes où il atteste consistance et présence ; mais au lieu de demeurer auprès d'elles comme auprès d'un simple factum, nous tenterons, par une analyse reconstructive, de forcer le chemin de retour qui mène à leurs présupposés élémentaires, à leurs « conditions de possibilité ».<sup>91</sup>

En remontant jusqu'aux couches primitives de la conscience qui perçoit, intuitionne et connaît, on s'aperçoit, comme on va maintenant tenter de le montrer, que la perception et la conscience d'autrui précèdent, dans l'ontogenèse et la phylogenèse, la perception et la conscience des choses et de soi-même.

### 1.3.3 Le monde mythique comme pur phénomène d'expression

En tant que moment constitutif de la connaissance des choses et des autres, la perception ne peut pas être réduite à un ensemble de données reçues de l'extérieur ou à une pure reproduction des rapports et des objets qu'on trouve dans la « nature ».

---

<sup>90</sup> Ernst CASSIRER, *The Philosophy of Symbolic Forms*, vol. 4 : *The Metaphysics of Symbolic Forms*, *op. cit.*, p. 150.

<sup>91</sup> Ernst CASSIRER, *La philosophie des formes symboliques*, tome 3 : *La phénoménologie de la connaissance*, *op. cit.*, p. 72.

Pour comprendre la structure spécifique de la perception saisie dans sa dimension vivante et spontanée, il faut franchir les limites de la logique et de la science théorique, ce qui ne nous conduit pas pour autant dans le domaine contingent de l'informe. En effet, si les données de la sensibilité s'organisent toujours « selon certaines fonctions du sens », car le sensible ne peut jamais se penser comme antérieur ou étranger au spirituel, « ces dernières ne se ramènent nullement au monde du sens "théorique" – dans l'acceptation la plus étroite de ce mot. »<sup>92</sup> Renoncer de s'en tenir à l'unique point de vue de la connaissance conceptuelle permet d'obtenir une vision nouvelle et plus vaste du domaine de la perception. On s'aperçoit entre autres qu'à ses couches originaires, la perception n'appréhende pas le monde extérieur comme un ensemble de choses dotées de propriétés stables et de caractères permanents ; c'est ce qu'on constate dans le monde vécu du mythe, dont la forme caractéristique est l'expression. En effet, le monde tout entier se manifeste à la conscience mythique « sous l'aspect d'un pur phénomène d'expression », et non comme un ensemble de choses et de propriétés.

[...] le monde vécu du mythe est bien moins fondé sur des actes de représentation ou de signification que sur de pures expériences vécues d'expression. Ce qui y tient lieu de « réalité » est, non pas un ensemble de choses pourvues de certains « attributs » et « signes distinctifs » qui les identifient en les différenciant les unes des autres, mais une multiplicité et une profusion de caractères originairement « physiologiques ». Le monde y a même, pris dans ses grandes lignes comme dans son détail, un « visage » caractéristique, accessible à chaque instant à une appréhension globale [...] <sup>93</sup>.

Absolument tout ce qui est perçu dans cette couche profonde et primitive de la perception – tout objet physique (un arbre, un outil, un lieu), événement (par exemple météorologique), individu animal ou humain – apparaît dans le monde mythico-magique comme étant imprégné d'un certain caractère « de vitalité », ou plus

---

<sup>92</sup> *Ibid.*, p. 76.

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 84.

précisément d'un *caractère expressif*. Celui-ci se donne de façon spontanée et immédiate avec chaque perception et appartient à sa « constitution essentielle »<sup>94</sup>, dans le sens où il ne s'associe pas après coup au contenu « inanimé » de la sensation. Dit autrement, chaque phénomène perçu a son « esprit » et apparaît comme étant porteur d'un caractère expressif, tel que l'effrayant, l'apaisant, le familier ou le menaçant<sup>95</sup>. C'est l'engendrement d'un certain sentiment ou d'une réaction affective (comme l'espoir, l'inquiétude, la peur, la satisfaction, l'émerveillement) chez celui qui perçoit le phénomène prégnant d'expression qui fait de ce dernier un « objet perçu », qu'on peut appréhender momentanément, bien qu'il ne soit pas encore doué de propriétés stables et durables. On s'aperçoit ainsi que tout objet est immédiatement saisi sur le « mode de son apparition globale », comme quelque chose d'« effrayant » par exemple, et non comme l'accumulation de diverses « qualités sensibles »<sup>96</sup>. Pour Cassirer, l'émotion est le mode de compréhension le plus primitif aussi bien dans la phylogénèse (monde mythique) que dans l'ontogénèse (nourrisson). En d'autres termes, tout ce qui est perçu apparaît d'abord sous la forme d'un phénomène expressif, et l'émotion que celui-ci engendre chez l'individu qui perçoit permet à ce dernier d'appréhender et d'interpréter les choses, les événements et les autres personnes. L'affirmation de Janz citée plus haut, selon laquelle l'expression est une approche directe de la vie *par le sentiment*, trouve ici sa manifestation la plus claire. Si l'*Urphänomen* de l'expression « ouvre l'accès au réel » comme on l'a dit, c'est parce que le monde phénoménal n'est saisissable que dans la mesure où chacun de ses éléments comporte un sens expressif, envisagé comme un *a priori* de l'expérience, indispensable à toute appréhension et constitution de l'objet<sup>97</sup>. L'expression qui pénètre le phénomène perçu (que ce soit une plante, un animal, un artéfact ou un autre être humain) est la première forme de symbole – bien qu'il soit encore vacillant et non-distinct – étant donné qu'elle médiatise le rapport de l'esprit

---

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 90.

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 82-83.

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 82.

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 90.

au réel. Ainsi, selon les termes de Cassirer, « toute réalité effective » s'éprouve d'abord comme une « efficence vivante » non-différenciée :

C'est la vie, absolument parlant, bien plus que sa séparation en sphères particulières et son rattachement à des centres individuels précis qu'on saisit ici en premier ; c'est un caractère universel de réalité, et non l'existence et l'essence de certains êtres isolés qui « apparaît » originellement dans la perception expressive.<sup>98</sup>

Comme nous le verrons plus loin dans ce chapitre mais surtout au chapitre 3 (avec le développement du sujet éthique), la conception de l'être humain comme un individu distinct des autres n'est pas donnée dès le départ, car ce dernier se sépare lentement de la communauté du vivant puis de la tribu à mesure qu'il invente des médiations symboliques pour lui-même, qui participent chacune à leur façon à la différenciation progressive des sphères de la réalité et de la vie humaines.

Aux yeux de Cassirer, la conscience mythique est moins dans la représentation que dans la « présentation » (ou, pourrait-on dire, dans une forme de « représentation » spontanée et presque immédiate du représenté), parce qu'elle n'effectue pas encore une distinction claire et rigoureuse entre le signifiant et le signifié. C'est ce qui ressort de la non-distinction du phénomène et de l'essence qu'on trouve généralement dans le monde mythique, où l'essence se manifeste dans le phénomène occasionnel « en pleine *présence* » – ce dernier n'est pas seulement un médiateur qui sert à la représenter, comme un signe substitutif<sup>99</sup>. Posséder le « représentant », comme le nom ou l'image d'une personne, reviendrait à posséder son essence. De plus, le mythe n'accomplit pas une séparation stricte entre ce qui relève de la « réalité » et de l'« apparence », comme l'exige l'objectivation proprement théorique. Cela dit, la fluidité et l'instabilité des attributs et des divisions qui s'effacent et se déplacent

---

<sup>98</sup> *Ibid.*

<sup>99</sup> *Ibid.*, p. 83.

constamment, contrairement aux catégories logiques (espèces, genres), ne font pas pour autant du monde mythique un univers informe et inintelligible qui serait sans structure et sans organisation. C'est en ce sens que Cassirer rejette la théorie du chaos originel, car pour lui, même aux « degrés les plus précoces de la conscience », les phénomènes du monde extérieur ne se réduisent pas à « une confusion de sensations désordonnées »<sup>100</sup>. Nous allons maintenant tenter d'expliquer pourquoi on ne peut pas réduire les « pures expériences vécues d'expression » à de semblables unités simples, en commençant par présenter la distinction primordiale que Cassirer effectue entre la perception des choses et la perception de l'expression. Cela nous permettra de montrer que le caractère expressif d'un visage humain est spontanément appréhendé comme une totalité de sens, qu'on ne peut pas décomposer en parties plus élémentaires.

#### 1.3.4 Perception de l'expression et perception des choses

Cassirer distingue deux orientations irréductibles de la perception humaine : l'une vers le « ça » (les choses) et l'autre vers le « toi » (les personnes), dont il reconnaît la priorité chronologique. Chacune d'elles exprime à la fois la rencontre et la séparation – qui s'opèrent dans l'activité perceptive, même la plus élémentaire – entre le pôle du « moi » et le pôle du « monde », lequel peut apparaître au moi sous la forme de choses ou de personnes.

Dans le premier cas nous le considérons [le monde] comme un tout d'objets spatiaux et comme la somme des changements temporaires qui affectent ces objets ; dans l'autre comme quelque chose « de notre espèce ». L'altérité demeure dans les deux cas, mais une différence intrinsèque s'y manifeste : le « ça » est tout simplement un « *autre chose* », un « *aliud* » alors que le « toi »

---

<sup>100</sup> *Ibid.*, p. 80.

est un *alter ego*. Il est incontestable que, dans la mesure où nous nous mouvons dans l'une ou l'autre direction, la perception acquiert pour nous un sens différent et dans une certaine mesure une coloration et une tonalité particulières.<sup>101</sup>

La perception n'est pas réductible à une pure sensation subjective, car elle implique toujours une relation à un objet – la simple sensation privée de toute orientation envers un objet n'est qu'une abstraction aux yeux de Cassirer. Or, la perception ne vise pas dès le départ les choses physiques qui nous entourent, ni même la connaissance du « monde extérieur » en général. Elle s'oriente d'abord vers une direction spécifique : l'appréhension de l'expression d'un autre sujet vivant. La perception de l'expression, comme voir un sourire ou une grimace, est plus précoce que la perception des choses aussi bien d'un point de vue phylogénétique (pensée mythique), que d'un point de vue ontogénétique (psychologique). En effet, le nourrisson appréhende, sous la forme du simple vécu d'expression, l'existence d'autrui avant de s'intéresser à celle des objets physiques qui l'entourent. Contrairement à ce que présuppose la théorie du chaos originel – ce sont d'abord des « excitations simples » (clair-sombre, chaud-froid, etc.) « qui éveillent l'intérêt » du nourrisson, « car ce qui est simple se séparera en premier du chaos, entrera en premier dans des connexions nouvelles »<sup>102</sup> – l'analyse phénoménologique de la conscience montre que ce sont des stimuli très complexes qui suscitent les premières réactions du petit enfant, dont l'attention se dirige d'abord vers les figures humaines, en particulier vers la voix et l'expression du visage des parents. Dès les premiers mois de sa vie, il reconnaît le visage de la mère et réagit différemment à un visage « bienveillant » ou « menaçant ». C'est pourquoi le visage humain n'est pas réductible à un agrégat confus de sensations simples et changeantes (optiques, tactiles, etc.), car chaque

---

<sup>101</sup> Ernst CASSIRER, « Perception des choses et perception de l'expression », *Logique des sciences de la culture*, *op. cit.*, p. 119, italiques dans l'original.

<sup>102</sup> Kurt KOFFKA, *Die Grundlagen der psychischen Entwicklung*, Osterwieck am Harz, 1921, p. 94 ; cité dans Ernst CASSIRER, *La philosophie des formes symboliques*, tome 3 : *La phénoménologie de la connaissance*, *op. cit.*, p. 80.

phénomène expressif est immédiatement saisi dans sa « totalité ». En effet, le petit enfant ne distingue pas dès le départ les différentes parties du visage de la mère ou du père : ce qu'il voit est une *Gestalt*, une forme globale et unifiée qui exprime un sens déterminé (une émotion, une intention). C'est précisément parce qu'il comporte spontanément un tel caractère expressif que le visage devient un objet perçu, saisissable aux yeux du nourrisson. Pour Cassirer, l'appréhension et la compréhension des caractères expressifs (amical ou inamical, par exemple) semblent plus primitives que la connaissance des qualités « objectives » des choses, car avant de percevoir le monde des objets et leurs propriétés déterminées (couleur, grandeur, etc.), l'enfant fait « l'expérience d'autrui », c'est-à-dire d'un autre sujet vivant, semblable à lui-même. La dynamique intersubjective s'enracine ainsi dans les couches profondes de la perception sensible, car c'est d'abord par le biais de la perception optique de l'expression qu'on obtient la certitude de l'existence et de la réalité des autres personnes, et ce avant toute réflexion consciente.

Pour Cassirer, la perception de l'expression, comme premier mode de compréhension du monde, précède et détermine la perception des choses et, de ce fait, influence indirectement le développement de la connaissance théorique des objets du monde physique. À vrai dire, la pensée conceptuelle serait impossible sans cette couche primordiale de la perception vécue (ou « vide sans intuitions »). Si la tâche de la science consiste à connaître les « déterminations constantes » du monde des choses (constance des propriétés et des lois), qui se détachent du courant informe et indivis des phénomènes, une semblable fixation des impressions sensibles n'apparaît pas seulement avec la connaissance théorique, mais caractérise déjà la simple perception (l'ouïe, la vue, le toucher), qui constitue une étape préliminaire et indispensable à « toute formation de concept »<sup>103</sup>. Par conséquent, le monde des objets serait

---

<sup>103</sup> Ernst CASSIRER, « Le concept dans les sciences de la nature et de la culture », *Logique des sciences de la culture, op. cit.*, p. 162.

inintelligible pour la science si les signes du langage usuel n'avaient pas opéré une première organisation et fixation des phénomènes de l'expérience.

La priorité chronologique « mais surtout axiologique, du monde intuitif de la perception sur le monde cognitif de la conception »<sup>104</sup>, dans le procès de la connaissance, présuppose que les objets du monde physique ne sont pas le point de départ de la construction du savoir (comme quelque chose de simplement « donné » que les concepts doivent saisir et reproduire), mais bien ses produits. Cette progression s'observe aussi bien dans les premières expériences de la petite enfance, qui sont des vécus d'expression, que dans la phylogenèse comme on l'a vu avec la pensée mythique. En effet, « le développement de la conscience individuelle » et « celui de la conscience de l'espèce » montrent que les données qui sont habituellement prises comme le *terminus a quo* de la connaissance du monde extérieur, celles qui semblent aller de soi, en particulier les « données physiques » accessibles par les sens, résultent en réalité de médiations intellectuelles<sup>105</sup>. Elles sont au contraire le produit et l'aboutissement, le *terminus ad quem*, d'un travail de la pensée, d'« un lent et laborieux processus d'abstraction pour les extraire de la totalité de l'expérience humaine. »<sup>106</sup> C'est ce qu'on va désormais tenter de montrer en commençant par présenter la différence spécifique entre les sciences de la nature et les sciences de la culture.

---

<sup>104</sup> Joël GAUBERT, « Une méditation ontologique », dans Ernst CASSIRER, *Logique des sciences de la culture*, *op. cit.*, p. 25.

<sup>105</sup> Ernst CASSIRER, « Perception des choses et perception de l'expression », *Logique des sciences de la culture*, *op. cit.*, p. 126.

<sup>106</sup> *Ibid.*

### 1.3.5 Sciences de la nature et sciences de la culture

Pour comprendre en quoi les sciences de la culture se distinguent des sciences de la nature, il faut d'abord examiner leurs sources respectives, ce qui exige de « remonter de la structure du concept à la structure de la perception », dans laquelle s'enracine originairement la divergence d'orientation (« ça » et « toi ») qui s'accroît et se solidifie par la suite dans leurs approches théoriques et méthodes propres<sup>107</sup>. Pour Cassirer, en effet, la distinction primordiale entre la perception des choses et la perception d'expression est cruciale pour comprendre la différence spécifique entre les sciences de la culture et les sciences de la nature, car ces dernières ont justement tendance à privilégier la seule orientation vers les choses, en éliminant par exemple les éléments subjectifs de la production du savoir. En effet, à mesure que la connaissance scientifique se développe, la pure perception expressive, en tant qu'elle est celle d'un être subjectif, cède de plus en plus la place à l'orientation « objective » de la perception, au point d'être complètement exclue des sciences dites exactes. Or celles-ci ne reconnaissent « de présence et de valeur à la perception externe que sous sa forme de perception des choses », à laquelle toute perception du « toi », d'une autre subjectivité, doit être ramenée et réduite<sup>108</sup>. Cette dissolution de la perception d'expression dans la perception des objets semble toutefois contredire l'expérience vécue, qui n'est pas seulement constituée de contenus de choses, mais comporte une orientation fondamentale vers le « toi » qui ne se laisse pas réduire à celle vers le « ça ». Si les sciences de la nature semblent refouler ce dédoublement originaire de la perception, en essayant d'exclure autant que possible, dans la formation des signes conceptuels, tout ce qui « possède quelque valeur de pure expression » ou qui relève

---

<sup>107</sup> Ernst CASSIRER, « Le concept dans les sciences de la nature et de la culture », *Logique des sciences de la culture*, op. cit., p. 141.

<sup>108</sup> Ernst CASSIRER, *La philosophie des formes symboliques, tome 3 : La phénoménologie de la connaissance*, op. cit., p. 97.

du « vécu personnel du moi », elles ne peuvent toutefois évincer complètement l'orientation expressive de la perception de l'image qu'elles donnent du monde. Car dans le passage de la conscience mythique à la conscience théorique, la couche primitive de l'expression vécue se transforme profondément, mais sans disparaître pour autant : « Supposons abolie [la fonction d'expression], et l'accès au monde de l'"expérience intérieure" nous est barré aussitôt, donc coupé le seul pont conduisant au royaume du "toi" »<sup>109</sup>. En circonscrivant de cette façon l'objet des sciences de la nature, Cassirer restreint toutefois son analyse à la forme spécifique qu'elles acquièrent dans le contexte de la science moderne, où domine l'idée d'un univers purement mathématique et mécanique, qui « désanime » et dévitalise la nature inorganique et organique.

Selon Cassirer, dans le domaine des sciences de la nature, toute connaissance du monde extérieur se développe en prenant appui sur « l'unique monde commun des choses », qui est « absolument privé d'âme » parce qu'elle évince et détruit, comme on l'a dit, tout ce qui relève du vécu subjectif et personnel du moi<sup>110</sup>. L'étude de la culture n'aurait, par conséquent, aucune place dans le système de la connaissance scientifique. Pourtant, la culture humaine n'appartient pas à la sphère du particulier et de l'individuel : à l'instar du monde de la nature, le monde de la culture forme la réalité commune et universelle dans laquelle vivent tous les êtres humains. Il s'agit d'un monde intersubjectif qu'on ne peut pas et qu'on ne doit pas réduire – pas plus que le cosmos des sciences naturelles – au seul « moi », car la culture présuppose une relation active entre plusieurs sujets qui participent ensemble à cet ordre « supérieur ». Mais cette participation mutuelle au monde social est, « dans sa forme, toute différente de la participation au monde physique. Au lieu de se référer au même cosmos spatio-temporel des choses, les sujets se retrouvent et s'unissent dans un agir

---

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 105.

<sup>110</sup> Ernst CASSIRER, « Le concept dans les sciences de la nature et de la culture », *Logique des sciences de la culture*, *op. cit.*, p. 163.

commun »<sup>111</sup>. Toute connaissance des autres et de soi-même résulte de ces échanges intersubjectifs qui se déploient dans l'espace commun de la culture, dans la mesure où ces derniers sont médiatisés par les formes expressives et leurs règles d'ordre, comme on va le voir au chapitre 3. Ce savoir mutuel s'enracine dans la perception sensible, c'est-à-dire dans la perception d'un autre sujet doué de vie et actif, car celle-ci contient déjà le germe de la liaison qui mène du « moi » au « toi ». Pour se développer pleinement, la connaissance des autres exige néanmoins un dépassement de la couche « indifférenciée » (vacillante) des purs vécus expressifs, car pour se comprendre mutuellement, les sujets doivent entrer en relation par l'intermédiaire de formes *actives* et *objectivées* (c'est-à-dire universelles parce que partagées, constantes et durables), en particulier langagières – tandis que dans la simple perception de l'expression, la conscience saisit un autre « être animé de l'intérieur », mais sans pour autant « sortir » de soi. Ainsi, c'est seulement à travers l'activité formatrice du sujet agissant, qui réactive continuellement, dans ses échanges avec autrui, les figures du langage et des autres médiations symboliques, « que nous "savons" quelque chose les uns des autres. »<sup>112</sup>

Si les sciences de la culture ne cherchent pas à connaître l'universalité des lois et des propriétés du monde physique, elles ne s'intéressent pas pour autant aux phénomènes isolés de la vie individuelle ou aux faits particuliers de la culture. Ce qu'elles cherchent à découvrir et à connaître est l'universalité des significations qui structurent et médiatisent les relations interhumaines, c'est-à-dire « la *totalité des formes* dans lesquelles la vie humaine se déroule » et s'exprime<sup>113</sup>, qui engendrent un « monde commun de sens » constitué par les mots du langage, les figures de l'art, les images du mythe, les formules de la science, etc. La tâche des sciences de la culture consiste justement à *interpréter* tous ces symboles « pour en déchiffrer le contenu caché, pour

---

<sup>111</sup> *Ibid.*

<sup>112</sup> *Ibid.*, p. 164.

<sup>113</sup> *Ibid.*, p. 165, italiques dans l'original.

rendre à nouveau visible la vie d'où ils sont initialement sortis. »<sup>114</sup> En effet, la compréhension dans les sciences de la culture exige un travail herméneutique, ou « une méthode spécifique d'interprétation », suivant les termes de Cassirer. Pour développer une « théorie de la culture », qui représente toutefois un projet « infini » qu'on ne peut jamais achever une fois pour toutes, elles doivent chercher à comprendre la signification de chaque forme symbolique et la fonction qu'elle remplit, mais aussi les rapports mutuels qu'elle entretient avec les autres formes culturelles, ce qui les distingue et ce qui les relie entre elles<sup>115</sup>. En donnant pour tâche aux sciences de la culture d'interpréter les formes instituées de la vie sociale, Cassirer reconnaît l'objectivité et la valeur épistémologique des produits de l'expression humaine – tandis que la compréhension du monde des sciences de la nature n'inclut généralement que la seule perception des choses. Cela nous renvoie à la définition de l'expression comme une *clé d'accès au réel* : « Tel caractère expressif [...] est, en soi, si peu "subjectif" que c'est au contraire lui qui, donnant à la perception pour ainsi dire la couleur primitive de la réalité, en fait enfin une "perception du réel". »<sup>116</sup> Nous avons noté que le phénomène primitif de l'expression est la première forme de symbole que la conscience produit et comporte en ce sens le germe d'une objectivité. Pour Cassirer, la perception d'autrui est certes différente, mais pas moins réelle et objective que ne l'est la perception des objets du monde physique – au sens où elle ne conduit pas forcément à l'erreur. Comme le souligne Krois, la certitude d'autrui dépend justement de l'objectivité de la fonction d'expression<sup>117</sup>. Sans la perception de l'expression on n'aurait nullement accès au « monde de la vie, de la psyché et de l'esprit », qui ne sont pas donnés dans la simple perception des choses. Nous devons néanmoins souligner qu'avec cette division des « directions » de la perception

---

<sup>114</sup> *Ibid.*, p. 175.

<sup>115</sup> Ernst CASSIRER, « Le problème de la forme et le problème de la cause », *Logique des sciences de la culture*, *op. cit.*, p. 189.

<sup>116</sup> Ernst CASSIRER, *La philosophie des formes symboliques, tome 3 : La phénoménologie de la connaissance*, *op. cit.*, p. 90.

<sup>117</sup> John Michael KROIS, « Symbolisme et phénomènes de base (*Basisphänomene*) », *Revue germanique internationale*, Paris, CNRS Éditions, 2012, p. 169.

(choses et expression), Cassirer semble ignorer le fait que les sciences de la nature s'intéressent elles aussi à l'étude des formes vivantes<sup>118</sup>. Leurs champs d'étude ne se limitent pas aux objets du monde physique pris comme un ensemble de choses « inanimées », puisqu'elles englobent tout autant l'étude du vivant, en particulier les sciences biologiques – physiologie animale, écologie, botanique, etc. Mais suivant Cassirer, l'approche mécaniste de la science moderne n'hésite pas à ramener tous les phénomènes qui manifestent une forme de « subjectivité » ou d'« expression » végétales (comme l'orientation naturelle d'une plante vers la lumière du soleil) à des tropismes, « qu'elle explique par des forces physiques et chimiques bien connues », et ont tendance à étendre la théorie des tropismes à l'ensemble de la vie animale<sup>119</sup>.

En remontant le cours de la perception jusqu'à cette couche primitive où elle est « perception d'expression pure », avant qu'elle se scinde explicitement en perception « interne » et perception « externe », on s'aperçoit que le monde des « choses », c'est-à-dire l'objet d'étude des sciences de la nature, n'est pas donné de toute éternité. En fait, c'est seulement au fil du développement de la connaissance que les purs caractères d'expression s'*aliènent*, c'est-à-dire cessent d'être l'expression immédiate de la vie, et se transforment lentement en « "attributs" objectifs, en déterminations et en propriétés de choses »<sup>120</sup>. Le sens premier et non-médiat de l'expression est très différent des significations que la connaissance scientifique attribue aux phénomènes

---

<sup>118</sup> « Tout d'abord, les sciences de la nature sont bien confrontées à la conception de formes de vie lorsqu'elles s'intéressent au vivant, qu'il s'agisse de la zoologie, d'étapes de la biologie, de figures de la psychologie, voire de la médecine. Ensuite, dans la perspective historique et descriptive, c'est uniquement avec la modernité tardive que les sciences de la nature parviennent à se séparer de tout anthropomorphisme, ou en termes plus techniques, que la perception de la chose est élaborée comme concept d'un objet sans que la perception de l'expression (au sens de la perception d'un phénomène subjectif) ne fasse obstacle à sa conception scientifique » (Fabien CAPELLÈRES, « Sciences de la nature et sciences de l'esprit dans l'architecture de la *Philosophie des formes symboliques* », *Revue germanique internationale*, Paris, CNRS Éditions, 2007, p. 225).

<sup>119</sup> Ernst CASSIRER, « Perception des choses et perception de l'expression », *Logique des sciences de la culture*, *op. cit.*, p. 129-130.

<sup>120</sup> Ernst CASSIRER, *La philosophie des formes symboliques, tome 3 : La phénoménologie de la connaissance*, *op. cit.*, p. 102.

de l'expérience. Les caractères expressifs originels renferment la « couleur immédiate de la réalité » : comparés à cette première ébauche du réel, les concepts de « chose » et de « causalité » de la connaissance théorique apportent un regard différent sur l'Être et une nouvelle interprétation du monde, qu'il ne faut toutefois pas considérer comme les seuls possibles.

Au cours du progrès de la connaissance théorique et scientifique il se gagne de plus en plus de terrain sur la pure fonction d'expression ; l' « image » pure de la vie se change en la forme de l'existence des choses et de leur enchaînement réaliste-causal. Mais elle ne peut jamais entrer et se perdre tout à fait dans cette forme, car, sinon, c'est le phénomène premier du « vivant en général » qui s'évanouirait avec le monde mythique des démons et des dieux. On voit ainsi que ce thème-clé de la conscience dans lequel on a reconnu l'organon authentique du monde mythique apporte une contribution décisive à la construction de la réalité d'expérience.<sup>121</sup>

De plus, l' « aliénation » des purs caractères d'expression s'accroît de plus en plus à mesure que le « monde de l'expression, en se transformant, se rapproche du monde de la "représentation" et finalement du monde de la "signification" pure », dans lequel les signes conceptuels acquièrent une autonomie par rapport aux phénomènes de l'expérience<sup>122</sup>. On remarque ainsi la dimension processuelle de l'objectivité du domaine des choses, qui n'est pas donnée d'avance comme telle. Elle est un *processus*, une mise en forme progressive du monde qui est en constant développement. Les sciences de la culture englobent d'une certaine façon les sciences de la nature, dans la mesure où celles-ci participent au projet d'objectivation de la réalité et le font évoluer. Ainsi, le concept de forme symbolique permet d'articuler les sciences de la nature et les sciences de la culture et de les unir dans un même système épistémologique. En effet, en tant que formes symboliques, elles représentent différentes « directions de l'objectivation », au même titre que l'activité mythique, artistique, technique et langagière – il ne fait aucun doute que l'être humain « vivait

---

<sup>121</sup> *Ibid.*, p. 106.

<sup>122</sup> *Ibid.*, p. 102.

dans un monde objectif » et structuré par un ensemble de formes bien avant qu'il ait accès aux concepts et aux formules de la science théorique. Ainsi, le procès d'objectivation du monde suit un développement constant mais non linéaire au cours duquel la signification pure remplace peu à peu l'expression immédiate, en passant par la représentation. Le passage entre ces trois phases ne s'effectue pas par un bond soudain : c'est ce qui explique pourquoi presque « toutes les sciences de la nature ont dû traverser une période mythique. Dans l'histoire de la pensée scientifique l'alchimie précède la chimie, l'astrologie précède l'astronomie »<sup>123</sup>. On s'aperçoit donc que l'« exclusion » de l'orientation expressive de la perception dont parle Cassirer survient assez tardivement dans la phénoménologie des sciences de la nature. Certaines « formes de pensée symbolique erronées », comme moments du procès de la connaissance, ont été une étape préliminaire au développement ultérieur des différentes sciences particulières. Ces dernières devaient néanmoins, pour « progresser au-delà de ces premiers pas », créer leurs propres concepts et introduire une nouvelle vision de l'Être et une nouvelle méthode d'interprétation du monde. Elles avaient surtout besoin d'une « autre norme logique de vérité », qui exige d'adopter un point de vue universel sur le monde, de regarder au-delà du « cercle étroit de l'expérience immédiate, des faits observables. »<sup>124</sup> Aux yeux de Cassirer, les formes scientifiques ne rompent pas complètement avec les formes non-scientifiques de la culture, comme la poésie et le mythe, car elles proviennent toutes du même besoin fondamental d'organiser le monde phénoménal, de lui donner sens. L'animal humain se définit justement par son « instinct de classification », qui se manifeste en particulier dans l'acte de dénomination du langage, comme effort pour articuler et organiser les phénomènes de l'expérience.

Les termes linguistiques et les premiers termes scientifiques peuvent être considérés comme le résultat et le produit du même instinct de classification. Ce qui se fait inconsciemment dans le langage devient projet

---

<sup>123</sup> Ernst CASSIRER, *Essai sur l'homme*, op. cit., p. 291.

<sup>124</sup> *Ibid.*

conscient, réalisé méthodiquement, dans la démarche scientifique. À ses débuts la science devait encore accepter les noms des choses avec le sens qu'elles avaient dans le langage courant. Elle pouvait en user dans la description des éléments fondamentaux ou des qualités des choses<sup>125</sup>.

Pour parvenir à l'élaboration d'un « ordre systématique » universel, les sciences ont dû s'autonomiser des « premières tentatives de classification », encore incoordonnées, qu'on trouve dans le langage ordinaire et créer leurs propres formes conceptuelles. Le monde idéal des désignations de la science théorique se détache et s'élève au-dessus du monde intuitif des sens, auquel les dénominations du langage restent néanmoins liées. Ainsi, le même processus de dématérialisation et de dissociation qui a fait progresser le langage primitif au-delà de ses premières formes se répète, et s'élève désormais à une « puissance supérieure », dans le passage des mots ordinaires aux concepts proprement idéels de la science théorique, comme purs « signes d'ordre » et de relation, qui ne dépendent plus de la sphère empirique des choses.

Contrairement à l'activité formatrice qui est à l'origine des premières désignations du langage, au lieu de partir de « n'importe quel matériau donné de l'extérieur, arbitraire et contingent », « l'acte de formation spirituelle » propre à la science théorique « se donne à lui-même le matériau dont il a besoin et dans lequel il peut imprimer le sceau de sa propre détermination. »<sup>126</sup> La *mobilité* désignée plus haut comme un attribut spécifique des mots du langage n'est plus du tout requise pour le signe conceptuel des sciences exactes, lequel exige au contraire « fixité et univocité » : « Son *être* doit surmonter et supprimer toute l'indétermination et l'imprécision que le *devenir* du langage est forcé de tolérer. »<sup>127</sup> S'il continue de s'incarner dans un symbole matériel,

---

<sup>125</sup> *Ibid.*, p. 293.

<sup>126</sup> Ernst CASSIRER, *La philosophie des formes symboliques, tome 3 : La phénoménologie de la connaissance, op. cit.*, p. 369

<sup>127</sup> *Ibid.*, p. 372, italiques dans l'original.

le concept des sciences rigoureuses ne se satisfait pas de « n'importe quel signe indifféremment », car il doit répondre à certaines exigences pour accomplir son rôle de pur signe d'ordre, en particulier l'*identité* (ou univocité), qui demande qu'un « même contenu » soit toujours représenté par le « même signe »<sup>128</sup>. Le progrès qui mène des mots du langage ordinaire aux concepts de la science proprement dite exige, par conséquent, la suppression consciente de la polysémie des signes linguistiques, qui donne justement au langage tout son mouvement et sa « vigueur propre et originaire », mais aussi son manque de précision et de constance (dans la signification d'un symbole donné). De plus, chaque concept au sens strict du terme doit s'inscrire dans un système fermé, qu'il forme mutuellement avec tous les autres signes conceptuels – système qui s'ordonne d'après une règle déterminée.

Tout concept nouveau instauré par la pensée scientifique est d'emblée rapporté au tout de cette pensée, des conceptualisations *possibles*. Ce qu'il est et signifie dépend de sa valeur à l'intérieur de ce tout. Toute « vérité » attribuable au concept est liée à cette « vérification » constante et générale par rapport à l'ensemble des contenus et des propositions de la pensée.<sup>129</sup>

Toutes les particularités qui se rapportent au sujet de la compréhension doivent être suspendues quand celui-ci utilise les purs signes conceptuels de la connaissance théorique. Le scientifique est privé de l'« espace de jeu » propre au langage, qui permet de choisir librement parmi une variété de désignations linguistiques, selon le contexte ou l'état subjectif du locuteur, pour exprimer une même pensée, un même contenu significatif. En effet, les concepts scientifiques doivent se départir de toutes les nuances de l'expression (dans le rythme, la tonalité, les accents, etc.) qui manifestent la « participation intime du moi au contenu dont on parle », pour constituer un ordre systématique et universel.

---

<sup>128</sup> *Ibid.*

<sup>129</sup> *Ibid.*, p. 372-373, italiques dans l'original.

Ici ce n'est plus le sujet singulier mais simplement la chose même qui doit « passer dans le langage ». Ce qui d'un côté semble il est vrai signifier une monstrueuse atrophie : car le mouvement de la langue paraît désormais arrêté et sa « forme interne » figée en pure formule. Mais ce qui manque à cette formule en proximité de la vie et en plénitude individuelle, elle le remplace de l'autre côté par l'universalité de son extension et par sa validité générale, qui supprime les différences nationales aussi bien qu'individuelles. Le concept pluriel des « langues » perd désormais sa légitimité : il est repoussé et remplacé par l'idée de la *characteristica universalis* qui entre en jeu comme *lingua universalis*.<sup>130</sup>

Il y a néanmoins une certaine continuité entre la formation des concepts linguistiques et celle des concepts de la science théorique, car ces derniers résultent comme on l'a dit d'une « intensification dialectique » des processus de dématérialisation et de dissociation qui caractérisent l'évolution générale du langage ordinaire. Pour Cassirer, « le même *logos* » qui se déploie dans la création des désignations linguistiques continue d'être à l'œuvre dans le développement de la connaissance scientifique, où il « se libère de ses liens restrictifs du début, allant ainsi de sa forme implicite à sa forme explicite. »<sup>131</sup> Science et langage sont différents moments du grand procès d'objectivation qu'est la culture humaine prise dans son ensemble. Si le mythe se situe au commencement de ce procès et forme la couche originaire de laquelle découlent, par différenciation progressive, toutes les autres formes symboliques, la science représente en quelque sorte l'aboutissement du « développement intellectuel de l'homme et peut être considérée comme la réalisation la plus haute et la plus caractéristique de la culture humaine. »<sup>132</sup> Pourtant, l'« activité scientifique » comme telle n'apparaît pas seulement au terme de cette longue évolution des formes de pensée et de connaissance, car l'ensemble de ses phases la contient en germe – mais c'est seulement à un certain stade du développement intellectuel et culturel de l'homme qu'elle se déploie dans sa forme

---

<sup>130</sup> *Ibid.*, p. 375.

<sup>131</sup> *Ibid.*, p. 370.

<sup>132</sup> Ernst CASSIRER, *Essai sur l'homme, op. cit.*, p. 289.

caractéristique. Ainsi, comme l'indique le passage suivant, chaque moment du développement de l'esprit est intégré aux autres moments de ce procès :

Le mode d'être même de l'esprit implique que son « retour à soi » n'a pas lieu en un sommet unique et isolé de son développement, mais régit et détermine le tout de ce développement. C'est toujours le même processus caractéristique qui se répète à des niveaux différents et qui entraîne aussi bien la séparation entre monde de l'intuition « immédiate » et monde des concepts linguistiques que la dissociation des concepts logico-scientifiques et des concepts linguistiques. Car le processus de la « découverte des attributs », de la formation des concepts qualitatifs prend son départ dans la langue pour n'être mis sur la voie de la fixité et du système que dans le cadre de la science. Ce qu'on avait commencé là comme au hasard trouve ici son orientation méthodique vers un but déterminé.<sup>133</sup>

En somme, la différence spécifique entre les sciences de la nature et les sciences de la culture nous a permis de constater une fois de plus que les « choses du monde extérieur », et donc l'objet des sciences de la nature, résultent du procès d'objectivation de la culture, qu'elles ne sont pas quelque chose de simplement donné. On va maintenant essayer de montrer que le caractère premier et primitif de la relation à une autre subjectivité (priorité de la perception d'expression) implique, épistémologiquement, une critique du *cogito* et des différentes approches théoriques qui en sont issues.

### 1.3.6 La signification des purs vécus expressifs pour la théorie de la connaissance

On a vu avec la perception de l'expression que la curiosité naturelle de l'animal humain se dirige tout d'abord vers les autres sujets, et que les premières formes de

---

<sup>133</sup> Ernst CASSIRER, *La philosophie des formes symboliques, tome 3 : La phénoménologie de la connaissance, op. cit.*, p. 371.

connaissance s'élaborent justement à travers leurs échanges mutuels. Le développement de la connaissance est constamment médiatisé par notre rapport à autrui et à l'ordre symbolique, au sens où le sujet individuel ne peut jamais connaître seul, en étant isolé des autres ou « en dehors » du monde social de la culture. Cassirer part de ce postulat quand il rejette ce qu'il appelle les théories « monadiques » du savoir. Selon lui, aucune véritable théorie de la connaissance ne doit se fonder sur l'unique point de vue du « Je », car le « Tu » et le « ça » désignent des *phénomènes originaires* – expression que nous expliquerons plus loin – dont il faut tenir compte dans le développement de connaissances. Cela exige qu'une théorie du savoir ne se limite pas à une dimension particulière de l'Être.

It does not therefore deny these aspects and cannot do without them, if it is to fulfill its task to make visible and accessible the whole of knowledge (of "possible experience" in the broadest sense, experience of the I, the You, the World – which encompasses the "sensory" world as well as the "supersensual" world).<sup>134</sup>

Si les sciences empiriques (comme on le voit dans l'épistémologie humienne qui fonde la connaissance des objets sur les relations d'idées et les faits) réduisent habituellement le « Je » à une sorte d'illusion sans valeur de vérité – car inaccessible par la voie des sens – ou à un simple nom auquel aucune réalité autonome ne correspond (nominalisme), les approches monadiques du savoir ont quant à elles cherché une voie d'accès à ce « Je » – autre que celles offertes par l'induction (psychologique) ou la déduction (logico-métaphysique)<sup>135</sup>. Cette nouvelle voie s'appuie généralement sur la notion d'*intuition pure*, prise comme une « source de connaissance » qui est étroitement « corrélée au Je ». Cassirer distingue trois approches monadiques du savoir, qu'il représente à l'aide de Bergson, Descartes et Husserl. Si leurs théories divergent sur plusieurs points, parfois essentiels, il n'en

---

<sup>134</sup> Ernst CASSIRER, *The Philosophy of Symbolic Forms, vol. 4 : The Metaphysics of Symbolic Forms, op. cit.*, p. 171.

<sup>135</sup> *Ibid.*, pp. 168-169.

demeure pas moins que ces trois projets ont tendance à prendre l'intuition du « Je » comme un pur donné et une authentique source de vérité et de connaissance, indispensable au fondement de la certitude. L'intuition pure du « Je », en tant qu'elle est donnée originairement (intuitivement) comme une certitude première, devient le « centre » autour duquel s'organise et s'oriente tout le système de la connaissance, le « point de référence » (vérité première) à partir duquel tout le reste (comme le « Tu » et le « ça ») doit être déduit. Plus précisément, les théories de la connaissance de Descartes, Bergson et Husserl se rejoignent sur un aspect en particulier, selon Cassirer. En s'orientant toutes « vers le même point, soit l'intuition pure du Je, qu'elles atteignent en empruntant différents chemins », ces approches ont aussi tendance à ne pas tenir compte suffisamment de certaines dimensions de l'Être, en excluant en particulier la perspective du « Tu » et celle du « ça » de la production du savoir<sup>136</sup>.

It is essential here for the "monadic" theories of knowledge that they "disregard" the "You" and the "It", not in the sense that they are declared to be ontologically unreal or invalid, but in the sense that they direct and orient them toward the pure I. This orientation (direction toward something) at first truly has the character of a real execution or death penalty that "gets rid of" the other aspects, at least insofar as they are claimed to be something independent – to be an absolute being or an "absolute" truth outside the relationship to the "I" (as the middle point of coordinates, of "evidence").<sup>137</sup>

Chez Descartes, par exemple, le « Je » est pris comme quelque chose d'isolé, qui est coupé du reste des objets et du domaine de la vie. Toute manifestation de la vie dans la nature, qui est « abandonnée au mécanisme et à la mathématique », ne serait en fait qu'une « illusion » ; les animaux seraient des machines, des « automates sans âme ». Le vivant en général est ramené à un acte de la pensée pure, au *cogito*, qui seul permet d'appréhender et de saisir notre existence et notre vie propres comme quelque

---

<sup>136</sup> *Ibid.*, p. 172, nous traduisons.

<sup>137</sup> *Ibid.*, p. 173.

chose de réel ; *Cogito ergo sum*<sup>138</sup>. La certitude du « Je » en revanche, comme certitude première, ne dépend pas d'un acte de la pensée logique, mais repose sur l'intuition originelle du « Je » prise comme la source de toutes les vérités, à partir de laquelle chaque phénomène doit être déduit. En s'appuyant sur le phénomène de l'intuition pure, dans lequel « nous saisissons notre ego sous la forme du *cogito* », les théories monadiques ont tendance à concentrer la totalité de l'existence et du monde (toute la « périphérie ») en un seul et même point, à savoir l'unique centre de référence du « soi », et donc à exclure toute réalité « extérieure » et à se replier dans la pure sphère du « Je »<sup>139</sup>.

Cassirer rejette au contraire ce « primat de la perspective de la première personne », qu'on ne peut pas isoler de la deuxième et de la troisième personne<sup>140</sup>. John M. Krois souligne à ce propos que Cassirer s'éloigne du kantisme avec la théorie des phénomènes de base, car il ne part plus du sujet pensant et sentant pour fonder la connaissance et la loi morale. Nous allons voir dans un instant que le sujet des formes symboliques est moins un principe qu'un « produit » – de la culture pourrions-nous dire. Pour Cassirer, le « Je », le « Tu » et le « ça » ne coexistent pas comme des entités déjà achevées, mais se construisent réciproquement. Le savoir du « Je » n'est, pour cette raison, ni plus précoce ni autonome par rapport au savoir des autres et des choses. La connaissance d'autrui et de soi s'acquiert par l'intermédiaire de rapports intersubjectifs actifs qui ont lieu, comme nous le disions, dans le monde social des formes instituées de la culture. Ainsi, comme l'indique Krois dans le passage suivant, Cassirer ne commence jamais avec le sujet parlant, ou le sujet rationnel, qui n'est pas un point de départ, mais le résultat d'un processus formateur qui s'accomplit par la transmission et l'intériorisation de normes culturelles, notamment la langue :

---

<sup>138</sup> *Ibid.*, p. 170.

<sup>139</sup> *Ibid.*, p. 177.

<sup>140</sup> John Michael KROIS, « Symbolisme et phénomènes de base (*Basisphänomene*) », *loc. cit.*, p. 164.

il n'y a pas [pour Cassirer] de « performance constitutive d'un sujet connaissant », comme dans la phénoménologie husserlienne, car il n'y a rien de tel qu'un sujet antérieur au symbolisme. C'est en ceci que réside la modification radicale que Cassirer apporte au modèle épistémologique de la philosophie. Au lieu de commencer par le sujet, Cassirer commence par le symbolisme, et le symbolisme existe toujours dans un médium.<sup>141</sup>

Bref, comme on l'a vu avec l'orientation primitive vers l'expression du visage et la compréhension du psychisme d'autrui, l'animal humain est par essence un « être-avec » dont le savoir se construit progressivement dans la relation dynamique et réciproque avec autrui, qui se déploie par le biais d'objets culturels. Nous y reviendrons au chapitre 2, quand nous parlerons de la structure dialogique du langage, et surtout au chapitre 3, où nous montrerons que l'objet expressif est un médiateur essentiel entre le moi et le toi. Pour l'instant, nous allons présenter quelques éléments de définition du sujet cassirérien, en commençant par montrer que « l'intuition de soi-même comme d'une essence singulière, précise et bien délimitée, n'est pas ce à partir de quoi l'homme se constitue peu à peu sa vision globale du réel »<sup>142</sup>, qu'elle est au contraire l'aboutissement du procès de création des formes symboliques, c'est-à-dire de l'activité productrice de l'animal humain, par laquelle s'opère la différenciation progressive des sphères de la vie.

#### 1.4 Le moi, un produit de la formation culturelle

L'analyse des médiations symboliques du mythe, du langage et de l'art montre clairement que le sujet de la philosophie des formes symboliques n'est pas une

<sup>141</sup> John M. KROIS, « Introduction », p. 17 ; dans Ernst CASSIRER, *Écrits sur l'art*, trad. C. Berner, F. Capeillères, J. Carro et J. Gaubert, Paris, Cerf, 1995.

<sup>142</sup> Ernst CASSIRER, *La philosophie des formes symboliques, tome 3 : La phénoménologie de la connaissance, op. cit.*, p. 109.

substance donnée et déjà intégralement formée, pas plus que ne l'est l'objet de la science théorique. Car la délimitation réciproque des domaines de l'intérieur et de l'extérieur, du moi et des choses, du sujet et de l'objet, s'élabore progressivement par l'intermédiaire des multiples formes symboliques, qui ont chacune leur façon propre de tracer les frontières des moments subjectifs et objectifs – nous développerons cette idée au chapitre 2. C'est pourquoi l'homme ne s'éprouve pas dès le départ comme un individu distinct et doué d'une conscience propre, car le monde du moi s'identifie d'abord au flux indistinct de la vie. En effet, comme l'indique le passage suivant, le moi primitif doit se reconnaître dans sa collectivité pour pouvoir s'appréhender lui-même :

le *sentiment de soi* est encore partout immédiatement confondu avec un certain sentiment mythique et religieux de la *communauté*. Le moi ne se sent et ne se sait lui-même qu'à la condition de se saisir comme membre d'une communauté et de se voir agrégé avec d'autres à l'unité d'un clan, d'une tribu ou d'un groupe social.<sup>143</sup>

Le moi a besoin de se rapporter à une altérité, à un « toi », avant de parvenir à lui-même et se comprendre comme un être singulier et autonome. C'est pourquoi il ne peut jamais se penser comme quelque chose d'isolé et d'indépendant des autres, car il est par essence un être relationnel – et non substantiel. Le moi n'« est » et ne se « connaît » que dans la mesure où il se rapporte à l'autre et prend part à cette relation primordiale (comme un terme relatif au toi), dans la mesure où « il se sait avec d'autres dans *un* monde ». La différenciation de la réalité en sphères objectives et subjectives s'effectue, comme on vient de le dire, dans l'activité productrice qui interpose des médiations symboliques entre le moi et la réalité. De manière plus précise, c'est dans l'*action* de l'homme sur le monde qu'apparaît peu à peu la séparation entre l'« intérieur » et l'« extérieur », qu'il apprend à interpréter « comme

---

<sup>143</sup> Ernst CASSIRER, *La philosophie des formes symboliques, tome 2 : La pensée mythique*, trad. J. Lacoste, Paris, Éditions de Minuit, 1972 (1925), p. 207, italiques dans l'original.

des éléments d'un réseau de *causes* », et c'est à partir de là que se développe l'intuition d'un monde objectif. Comme on va le voir plus en détail au chapitre 3 (notamment avec l'importance de l'outil primitif pour l'éveil de la conscience du corps qu'on habite), la véritable « séparation » du sujet et de l'objet s'élabore conjointement au développement de la conscience de l'action. Ce n'est que très lentement que l'homme prend conscience du fait que le recours à des moyens termes est nécessaire pour atteindre tel ou tel but. L'accroissement progressif de cette « distance » entre le moi et la chose désirée est indispensable pour la délimitation réciproque de la « subjectivité » et de l' « objectivité ». En effet, des intermédiaires doivent s'interposer entre l'objet désiré et la volonté du moi pour que celui-ci parvienne à se saisir comme un être « séparé » du monde des objets : « le moi et les objets n'acquièrent de déterminations que par cette forme de médiation. »<sup>144</sup> La pensée mythique ignore encore cette forme d'action « médiatisée » sur le monde : « C'est ainsi que dans la vision magique du monde le moi exerce sur la réalité une emprise presque sans limites : il réfère toute la réalité à lui-même. »<sup>145</sup> Cette croyance en la toute-puissance de la volonté et de la pensée caractérise toute forme de magie en général. Dans le monde mythique, le moi tente de s'approprier directement les choses et les autres humains en utilisant des moyens spirituels et matériels (le nom de quelqu'un, son image, une mèche de cheveux, etc.) qui lui apparaissent comme des forces démoniaques. Mais contrairement à cette « prétendue action du moi » qui exerce un pouvoir immédiat et illimité sur le monde, toute action effective exige que la volonté « recule » devant la chose désirée. Certaines limites et conditions objectives doivent consciemment s'imposer à l'action, qui requiert des termes intermédiaires pour produire l'effet souhaité, comme contraintes qui viennent briser l' « hypertrophie de la volonté ».

---

<sup>144</sup> *Ibid.*, p. 188.

<sup>145</sup> *Ibid.*

Quand on examine le processus de formation du moi dans l'ontogenèse, on s'aperçoit une fois de plus que le jeune enfant prend connaissance de l'existence d'autrui avant de se saisir comme un sujet unitaire et autonome. En effet, la perception d'autrui n'est pas seulement plus précoce que la perception des choses, elle précède aussi la conscience du « moi propre » et constitue une étape cruciale de son développement. Pour mieux comprendre la nature du processus formateur du moi, qui commence dans la perception sensible, et compléter l'explication qu'en donne Cassirer, nous pouvons nous appuyer sur cette phase cruciale du développement de l'enfant que le psychanalyste Jacques Lacan appelle le stade du miroir, au cours duquel le nourrisson éprouve pour la première fois son image propre par l'intermédiaire de la perception d'autrui, en particulier le visage de la mère. L'enfant âgé entre 6 et 18 mois, qui n'a pas encore développé ses habiletés motrices, appréhende dans l'image (*imago*) aliénante du semblable, ou dans son propre reflet dans un miroir, une unité qu'il ne maîtrise pas encore physiologiquement (vécu du morcellement corporel)<sup>146</sup>. Mais c'est précisément en s'identifiant à cette image « aliénante » (c'est-à-dire « autre que lui-même ») qu'il prend conscience de sa propre unité corporelle et l'anticipe comme quelque chose qui se distingue des autres corps dans l'espace physique. Dans cet acte double d'identification et de séparation, à mesure que sa figure propre se différencie du monde environnant, le « Je » de l'enfant émerge et s'oppose lentement aux autres. C'est pourquoi le stade du miroir est « formateur de la fonction du Je » et désigne, pour Lacan, la première étape du processus d'objectivation du sujet. Ce moment décisif du développement de l'enfant nous permet de mettre en valeur la nécessité de l'« objectivation » du moi, qui doit sortir de la sphère intra-subjective et orienter son attention vers les personnes qui se trouvent en dehors de lui-même. Si cette sortie de soi s'amorce dans la contemplation de l'image du semblable ou de la sienne reflétée dans un miroir, elle s'accomplit pleinement, chez Cassirer, dans les rapports intersubjectifs ultérieurs qui ont lieu dans l'activité langagière et dans la participation

---

<sup>146</sup> Jacques LACAN, « Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je », *Écrits I*, Paris, Éditions du Seuil, 1999 (1966), p. 90.

du sujet à la vie sociale et institutionnelle. Selon Cassirer, tout contenu idéal doit se déterminer spatialement, c'est-à-dire s'extraire de « la totalité indistincte de l'espace », pour être en mesure d'acquérir la forme d'une existence objective et autonome, douée de contours fixes – on va le voir au chapitre 2, avec l'interdépendance de l'expression du moi dans le langage et la symbolisation des rapports spatiaux. Nous pensons ainsi que le rapport à l'autre est un moment constitutif et nécessaire du processus formateur du sujet de la philosophie des formes symboliques.

Le moi et le toi ne sont pas des substances autonomes qu'on peut isoler l'une de l'autre, car s'ils existent, c'est « plutôt dans la seule mesure où ils sont "l'un pour l'autre", où ils se trouvent en relation fonctionnelle d'interdépendance. »<sup>147</sup> Ce conditionnement réciproque du moi et du toi présuppose leur appartenance mutuelle à un milieu culturel commun, qui est un médiateur indispensable et une condition de possibilité de tous leurs échanges, car il offre la base commune sur laquelle ces derniers peuvent se construire et se déployer. Si les sujets individuels participent à la récréation constante du monde de la culture, celui-ci n'est pas seulement le produit de leurs actions réciproques, mais les précède logiquement et subsiste « en dehors » de leurs échanges particuliers et actuellement en cours, comme un tiers autonome qui détermine d'avance (ou oriente pourrions-nous dire) toute relation à autrui. Les figures du mythe, de l'art et de la religion, mais surtout les mots du langage, forment le milieu symbolique en lequel le moi et le toi se rejoignent et se séparent simultanément : « Le véritable rapport entre le "moi" et le "toi" réside dans la participation à un monde langagier commun et c'est par une continuelle et active insertion dans ce monde que se rétablit entre eux deux la relation. »<sup>148</sup>

---

<sup>147</sup> Ernst CASSIRER, « Perception des choses et perception de l'expression », *Logique des sciences de la culture*, *op. cit.*, p. 131.

<sup>148</sup> *Ibid.*, p. 135.

Nous renvoyons au concept de formation culturelle pour comprendre le processus de subjectivation de l'animal symbolique, au cours duquel ce dernier qui est « par nature » inachevé devient une *personne*. En effet, le petit enfant doit recevoir des soins et une éducation qui seuls lui permettront de développer les facultés qu'il possède virtuellement et de se réaliser pleinement comme un sujet spirituel. Le terme allemand de *Bildung* renvoie justement à l'exigence qui s'impose à l'homme de « se former », d'entrer dans le monde de la culture – et de rompre avec l'état de nature – par l'appropriation et l'intériorisation des formes sociales et culturelles qui lui sont transmises. Cette tâche n'est jamais achevée ou accomplie une fois pour toutes, car la formation culturelle est un processus qui dure toute la vie et représente une véritable « fin en soi ». En effet, comme l'écrit par exemple Gadamer (qui réhabilite les concepts directeurs de l'humanisme, dont celui de *Bildung*, au début de *Vérité et méthode*), « le résultat de la formation n'est pas produit comme dans la visée technique d'un but, il procède du phénomène intérieur de développement de la forme (*Formierung*), de la formation, et reste donc sans cesse en progrès et en marche. »<sup>149</sup> Pour Cassirer justement, l'animal humain doit participer au monde symbolique tout au long de son existence, car il ne « peut pas vivre sa vie sans l'exprimer », c'est-à-dire sans constamment donner une forme à ses idées et ses pensées, à tout ce qu'il fait, ce qu'il dit et ce qu'il est. Nous montrerons au chapitre 3 que la dialectique de la reconnaissance intersubjective des consciences de Hegel est importante pour comprendre les rapports de réciprocité que les formes symboliques engendrent entre le moi et le toi. Pour l'instant, on peut déjà noter l'influence de l'hégélianisme sur la conception de la structure dialectique de la subjectivité chez Cassirer, car la formation culturelle signifie pour ce dernier aussi une élévation du sujet à l'universalité d'un ordre supérieur. Dans la philosophie hégélienne, la *Bildung* renvoie à l'exigence qui s'impose à l'homme de transcender l'immédiété de l'existence individuelle et des

---

<sup>149</sup> Hans-Georg GADAMER, *Vérité et méthode*, trad. E. Sacre, Paris, Seuil, 1996 (1960), p. 27.

intérêts privés, en « donnant forme » à la chose désirée « au lieu de la consommer » immédiatement, « c'est-à-dire en agissant de manière désintéressée et en fournissant quelque chose qui est universel »<sup>150</sup>. Dans la philosophie des formes symboliques, attribuer une signification aux phénomènes subjectifs aux moyens du langage, de l'art ou de la pensée religieuse, c'est justement leur conférer une *forme universelle*. En effet, quand le sujet extériorise symboliquement ses passions et ses pensées, en les transposant dans les mots du langage ou dans les figures de l'art, les œuvres qu'il produit deviennent des « parties » du milieu universel de la culture. De plus, comme le souligne Gadamer, si la prétention à l'universel ou le « don de soi à l'universel » se manifeste déjà dans la compréhension hégélienne de la formation pratique – dans la mesure où le sujet s'engage corps et âme dans sa profession, et se voue à des tâches qui excèdent les besoins et les buts personnels – c'est avec la *formation théorique* qu'on voit clairement apparaître le mouvement constitutif par lequel l'homme se forme lui-même en se reconnaissant dans une altérité. Car dans la formation théorique, la curiosité et l'intérêt de la personne se dirigent sur quelque chose de « non-immédiat », d'« étrange », et « conduit ainsi au-delà de ce qui est pour l'homme immédiate du savoir ou de l'expérience. »<sup>151</sup> Pour accéder au monde de la culture, le sujet doit développer des « intérêts théoriques » selon Hegel, qui préconise en particulier l'étude des Anciens – l'universalité à laquelle la culture élève l'être humain déborde néanmoins la formation strictement théorique<sup>152</sup>. Dans ce qui suit (mais surtout aux chapitres 2 et 3), nous allons montrer l'entrelacement originaire et permanent entre l'homme et le produit de son activité créatrice, par laquelle il donne une forme universelle à son « intériorité » et se développe comme un sujet libre et autonome. Selon nous, c'est dans ce mouvement dialectique des moments d'aliénation et d'appropriation (du « retour à soi ») que se constitue le sujet cassirérien, car il doit se reconnaître dans les œuvres culturelles de sa société, c'est-à-

---

<sup>150</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>151</sup> *Ibid.*, p. 29-30.

<sup>152</sup> *Ibid.*, p. 30.

dire dans les institutions, la langue, les mœurs, etc., pour se connaître et se former soi-même comme une personne à part entière. Ainsi, comme l'affirme Gadamer à propos de Hegel, si l'aliénation est un moment de la formation culturelle, c'est dans le « retour chez soi » que réside son essence véritable.

### 1.5 La théorie des phénomènes originaires

C'est pendant ses années d'exil en Suède (1935-1941) que Cassirer développe sa théorie des phénomènes de base ou phénomènes originaires, qui témoigne d'un nouveau tournant de sa pensée, inévitablement influencée par le climat politique, et en particulier d'un intérêt nouveau pour les questions éthiques. Dans l'article « Symbolisme et phénomènes de base (*Basisphänomene*) », Krois effectue une synthèse de la théorie des phénomènes originaires à laquelle nous renvoyons pour certains détails. Nous allons d'abord présenter les trois phénomènes originaires (le « Je », l'action et l'œuvre) que Cassirer reprend directement des *Maximes et réflexions* (391-393) de Goethe. Ceci nous permettra de mettre en valeur la réciprocité du moi et du toi et la structure ternaire de la culture, comme condition de constitution du sujet qui ne se connaît que dans le miroir des œuvres symboliques. Les trois *Urphänomene* que Goethe nomme le « Je » (*Ich-Phänomen*), l'action (*Wirkens-Phänomen*) et l'œuvre (*Werk-Phänomen*) représentent trois moments irréductibles de la vie humaine – laquelle doit nécessairement s'incarner dans des œuvres par le biais de l'action sur le monde. S'inspirant de Goethe, Cassirer voit les *Urphänomene* comme le « premier regard » que la subjectivité humaine pose sur le monde. Ce sont les véritables sources de la connaissance de la réalité (*Wirklichkeit*), c'est-à-dire les voies par lesquelles celle-ci se dévoile à nous. En d'autres termes, les *Urphänomene* ne sont pas des choses qu'on peut observer de l'« extérieur » et qui

viendraient à nous en pénétrant « les fenêtres de notre conscience », car il s'agit plutôt des « fenêtres [mêmes] de notre connaissance de la réalité, celles à travers lesquelles la réalité s'ouvre à nous. »<sup>153</sup> C'est pourquoi Cassirer commence par prendre ces trois dimensions de base de la réalité comme des « faits », sans soulever la question de leur propre « possibilité » ou de leur « fondement ».

Le phénomène originaire du « Je »<sup>154</sup> ou de la *monade*, entendue au sens que lui donne Goethe, c'est-à-dire dans sa dimension processuelle (et non substantielle), renvoie à la première phase de la vie – qui est encore non-différenciée et non-déterminée. Plus précisément, ce phénomène désigne un mouvement perpétuel, quelque chose qui passe constamment d'un état à un autre. En effet, l'être « monadique » ne connaît ni arrêt ni repos : il ne se situe jamais dans un moment unique, car il « englobe la totalité des aspects de la vie, le présent, le passé et le futur »<sup>155</sup> – cette multiplicité s'exprime dans chaque instant du présent, qui la « représente » pour faire référence au concept de prégnance expliqué plus haut. La vie est au départ donnée sous la forme de cet être monadique, dans le flux indéterminé et ininterrompu de la conscience.

Le deuxième niveau que Cassirer distingue avec Goethe correspond au phénomène originaire de l'*action*, qui nous permet de mettre en évidence le caractère premier du lien social. Pour Cassirer, penser la monade comme un « individu isolé » est seulement une abstraction, car la « vie » de la monade est constamment poussée vers

---

<sup>153</sup> Ernst CASSIRER, *The Philosophy of Symbolic Forms, vol. 4 : The Metaphysics of Symbolic Forms*, op. cit., p. 137-138, nous traduisons.

<sup>154</sup> Il est important de noter que l'utilisation du pronom « Je » qu'on trouve dans la théorie goethéenne des *Urphänomene* se transpose difficilement dans le contexte des formes symboliques car, pour Cassirer, le « Je » personnel et séparé d'autrui n'est pas un point de départ. Pour se développer, il dépend et a besoin des deux autres *Urphänomene* : la vie doit s'extérioriser par le biais de l'*action* productrice et se solidifier dans les *œuvres* culturelles.

<sup>155</sup> *Ibid.*, p. 139, nous traduisons.

sa propre extériorisation, en dehors des limites de la sphère intra-subjective. Extériorisation qu'elle accomplit toujours dans la forme de l'agir, car elle doit se donner une forme objective pour s'affirmer comme une existence autonome et effective. La monade acquiert ainsi un sens nouveau : elle se dévoile comme quelque chose d'« illimité de l'intérieur » et de « limité de l'extérieur »<sup>156</sup>, au sens où la transposition de la vie subjective en des formes déjà existantes, qui subsistent en dehors de celle-ci, restreint par le fait même son extériorisation en lui imposant d'entrée de jeu certaines bornes. Nous allons voir au chapitre 3 que l'expression de la subjectivité doit s'incarner dans les formes communes et partagées de la culture qui visent la compréhension d'autrui, car celle-ci fait partie de l'évènement de l'œuvre individuelle et porte l'activité productrice du sujet à son plein développement. C'est pour cette raison que dans la conscience de l'action, de notre possibilité d'intervenir dans le monde,

We do not "experience" ourselves, but rather we experience something that stands in opposition to us, that is different from us, and out of this opposition grows our consciousness of the "object". This "standing in opposition", this "resistance" is originally encountered in the experience of the will, but not a merely "It". Rather, we find it originally as a "You".<sup>157</sup>

Quand le sujet intervient dans le monde « extérieur », il ne se heurte pas seulement à quelque chose de « différent » de lui ou à une altérité impersonnelle, mais fait face à un autre sujet doué d'une « volonté propre », qui vient borner la sienne dans la mesure où elle partage l'espace de l'agir. Toute action effective se déroule dans un espace partagé, entendu comme un milieu proprement symbolique qui n'est pas réductible à l'espace dans lequel se juxtaposent les objets physiques. Cassirer affirme ainsi le caractère premier et constitutif du lien social, car si l'homme est par essence un être-de-relation, il ne vit pas avec les autres dans l'indifférence. Cet être-avec-

---

<sup>156</sup> *Ibid.*, p. 128.

<sup>157</sup> *Ibid.*, p. 139-140.

autrui est un être agissant et réagissant, qui se « rattache aux autres » dans chacune de ses « actions et réactions », lesquelles s'adressent toujours à d'autres personnes ou à l'ordre symbolique<sup>158</sup>. Cette liaison à autrui est un phénomène originaire irréductible qui est indispensable à la conscience de la réalité objective (dont il sera question avec le troisième phénomène originaire). C'est pourquoi l'activité formatrice du sujet agissant est constitutive de toute conscience et compréhension de la réalité, car ses produits (les médiations symboliques) la rendent saisissable pour la pensée – « [There is] no consciousness of reality without this original, nondeductible consciousness of action. »<sup>159</sup> En plus d'ouvrir l'accès à l'être « extérieur » (aux autres et aux choses), l'action est aussi constitutive de l'être « intérieur », car le sujet humain s'objective et se construit lui-même dans la forme de l'agir. Pour acquérir une meilleure compréhension de lui-même il doit se tourner vers l'extérieur, vers le « monde social », puisque c'est dans les échanges productifs avec d'autres sujets vivants qu'il apprend et sait quelque chose de lui-même. En effet, c'est dans l'agir commun qu'il obtient la « clarté première sur lui-même », car la connaissance de soi n'est pas le produit d'une pure introspection, du simple « regard intérieur » de la monade fermée sur elle-même, mais de l'action mutuelle et donc intersubjective<sup>160</sup>. En ce sens, l'individu humain n'est « jamais seul », même dans l'examen de soi ou l'introspection, dans la mesure où la connaissance du moi présuppose le rapport au toi et à la culture comme miroir du soi.

Enfin, c'est le phénomène originaire de l'*œuvre* qui désigne la troisième étape indispensable de la vie humaine, et constitue en quelque sorte l'extension ou l'aboutissement du phénomène de l'action productrice. En effet, il faut voir la sphère de l'œuvre comme le « produit objectif » de l'activité du sujet créateur, car chaque forme sociale qu'il produit et reproduit doit s'inscrire dans le monde de la culture, qui

---

<sup>158</sup> *Ibid.*, p. 140.

<sup>159</sup> *Ibid.*, p. 139.

<sup>160</sup> *Ibid.*, p. 129.

s'interpose entre le moi et le toi comme un « troisième monde ». La sphère de l'œuvre n'est donc pas seulement le produit objectif de l'activité créatrice : elle est à la fois sa condition, puisqu'elle la précède toujours déjà. Le mouvement et la fugacité de l'activité formatrice doivent se stabiliser et se solidifier dans un « système d'œuvres », comme celui de l' « esprit objectif » au sens hégélien<sup>161</sup>. En ce sens, la spontanéité créatrice qui est illimitée de l'intérieur doit, comme on l'a dit, se limiter de l'extérieur. Cette exigence s'impose à toute action effective, qui se prolonge dans une œuvre et y trouve son expression. Ainsi, l'œuvre est le « but » de l'action, ce vers quoi elle tend nécessairement et ce dans quoi elle « prend fin ». L'activité productrice du sujet gagne une durabilité qui survit au moment de la création quand elle s'incarne dans les œuvres de la technique, de l'art, de la science, du droit (constitutions, lois, etc.) et ainsi de suite.

Certes, l'expression de la subjectivité dans les œuvres de la culture implique une certaine forme d'aliénation, étant donné qu'elles sont extérieures au sujet créateur et « autres » que lui. Le processus culturel comporte en ce sens une dimension tragique, car le sujet créateur se sépare de son œuvre dès qu'il la produit, qu'il s'agisse de discours ordinaire ou d'une production artistique, technique ou scientifique<sup>162</sup>. D'une certaine façon, on peut dire que toutes les œuvres qu'il « dirige » vers le monde extérieur, ses actions, ses paroles, ses écrits, etc., appartiennent plus au monde commun de la culture qu'à lui-même. Si nous prenons le cas du langage, l'acte de parole est bien entendu individuel, car chacun y exprime ses propres pensées et façons de parler, mais le locuteur ne fusionne pas totalement avec son discours, parce

---

<sup>161</sup> *Ibid.*, p. 159.

<sup>162</sup> Dans la cinquième et dernière étude de sa *Logique des sciences de la culture* (1942), intitulée « La "tragédie de la culture" », Cassirer répond à Simmel et à sa vision « tragique » de la culture, à laquelle il oppose un diagnostic moins pessimiste. Nous entrerons plus en profondeur dans ce problème au chapitre 3, où nous montrerons – en nous appuyant entre autres sur l'analyse de Denis Thouard – que Cassirer reconnaît l'aspect dramatique du développement de la culture, c'est-à-dire de la « dissociation croissante des sphères subjectives et objectives » (les œuvres symboliques), mais refuse d'y voir une pure « tragédie », car les sujets ont le pouvoir de se réapproprier le « monde de formes » disponible.

qu'il est aussi en partie celui des autres, dans la mesure où la langue dans laquelle il parle est universelle – elle n'appartient à personne. Nous verrons au chapitre 3 que la culture ne se réduit pas à sa dimension aliénante, car elle comporte un sens profondément émancipateur. En effet, si les objets culturels ont tendance à s'autonomiser de leurs créateurs et à « prendre la forme d'objets étrangers », comme l'avance Denis Thouard, « l'homme peut et doit s'approprier toujours de nouveau l'héritage culturel disponible. »<sup>163</sup> C'est justement parce qu'elles excèdent l'existence finie de leurs créateurs, grâce à leur valeur symbolique, et comportent de ce fait une dimension transcendante, que les œuvres peuvent être réactualisées indéfiniment par d'autres personnes : « This is its eternity which enables it to have continuing effects that the creative individual, the *monas*, could never foresee. In this sense the saying is true that "What it weaves no weaver knows." »<sup>164</sup> Nous verrons que c'est en partie par la réappropriation active des œuvres disponibles que le sujet se constitue comme une personne à part entière. Ainsi, la notion d'altérité ne doit pas être prise comme quelque chose de négatif, qui viendrait couper l'accès à la « pure réalité inaltérée » et arracher l'être humain au monde immédiat des authentiques sentiments de la vie. Au contraire, tout véritable accès à la « sphère de l'être objectif » passe par le travail de l'homme, par les « produits durables » qu'il engendre, et qu'on doit comprendre comme des sources de lumière qui nous ouvrent au réel<sup>165</sup>. Aussi, la connaissance des autres sujets s'acquiert par le détour de l'objectivité, c'est-à-dire des produits qui s'autonomisent de leurs auteurs. Car les sujets savent quelque chose les uns des autres par l'intermédiaire de l'activité productrice et des œuvres qu'ils créent mutuellement (ce qu'ils disent, écrivent, construisent, etc.), c'est-à-dire par ce qu'ils « font » et pas directement par ce qu'ils « sont » en tant qu'individus<sup>166</sup>. Cassirer renvoie à Socrate (qui n'oppose pas de façon stricte savoir et action) quand il fait

<sup>163</sup> Denis THOUARD, « Objectivation ou aliénation. Retour sur Cassirer, Simmel et la "tragédie de la culture" », *Revue germanique internationale*, Paris, CNRS Éditions, 2012, p. 117.

<sup>164</sup> Ernst CASSIRER, *The Philosophy of Symbolic Forms, vol. 4 : The Metaphysics of Symbolic Forms*, *op. cit.*, p. 131, italiques dans l'original.

<sup>165</sup> *Ibid.*, p. 141.

<sup>166</sup> *Ibid.*, p. 130.

dépendre la connaissance de soi du savoir de l'œuvre. Dans la phrase « connais-toi toi-même », la connaissance de soi ne résulte pas d'une pure introspection, mais requiert un détour par quelque chose qui est extérieur à soi, à savoir nos réalisations : « connais ton *œuvre* et connais-toi *dans* ton œuvre »<sup>167</sup>. En ce sens, l'impératif socratique de se connaître soi-même exige de se « soumettre à l'impératif de l'œuvre ». Quand le sujet donne une forme objective à ce qu'il pense, ressent et fait, il doit partir de la tradition et de la coutume, c'est-à-dire des formes sociales et culturelles déjà existantes (et non du pur *cogito*) qui lui sont livrées par l'histoire, pour être en mesure de produire des œuvres dans lesquelles il se reconnaît comme étant « le seul créateur et acteur »<sup>168</sup>. Nous développerons cette idée quand nous parlerons de la dialectique de l'émancipation individuelle et de la contrainte traditionnelle (chapitre 3). On voit ainsi que tout au long du développement ontogénétique, même après le stade du miroir, la subjectivité individuelle continue de se former dans sa relation aliénante à une altérité, car le sujet doit constamment s'identifier à l'image transformatrice que lui renvoie le miroir de la culture (ses œuvres) pour pouvoir s'en différencier et se constituer lui-même.

Nous pouvons terminer cette esquisse de la théorie des *Basisphänomene* en soulignant que la sphère des œuvres n'est pas la somme d'actes isolés d'individus, qui s'associeraient pour produire la « société ». Les créations individuelles ne résultent pas seulement de la volonté et de l'intention personnelles : elles proviennent au contraire d'une action coopérative et comportent une dimension sociale irréductible. C'est dans cette optique que Cassirer rejette les théories du contrat, car pour lui, les langues, les lois, les institutions et l'État ne sont pas le produit d'un rassemblement d'individus naturellement libres cherchant un commun accord, un consensus susceptible d'être fixé dans un contrat. Les formes sociales et culturelles

---

<sup>167</sup> *Ibid.*, p. 186, nous traduisons, italiques dans l'original.

<sup>168</sup> *Ibid.*

sont plus que de simples conventions, au sens où elles ne résultent pas seulement d'une entente entre plusieurs volontés individuelles, qui formeraient une « association » d'individus préalablement séparés. En fait, ces derniers appartiennent toujours déjà à un monde commun de formes et ne se constituent pas seulement par eux-mêmes – on a vu que les œuvres « personnelles » doivent se solidifier dans le monde institutionnel, c'est-à-dire en dehors des sphères de la conscience individuelle et de l'être subjectif, pour acquérir le statut d'objet. En somme, les trois *Basisphänomene* nous ont permis de montrer que le sujet créateur et libre est moins le point de départ du monde culturel que son aboutissement, parce qu'il dépend de ce dernier pour se constituer. C'est par le biais de l'action créatrice que le « Je » autonome (séparé du « Tu » et du « ça ») se détache du devenir constant de la vie, et parvient à incarner sa spontanéité spirituelle dans une pluralité d'œuvres durables et universelles.

## CHAPITRE II

### LANGAGE ET OBJECTIVATION : L'*ANIMAL SYMBOLICUM*, UN ÊTRE DE PAROLE

Ce deuxième chapitre se concentrera sur la forme symbolique du langage et cherchera à montrer le rôle primordial qu'elle occupe aussi bien dans la construction du monde objectif que dans celui du monde subjectif, afin de mettre en lumière l'inhérence de la représentation et du symbolique en général dans la compréhension qu'on a des choses, des autres et de soi-même, et de montrer par là que tout le rapport de l'homme au monde est langage. Cette exposition se déroulera en deux moments. Premièrement, nous allons voir que les désignations et les catégories du langage jouent un rôle déterminant dans la différenciation du monde phénoménal en un ensemble stable et cohérent d'objets, doués de qualités spécifiques et de propriétés durables. Nous chercherons aussi à montrer que le langage est un médiateur de première importance entre le monde subjectif et le monde objectif, dans le sens où l'animal humain se détache de l'immédiateté de l'expérience purement subjective et accède à l'universalité du symbolique avec l'acquisition du langage parlé. Deuxièmement, nous montrerons que l'activité du langage participe au développement progressif du sentiment du moi, comme un sujet singulier et unitaire, parce que celui-ci se saisit et se constitue continuellement par l'intermédiaire des représentations linguistiques et dans l'acte de parole. De plus, nous nous attarderons particulièrement au pouvoir que l'homme acquiert sur lui-même par le biais du

langage, qui produit une métamorphose des états affectifs, ainsi qu'à la dimension formatrice du dialogue.

### 2.1 Le rôle du langage dans la constitution du monde des objets

Comme on l'a vu au chapitre 1, la conception d'un monde stable et permanent, organisé en choses et en propriétés, semble encore absente de l'appréhension purement mythique et magique de la réalité. Mais à mesure que l'homme crée et développe des nouvelles formes culturelles, qui sont de plus en plus différenciées, la fluidité et la mobilité caractéristiques des figures du monde mythique sont peu à peu remplacées par l'image d'un monde « objectif ». Pour Cassirer, cette image résulte de la « corrélation dynamique » entre le développement du langage parlé et la différenciation toujours plus rigoureuse du monde intuitif, dont l'organisation spécifique s'effectue de concert avec l'évolution générale du langage. Au lieu de se demander « si l'"articulation" du monde de l'intuition précède ou suit la naissance du langage articulé », si l'une est la cause ou l'effet de l'autre, on doit plutôt les regarder comme « deux tendances premières de l'organisation de l'esprit », ou « deux troncs jaillis de la même racine spirituelle » qui se déploient et se renforcent mutuellement<sup>169</sup>. L'objectif de ce deuxième chapitre est d'abord de faire ressortir le rapport réciproque entre la constitution du monde des objets et le procès de formation du langage, en montrant que l'intuition d'un monde objectif n'est pas donnée dès le départ, qu'elle s'acquiert seulement par la médiation du monde du langage. Nous avons vu précédemment que la création des signes linguistiques est une étape essentielle pour parvenir à une représentation « objective » des choses, car le « signe

---

<sup>169</sup> Ernst CASSIRER, *La philosophie des formes symboliques, tome 3 : La phénoménologie de la connaissance, op. cit.*, p. 135.

est pour la conscience le premier stade et le premier exemple d'objectivité, parce qu'il marque un arrêt dans le changement perpétuel des contenus de conscience, parce qu'il détermine et qu'il fait ressortir un état de permanence.»<sup>170</sup> Ici encore, on constate que la fonction spirituelle du langage participe à la construction du monde perceptif et intuitif bien avant de médiatiser l'élaboration des concepts scientifiques. En effet, comme on l'a vu en détail au chapitre 1, des vecteurs de monstration se présentent avec chaque perception sensible : le phénomène de représentation saisi dans sa forme première et « immédiate » pénètre déjà l'« appréhension intuitive de la réalité » – il ne se limite pas à la pensée conceptuelle et logique, pas plus que le phénomène d'expression.

Cassirer reprend à Herder la notion de « réflexion » pour désigner le pouvoir de l'intuition qui permet de dégager un objet du « rêve flottant des images », de le faire « reculer à une distance » où il peut être « re-présenté ». Le terme de réflexion tel que l'entend Herder se distingue néanmoins du sens que lui donne la philosophie du langage au 18<sup>e</sup> siècle, car il ne désigne plus

le simple pouvoir qu'a l'intellect humain de déplacer à son gré les contenus de l'intuition sensible, de les décomposer en leurs parties élémentaires pour faire surgir en retour des produits nouveaux par un jeu de libre combinaison. La réflexion au sens de Herder est, non une simple pensée « sur » les contenus donnés de l'intuition mais ce qui codétermine et constitue la forme même de ces contenus. L'homme fait preuve de réflexion lorsque, se dégageant de toute la rêverie flottante des images qui viennent frapper ses sens au passage, il peut se recueillir en *un* moment de veille, s'attarder volontairement sur *une* image, la prendre sous sa garde claire et paisible et isoler des attributs marquant que c'est ceci qui est l'objet, et rien d'autre.<sup>171</sup>

---

<sup>170</sup> Ernst CASSIRER, *La philosophie des formes symboliques, tome 1 : Le langage*, trad. O. Hansen-Love, J. Lacoste, Paris, Éditions de Minuit, 1972 (1923), p. 31. Dans la pensée mythique justement (mais aussi dans certaines langues primitives), la chose se confond encore avec le nom, parce qu'il lui manque la durabilité et la stabilité que procure le véritable signe linguistique, lequel possède une signification idéale qui subsiste dans l'expérience.

<sup>171</sup> Ernst CASSIRER, *La philosophie des formes symboliques, tome 3 : La phénoménologie de la connaissance*, *op. cit.*, p. 134, italiques dans l'original.

Comme on l'a vu précédemment avec la prégnance symbolique, chaque moment unique fonctionne comme un signe qui permet de re-connaître un « être objectif » ou le phénomène total qu'il *représente*, à chaque fois qu'il se (re)donne à la conscience dans l'expérience perceptive. Les processus de structuration du monde intuitif, de même que ceux du domaine langagier, présupposent un tel « acte de reconnaissance » qui est à l'origine de tout « ce que nous nommons "identité" de concepts et de significations, ou "constance" de choses et de propriétés »<sup>172</sup>. Dans le monde du langage, le nom est un moment de la chose qu'il désigne et fonctionne comme un signe qui permet de la reconnaître, et en tant que signe, il ne s'offre jamais à la conscience dans sa simple présence immédiate, mais se donne comme un substitut ou un « représentant » de la chose.

Le monde langagier et le monde intuitif se structurent et s'organisent réciproquement, car les désignations du langage prolongent et mènent à leur plein développement les premières différenciations d'attributs qui s'élaborent au niveau du vécu perceptif, en leur procurant une durabilité et une objectivité. Le monde animal et la vie infantile pré-langagière montrent que l'organisation de la réalité en un ensemble d'objets stables aux contours bien définis, doués de traits distinctifs et de qualités spécifiques, ne caractérise pas toute « expérience vécue » de la réalité. C'est ce que semble indiquer le caractère imprécis des choses que l'enfant cherche à désigner quand il commence à parler :

Les premiers « noms » dont dispose l'enfant et dont il use avec intelligence semblent désigner d'abord, au lieu d'objets fixes et durables, de simples impressions globales, plus ou moins fluides et vagues. La modification la plus insignifiante à nos yeux de ces impressions totales suffit pour empêcher l'usage du même nom.<sup>173</sup>

---

<sup>172</sup> *Ibid.*, p. 135.

<sup>173</sup> *Ibid.*, p. 142.

En fait, l'acte de « retrouver » qui permet d'appréhender et de reconnaître un contenu comme « constant et consistant », de le désigner comme étant « le même » à chaque fois qu'il se renouvelle sous nos yeux, présuppose la fonction de représentation, qui se développe peu à peu pendant la petite enfance. L'éveil de la conscience symbolique, on l'a vu au chapitre 1, est lié à l'acquisition du langage et engendre un changement radical dans l'attitude intérieure de l'enfant devant le monde qui l'entoure, une « révolution intellectuelle » comme dit Cassirer. Car c'est un tout nouveau rapport entre le sujet et l'objet qui s'instaure avec l'accès au langage : comme le montre la « faim des noms » qui survient à cette période de la petite enfance, qu'il faut aussi comprendre comme une « faim des formes », l'enfant cherche désormais à *donner forme* à tout ce qui l'entoure, à connaître les choses par l'intermédiaire de désignations objectives, et en même temps à se donner forme à lui-même. Dans le passage de la fonction d'expression à la fonction de représentation – passage qui est médiatisé par l'acquisition du langage parlé – « on accède à un niveau supérieur et radicalement nouveau de la conscience »<sup>174</sup>. En effet, c'est tout le rapport à l'objet et la vision du monde en général qui changent radicalement à partir du moment où le sujet saisit le principe du symbolisme, c'est-à-dire dès qu'il se met à comprendre qu'un contenu de l'intuition sensible renvoie à quelque chose d'autre, que le signe linguistique fonctionne comme le « représentant » d'un objet qui déborde la seule présence du signifiant. C'est justement cette distance devant l'expérience immédiate qui fait en sorte que la « fonction pure de représentation » n'est plus dépendante de la « matière » du sensible. Comme on l'a vu avec Helen Keller, si elle nécessite toujours un certain support matériel pour prendre forme (le langage digital dans ce cas-ci), la fonction représentative comme telle peut se déployer dans les conditions sensibles les plus pauvres.

---

<sup>174</sup> *Ibid.*, p. 132.

Il faut en revanche souligner que l'enfant qui apprend à parler n'accède pas d'un seul coup au principe du symbolisme. Quand il demande le nom d'une chose, il veut d'abord savoir ce qu'elle « est », et pas comment elle s'appelle. Cela montre encore une certaine confusion entre le nom et l'être de la chose (ou son « essence »), au sens où l'enfant tente de la posséder par le nom – cette identité du signe et du signifié caractérise aussi la phase initiale de l'évolution générale du langage parlé, dite mimétique, que nous expliquerons sous peu. On peut de nouveau mettre en parallèle les niveaux de l'ontogenèse et de la phylogenèse, car l'accès au langage bien « développé » – quand le nom fonctionne comme un pur représentant de la chose et cesse de fusionner avec elle – est un moment nécessaire à la constitution et à la conquête de la réalité, aussi bien dans le développement du petit enfant que du point de vue de l'évolution humaine. En effet, le pouvoir de la désignation linguistique permet de donner une signification constante aux phénomènes de l'expérience et par là même de les connaître, car « il faut attendre que le nom ait pris *sens* pour que l'*être* de son côté s'immobilise sous le regard de façon à permettre à ce dernier de s'attarder sur lui et de l'examiner en paix. Et seule cette immobilité conquiert et assure l'"objet". »<sup>175</sup> Si le sentiment mythique de la réalité ne fait pas encore l'expérience d'une authentique objectivité, c'est-à-dire d'un monde composé de « choses » bien définies, qui possèdent des propriétés déterminées et des significations constantes, c'est précisément parce qu'il lui manque la « pure conscience des symboles » qui émerge et se développe de concert avec l'évolution générale du langage. Plus précisément, cette conscience ne parvient à sa réalisation pleine et entière qu'à partir du moment où le langage atteint sa phase « purement symbolique », qu'on va expliquer dans un instant. L'attitude spécifiquement humaine face au réel implique un certain recul devant la chose, qui est inhérent à la représentation dans le mot (devenu symbole pur). Autrement dit, le sujet appréhende et saisit la chose à distance quand il

---

<sup>175</sup> *Ibid.*, p. 143, italiques dans l'original.

la désigne par un nom, car au lieu d'atteindre directement l'affectivité et la volonté, elle s'offre désormais par l'intermédiaire d'une signification objective. Si ce recul se manifeste en toute clarté dans le langage articulé, on trouve déjà son germe dans le mouvement d'indication – dans l'acte de pointer un objet du doigt par exemple – qui semble spécifique à la communication humaine. Pour Cassirer, en effet, les animaux n'utilisent pas spontanément le geste démonstratif lorsqu'ils communiquent entre eux, car dans le monde organique :

la nature n'agit encore que comme excitation externe dont la *présence sensible* est requise pour susciter l'impression correspondante : elle n'entre pas en revanche dans le rapport à la simple image qu'ébauche le pouvoir de représentation et qui anticipe en quelque sorte l'existence de l'objet.<sup>176</sup>

Le geste d'indiquer avec la main, que Cassirer nomme « préhension à distance », renvoie justement à « quelque chose d'autre », à un objet qui excède la présence immédiate du geste. Si l'être humain n'accède à cette conscience spécifique du symbole qu'au terme d'une longue évolution, le geste démonstratif en est un moment capital. Mais ce qui s'ébauche en lui « ne réussit à s'épanouir pleinement que grâce à la prise en charge de cette tendance par le langage »<sup>177</sup>, qui la renforce et la développe en procurant une constance et une durabilité aux premières formes de monstration qui s'élaborent au niveau gestuel. Le progrès qui mène du geste de préhension, par lequel l'objet est saisi directement, au geste de démonstration, où l'objet est désigné « à distance », est une étape cruciale du développement de la conscience symbolique, qui n'a pas d'équivalent dans le monde animal – dans lequel le mouvement de préhension ne s'est pas converti en mouvement de désignation, du moins pas avec la même ampleur. Cette évolution caractéristique dans la manière d'appréhender l'objet se manifeste d'une certaine façon dans les étapes de maturation du langage, qui traverse

---

<sup>176</sup> *Ibid.*, p. 131, nous soulignons.

<sup>177</sup> *Ibid.*, p. 175-176.

une phase que Cassirer appelle « mimétique » avant de prendre une forme purement symbolique<sup>178</sup>.

La phase mimétique du langage se caractérise par un effort de « fusion » entre le mot et l'objet désigné, au sens où le premier vise la reproduction ou l'imitation du second. En effet, dans les premières formes linguistiques, le signe « se colle » en quelque sorte au signifié : le son cherche à le saisir et à le « restituer le plus précisément et complètement possible », au point de se confondre avec lui (au lieu d'être une simple image de l'objet désigné)<sup>179</sup>. Le caractère mimétique de l'expression verbale apparaît clairement dans les langues des peuples « primitifs », car leurs mots restent étroitement collés sur les choses et les événements pris dans leur dimension singulière et immédiate. Au lieu de transmettre le caractère général des objets désignés (comme le fait un concept au sens strict du terme), les mots des langues primitives cherchent plutôt à les reconstituer avec précision et exhaustivité, à rendre compte de chaque qualité ou mode particulier d'une chose ou d'un événement – en utilisant une nuance phonétique qui lui est propre par exemple. L'étude menée par Westermann sur la grammaire de la langue éwé montre qu'elle contient une variété extraordinaire de moyens phonétiques capables d'exprimer par des sons (surtout onomatopéiques) un phénomène donné, « richesse née d'une envie presque incoercible d'imiter ce que l'on a entendu ou vu, tout ce que l'on a ressenti en général, pour le rendre par un ou

---

<sup>178</sup> Cassirer distingue trois stades de maturation du langage : l'expression mimique (mais nous privilégierons le terme *mimétique*), l'expression analogique et l'expression purement symbolique. Cette stratification ne vise toutefois pas une « histoire » du langage, mais désigne plutôt trois grandes tendances qui caractérisent le développement général de plusieurs langues particulières. La transition d'une phase à une autre implique moins une rupture qu'un chevauchement : c'est pourquoi on ne peut pas vraiment les séparer les unes des autres, « puisque le phénomène global de la langue ne se constitue qu'à travers le tout des moments de sa construction spirituelle, et qu'il faut donc envisager la présence de ce tout dans les langues les plus "primitives" aussi bien que dans les plus évoluées. » (Ernst CASSIRER, *La philosophie des formes symboliques, tome 3 : La phénoménologie de la connaissance, op. cit.*, p. 258.)

<sup>179</sup> Ernst CASSIRER, *Trois essais sur le symbolique*, trad. J. Carro, Paris, Cerf, 1997, p. 16.

plusieurs sons. »<sup>180</sup> Par exemple, Westermann recense pas moins de trente-trois sons adverbiaux pour traduire la seule action de *marcher*, qui décrivent chacun une « façon particulière de marcher » ou une « propriété » spécifique de la démarche (lente, nonchalante, avec énergie, etc.) L'identité première du signe linguistique et du signifié montre que dans sa phase « imitative », le langage n'effectue pas encore une distinction rigoureuse entre le son phonétique et les éléments de l'intuition sensible – « [le son] les imprègne en quelque sorte et s'efforce d'épuiser la totalité de leur caractère concret et de leur plénitude. »<sup>181</sup> Le moi personnel du locuteur n'est pas mis de l'avant dans les langues mimétiques, car elles se caractérisent comme on l'a dit par une indistinction entre le signifié et le signifiant, mais aussi entre le sujet et l'objet – Janz dit à peu près la même chose à propos du geste imitatif, dans lequel « il y a un complet "oubli" du moi puisque imiter consiste à reproduire un donné le plus fidèlement possible, ce qui est contraire à la libre créativité du sujet. »<sup>182</sup>

C'est seulement quand le langage atteint le stade de l'expression « purement symbolique », après qu'il soit passé par une phase intermédiaire dite « analogique »<sup>183</sup>, que la fonction de signification parvient à « l'autonomie pure » (se libère de l'intuition sensible) et que la forme linguistique « accède à son rôle et son *sens* spécifiques »<sup>184</sup>. Car le son ne doit pas ressembler à la chose ou l'imiter pour être en mesure de la *signifier*, c'est-à-dire pour remplir une fonction de représentation. En effet, c'est à partir du moment où le signe phonétique cesse de se coller directement

---

<sup>180</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>181</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>182</sup> Nathalie JANZ, *Globus symbolicus. Ernst Cassirer: un épistémologue de la troisième voie? op. cit.*, p. 281.

<sup>183</sup> Nous présentons ici seulement les phases mimétiques et purement symboliques du langage, qui sont utiles pour notre propos. En ce qui concerne l'expression analogique, nous nous contentons de renvoyer à la description qu'en donne Janz : « À ce stade expressif, les sons n'entretiennent plus une relation d'identité avec les objets sensibles, mais ils cherchent à les saisir par le biais d'une ressemblance ou d'une correspondance. L'analogie ainsi établie entre la série des sons et un objet déterminé se dégage de l'influence directe du sensible, mais sans s'en libérer totalement. La série phonétique s'efforce de reproduire une caractéristique ou un trait saillant de l'objet. » (*Ibid.*, p. 275.)

<sup>184</sup> Ernst CASSIRER, *Trois essais sur le symbolique, op. cit.*, p. 19, italiques dans l'original.

sur une seule chose, quand il n'est plus seulement le signe de l'individuel et du particulier, que l'esprit accomplit le progrès décisif qui mène « de la fonction concrète de la "désignation" à la fonction universelle et universellement valable de "signification" »<sup>185</sup>. Ceci nous renvoie aux critères de mobilité et d'universelle applicabilité de l'authentique symbole (chapitre 1). Cette transformation des sons imitatifs en purs symboles permet d'accéder à de nouveaux contenus intellectuels, « plus profonds », d'exprimer des pensées et des idées qui débordent les choses telles qu'elles s'offrent dans l'expérience sensible – même si le contenu spirituel le plus élevé et le plus abstrait continue néanmoins de se dévoiler et de s'extérioriser par le biais d'un signifiant matériel.

Dans son étude sur le langage, Cassirer met en valeur la continuité qui semble relier, dans l'évolution des formes de communication, les gestes qui *désignent* et les gestes qui *imitent*. Soulignons d'abord que le geste de préhension, c'est-à-dire l'utilisation des bras et des mains pour saisir et maîtriser les choses, représente « la première et la plus primitive des formes de mouvement mimétique », parce qu'il s'agit encore d'un contact direct avec l'objet<sup>186</sup>. Au fil du développement intellectuel de l'être humain, le mouvement de préhension, qui s'« affaiblit » graduellement au point « qu'il n'est plus que suggéré », s'est par le fait même lentement transformé en mouvement de désignation. Une mutation semblable (mimétique-symbolique) se répète, comme nous le disions plus haut, dans l'ontogenèse de chaque sujet. Les moments de cette transition se manifestent d'une certaine façon dans les mouvements du petit enfant qui essaie d'attraper un objet qu'il n'arrive pas à atteindre, parce qu'il est trop éloigné de lui<sup>187</sup>. Le passage du geste imitatif au geste démonstratif semble primordial pour le développement de la conscience symbolique, aussi bien dans la phylogenèse que dans l'ontogenèse de l'homme, au sens où la formation du langage parlé n'aurait

---

<sup>185</sup> Ernst CASSIRER, *La philosophie des formes symboliques, tome 1 : Le langage, op. cit.*, p. 149.

<sup>186</sup> *Ibid.*, p. 130-131.

<sup>187</sup> *Ibid.*, p. 131.

pas été possible sans l'élaboration (par la conscience) de cette forme première de « montrer », sur laquelle elle s'est fondée et construite. Si le geste démonstratif représente « un stade décisif sur le chemin de l'intuition et de la structuration objectives »<sup>188</sup>, car le sujet qui désigne l'objet le situe « en dehors » de son corps propre, comme quelque chose qui n'est pas directement collé sur lui, le langage articulé doit en revanche stabiliser et fixer les premières formes de distinction et de constitution de l'objet qui s'ébauchent dans le geste d'indication.

Selon Cassirer, le langage humain repose par essence sur un acte double d'éloignement et de rapprochement, par lequel le moi écarte de lui-même l'objet représenté et désiré et en fait du même coup un contenu objectif pour lui, qu'il peut saisir et s'approprier intellectuellement. En effet, une force d'attraction et une force de répulsion coexistent toujours, dans une forme d'« équilibre idéal », au sein du langage :

au besoin d'attirer immédiatement les choses à soi et de les incorporer simplement à la sphère du moi s'oppose ici un autre besoin, celui de les éloigner du moi, de les poser en dehors de lui, à seule fin de se les rendre « représentables » et d'en faire des objets, par l'acte même qui les pose en dehors de lui.<sup>189</sup>

S'éloigner de la chose permet en même temps de se rapprocher d'elle et de la conquérir, car c'est en se *détournant* de celle-ci (dans la représentation) que la conscience la convertit en un objet intelligible, susceptible d'être appréhendé et saisi. Cette « double relation caractéristique » apparaît clairement dans les mots d'espace les plus primitifs, qui comportent justement une certaine « fonction déictique ».

---

<sup>188</sup> Ernst CASSIRER, *La philosophie des formes symboliques, tome 3 : La phénoménologie de la connaissance, op. cit.*, p. 175.

<sup>189</sup> Ernst CASSIRER, « Le langage et la construction du monde des objets », *Essais sur le langage* (dir. J.-C. Pariente), Paris, Les Éditions de Minuit, 1969, p. 55.

Comme l'avance Cassirer en parlant de « l'intuition de l'espace que le langage élabore et consigne » :

En elle l'éloignement se trouve à la fois posé et en un sens dépassé dans cette position même ; les moments de la « dissociation » et de la « réunion », de la disjonction complète et de la conjonction complète s'y tiennent comme en balance, dans une sorte d'équilibre idéal.<sup>190</sup>

Dans ce qui suit, nous nous intéresserons justement à l'intuition spatiale pour mettre en lumière l'interpénétration permanente du monde du langage et du monde intuitif, et par là même l'inhérence du langage dans la totalité de l'expérience humaine, car les premiers mots d'espace font ressortir la nécessité du langage pour la constitution du monde des objets et pour la constitution du monde du moi.

### 2.1.1 Symbolisation des relations spatiales et objectivation du moi

Même dans ses réalisations les plus élevées et les plus abstraites, le langage continue de se déployer dans les divers ordres de l'intuition (de l'espace, du temps et du nombre), dont il a nécessairement besoin pour « accomplir son activité essentiellement logique : la transformation des impressions en représentations. »<sup>191</sup> Réciproquement, c'est dans un rapport constitutif aux formes du langage que s'opère la détermination progressive du monde spatio-temporel<sup>192</sup>. Tel qu'évoqué au chapitre

---

<sup>190</sup> Ernst CASSIRER, *La philosophie des formes symboliques, tome 3 : La phénoménologie de la connaissance, op. cit.*, p. 176.

<sup>191</sup> Ernst CASSIRER, *La philosophie des formes symboliques, tome 1 : Le langage, op. cit.*, p. 152.

<sup>192</sup> Dans le tome 2 de *La philosophie des formes symboliques*, celui qui traite de la pensée mythique, Cassirer montre que certaines formes du monde mythique comme les cultes et les pratiques rituelles participent activement aux processus de délimitation et de division de l'espace (Ernst CASSIRER, *La philosophie des formes symboliques, tome 2 : La pensée mythique, op. cit.* pp. 130-132.) On s'aperçoit ainsi que les diverses représentations de la culture, notamment celles du langage et du mythe,

précédent, l'homme primitif vit dans l'espace d'action avant de découvrir l'*espace de représentation*. Pour Cassirer, le développement du langage est un médiateur de première importance dans le passage de l'espace d'expression ou d'action à l'espace de représentation, dans lequel « les divers "lieux" ne paraissent plus seulement séparés entre eux par certains qualitatifs et affectifs, mais font intervenir des relations précises d'interposition, d'*ordre spatial*. »<sup>193</sup> En effet, les premiers mots qui désignent la proximité et l'éloignement relativement à la position du locuteur (avec différentes nuances de la voyelle par exemple), ou qui symbolisent des déterminations de lieu ou des « différences cardinales de direction », contribuent de façon essentielle à l'élaboration de la *représentation* de l'espace. Alors même qu'ils distinguent l' « ici » du « là-bas » et le « proche » du « lointain », ces mots relient ces différentes positions dans un même système relationnel, en tant qu'elles sont relatives les unes aux autres – ils les relient « entre elles par le frayage d'un "rapport de mesure", si élémentaire et si imprécis qu'il soit encore. »<sup>194</sup> Toutefois, bien que les premiers mots spatiaux aident à dépasser le simple espace pragmatique de l'homme primitif, ils sont encore loin de constituer l'espace objectif de la géométrie. Les premiers mots déictiques comportent un caractère immédiatement subjectif, dans la mesure où ils se forment à partir du point de vue particulier du locuteur. C'est pour cette raison que « la distinction entre la direction qui va du locuteur à son interlocuteur et la direction inverse semble former une des premières différences à être remarquée et fixée par le langage. »<sup>195</sup> En effet, ce dernier consolide avec ses particules déictiques la distinction primitive du moi et du toi, et instaure dans cet acte même une nouvelle relation entre le moi et le monde. On a vu au chapitre 1 que le moi n'est pas simplement donné, qu'il se forme graduellement dans son rapport constitutif au langage et aux autres médiations symboliques. Les mots déictiques font justement ressortir l'importance du langage

---

contribuent à l'organisation et la construction du monde objectif, et ne se contentent pas de reproduire les différents rapports (par exemple spatiaux) d'un monde qui serait déjà achevé.

<sup>193</sup> Ernst CASSIRER, *La philosophie des formes symboliques, tome 3 : La phénoménologie de la connaissance*, p. 176, italiques dans l'original.

<sup>194</sup> *Ibid.*

<sup>195</sup> *Ibid.*

pour l'élaboration de l'intuition objective du moi, car les premières distinctions entre l'intériorité et l'extériorité, le sujet et l'objet, le moi et le non-moi se solidifient et se concrétisent à travers les désignations du langage. On va désormais tenter de montrer que les premiers mots qui servent à symboliser le rapport entre le moi et le non-moi s'appuient d'une certaine façon sur la distinction des contenus et des rapports spatiaux.

Il est important de noter que selon Cassirer, toutes les « relations intellectuelles et idéelles », comme l'opposition conceptuelle du sujet et de l'objet, doivent être « projetées dans l'espace et "réflétées" analogiquement en lui » pour devenir saisissables pour l'esprit<sup>196</sup>. En effet, chaque contenu spirituel ou physique a besoin d'être déterminé spatialement, c'est-à-dire « posé et séparé dans l'espace », pour obtenir le statut d'objet et acquérir la forme d'une existence autonome. Comme on l'a vu avec le stade du miroir, le moment où le petit enfant se met à appréhender l'image d'autrui comme quelque chose qui est séparé et en dehors de lui sur le plan spatial est crucial pour le développement de la conscience de soi. On retrouve implicitement cette idée dans la philosophie des formes symboliques, car cette opposition première au non-moi est une étape décisive dans la formation du moi propre, qui s'amorce à partir du moment où le petit enfant appréhende l'image de son corps comme quelque chose qui est séparé de la totalité indéterminée de l'espace. Car selon Cassirer, l'intuition interne (sentiment concret du moi) et l'intuition externe (en particulier spatiale) se constituent mutuellement, tel qu'il l'exprime dans ce passage :

L'opposition d'un intérieur et d'un extérieur sur laquelle repose la représentation du moi empirique n'est elle-même possible que si, en même temps, on pose un objet empirique : car le moi ne peut devenir conscient de la modification de ses états propres que s'il les rapporte à quelque chose de durable, à l'espace et à un permanent dans l'espace.<sup>197</sup>

<sup>196</sup> Ernst CASSIRER, *La philosophie des formes symboliques, tome I : Le langage, op. cit.*, p. 154.

<sup>197</sup> *Ibid.*, p. 157.

Les premiers termes d'espace, dans lesquels s'enracinent originairement la division et la construction du monde de l'intuition spatiale, reflètent d'abord la « position » particulière du sujet parlant, qui « commence par ne marquer et ne délimiter que le domaine à l'extérieur de son corps propre. »<sup>198</sup> Mais avant de s'incarner dans les mots du langage, cette tendance se manifeste déjà dans les simples « gestes vocaux », c'est-à-dire dans les phonèmes qui « accompagnent » les gestes démonstratifs (qui servent à les souligner). Il semble que même dans les langues les plus diverses, ce sont souvent les mêmes sons, qu'on peut pratiquement qualifier de « sons naturels », qui servent à exprimer certaines distinctions de lieu. En effet, les études sur le langage indiquent que « certaines consonnes et certains groupes de consonnes possèdent en eux-mêmes une orientation sensible parfaitement déterminée » : sans tenir compte des degrés d'éloignement et de proximité exprimés par les diverses nuances de la voyelle, certaines consonnes prises *en elles-mêmes* symbolisent de façon presque universelle certaines relations spatiales et distinctions de positions et de lieux<sup>199</sup>. Parmi celles-ci, Cassirer distingue deux grandes tendances qui se manifestent dès les premiers cris et balbutiements de l'enfant. Il existe d'un côté les « groupes phonétiques à tendance essentiellement *centripète* », en particulier le *m* et le *n*, qui désignent un mouvement « vers l'intérieur », c'est-à-dire qui renvoie au sujet. On rencontre en effet une récurrence des sons *m* et *n* dans les mots qui servent à exprimer cette orientation vers le sujet – tels que *moi*, *mon*, *mien*, *nous*, *notre*, etc.<sup>200</sup> Tandis que ces phonèmes se rapportent généralement « aux gestes pour saisir, embrasser, aux gestes qui expriment le désir d'attirer à soi », d'autres groupes phonétiques, à tendance « centrifuge » (tels que le *p* et le *b*, le *t* et le *d*), indiquent au contraire un mouvement « vers l'extérieur » et correspondent à l'inverse « aux gestes qui servent à

---

<sup>198</sup> *Ibid.*, p. 155.

<sup>199</sup> *Ibid.*

<sup>200</sup> Cette tendance s'est « fixée » dans plusieurs langues, notamment l'allemand (*mir*, *mein*, *mich*, *uns*, *unsere*), l'anglais (*me*, *my*, *mine*), l'italien (*me*, *mio*, *noi*, *nostro*), etc.

montrer et à pousser loin de soi »<sup>201</sup>. Ces deux grandes tendances font ressortir la double force répulsive et attractive sur laquelle repose le langage articulé, et la délimitation primitive du moi et du non-moi qu'elle engendre.

Les travaux de Brugmann sur les pronoms démonstratifs en indo-européen semblent confirmer l'existence d'une division originaire dans le langage entre le moi et tout ce qui « s'oppose » ou est « extérieur » à celui-ci (le toi, les choses), comme si le point de vue du locuteur était le centre de référence à partir duquel les gestes vocaux et les premiers mots fixent l'organisation des objets dans l'espace.

Brugmann distingue aux débuts de l'indo-européen une triple forme de référence. Le renvoi à la première personne (*Ich-Deixis*) s'oppose ici sémantiquement et morphologiquement au renvoi à la deuxième personne (*Du-Deixis*), ce dernier lui-même se généralisant sous la forme du renvoi à la troisième personne (*Der-Deixis*). Le renvoi à la deuxième personne est symbolisé par son mouvement et par le son caractéristique qui lui correspond, qui est représenté en indo-européen commun par la racine démonstrative \* *to*, alors que la considération de la proximité ou de l'éloignement de la personne ne joue d'abord aucun rôle. Seul le fait d'être « en face » du moi, seule la relation générale à l'objet comme objet « en face » (*Gegenstand*) détermine la deuxième personne.<sup>202</sup>

L'impulsion originelle inhérente à la conscience qui a tendance à repousser l'objet à une certaine distance du moi et à « élaborer une intuition objective » s'incarne d'une certaine façon dans les premiers mots qui désignent ce qui se trouve « en face » du moi. La construction des objets de l'expérience repose sur l'acte de mettre au dehors et de séparer dans l'espace, et comme on vient de le dire, le moi doit se rapporter sans cesse à une réalité permanente et durable, par le biais de cet acte répulsif, pour pouvoir faire un retour sur soi-même (« devenir conscient de la modification de ses états propres ») et se former comme un être singulier et constant. De plus, Cassirer

---

<sup>201</sup> *Ibid.*

<sup>202</sup> *Ibid.*

s'appuie sur la corrélation primordiale qu'on trouve entre certaines distinctions plus « concrètes » (comme les membres du corps humain) et les premières déterminations de lieu, pour montrer que ces dernières s'ébauchent à partir de la position particulière du locuteur, puis s'élargissent graduellement, « à partir de là, par des cercles concentriques », à des distinctions et des symbolisations plus générales de l'espace, pour ultimement « aboutir à l'articulation du tout objectif, du système et de l'ensemble des situations. »<sup>203</sup> La liaison originaire entre les mots qui servent à exprimer certains rapports spatiaux (l'intérieur et l'extérieur, l'ici et le là-bas, le haut et le bas, le devant et le derrière) et les mots qui servent à désigner les différentes parties du corps humain s'observe en particulier dans les langues des peuples « primitifs » – mais aussi dans quelques langues « hautement développées » : on peut par exemple penser au terme allemand *Rückwärts* (qui renvoie à ce qui est en « arrière ») qui contient le mot *Rücken* (dos). Cassirer cite entre autres les travaux de Steinthal sur les langues des Mandingues, dans lesquelles « devant » est rendu par un mot qui désigne les yeux, « dans » par un mot qui correspond au ventre, « sur » par un mot qui signifie la nuque, « derrière » par ce qui désigne le dos ou les reins, etc.<sup>204</sup> Donc, il semble que la représentation des relations spatiales en général s'enracine originairement dans l'image que le sujet a de son corps propre, c'est-à-dire dans la représentation de quelque chose de « concret » dans l'espace, car « une fois qu'il l'a saisi comme organisme fermé sur soi et articulé de façon autonome, il l'utilise comme modèle et construit d'après lui la totalité du monde. »<sup>205</sup> Ce qu'on doit surtout retenir de toutes ces remarques sur l'expression des rapports spatiaux est que l'acte d'indiquer lui-même, qui se manifeste dans les gestes démonstratifs (vocaux ou avec la main) et dans les mots articulés du langage, comporte une fonction proprement spirituelle, par-delà son aspect sensible. En effet, l'acte de montrer exprime une activité libre et autonome de la conscience, qui ne se contente pas de reproduire une

---

<sup>203</sup> *Ibid.*, p. 161.

<sup>204</sup> *Ibid.*

<sup>205</sup> *Ibid.*

réalité « extérieure » déjà existante, mais crée une nouvelle relation entre le moi et le monde, en laquelle ces deux termes se construisent mutuellement. La constitution des *objets* de l'expérience par l'intermédiaire du langage (en particulier des mots d'espace) conditionne et détermine réciproquement la constitution du *sujet* comme un être singulier et unitaire. Ceci appuie ce que nous disions plus haut :

Ce n'est que grâce à la précision croissante qu'acquiert dans le langage l'intuition externe que l'intuition interne parvient elle aussi à son déploiement authentique : c'est la création et l'organisation des termes d'espace qui a servi de moyen terme au langage pour parvenir à la symbolisation du moi et à sa définition face à d'autres sujets.<sup>206</sup>

C'est ce que laisse entendre, d'un point de vue historique, la corrélation intime et presque universelle entre les démonstratifs d'espace et la « désignation des personnes par des pronoms [qui] se rapporte d'une manière générale à des mots de signification et d'origine spatiales », comme le montre notamment Humboldt dans son traité *La Parenté dans quelques langues des adverbies de lieu et des pronoms*<sup>207</sup>. La distinction du moi, du toi et du lui et celle de l'ici, du là et du là-bas, proviennent toutes les deux d'un même « acte de montrer », qu'on trouve aussi bien dans les mots du langage que dans les simples sons imitatifs. Dans plusieurs langues par exemple, les pronoms personnels qu'on utilise pour désigner quelqu'un sont souvent associés à des pronoms démonstratifs, qui donnent un « indice qui qualifie spatialement » la personne dont on parle – qui indique par exemple sa position déterminée (si elle est assise ou debout), le degré d'éloignement par rapport au locuteur ou certaines distinctions spatiales de situation (si elle part ou si elle arrive). On rencontre ce trait dans les langues des aborigènes australiens : comme le fait remarquer l'anthropologue R. H. Matthews, il leur manque une expression générale et abstraite pour désigner le pronom de la troisième personne, comme « il », « lui » ou « celui-ci », car chaque mot qui sert à

---

<sup>206</sup> *Ibid.*, p. 169.

<sup>207</sup> *Ibid.*

l'exprimer « est encore dissout dans un geste phonétique et déictique déterminé dont il ne peut se séparer »<sup>208</sup>. On s'aperçoit ainsi que la distinction des mots désignant les trois personnes (moi, toi, lui/elle) est loin d'aller de soi, qu'elle possède au départ « une coloration immédiatement sensible, et avant tout spatiale », dont elle ne se libère que très lentement, à mesure qu'elle se développe<sup>209</sup>. Ainsi, c'est l'activité du langage qui vient d'une certaine façon tracer et solidifier les frontières à la fois spirituelles et sensibles qui opposent le « moi » au « toi » et au « lui », en partant toujours du locuteur (le moi) comme centre de référence autour duquel se construisent ces derniers – sans oublier toutefois que ce « moi » n'est pas déjà achevé, mais se forme progressivement dans son rapport constitutif à la « périphérie ».

Ces développements sur l'expression linguistique des rapports spatiaux cherchent surtout à mettre en valeur la relation réciproque entre le moi et le monde, relation qui prend forme dans et par le langage – et qui apparaît clairement dans les premières formes de symbolisation de l'espace. Pour enrichir notre discussion sur la conception cassirérienne du langage, entendu comme un troisième terme entre le moi et le monde qui médiatise toute appréhension et construction de la réalité objective et du soi, il convient de s'attarder à l'étude des neuropathologies – du langage, des mouvements volontaires et de la reconnaissance optique d'objets – à laquelle Cassirer consacre une importante partie du troisième tome de *La philosophie des formes symboliques*. Ce détour par les troubles pathologiques nous permettra de mettre en lumière la connexion interne que nous venons de présenter entre le monde du langage et le monde perceptif, car c'est à partir du moment où le « lien qui les unit commence à se

---

<sup>208</sup> *Ibid.*, p. 170. Selon un exemple de Matthews, la proposition « Il a abattu un chien » serait plutôt formulée de cette façon : « L'homme *là-devant* a abattu avec telle ou telle arme le chien *là-derrrière* ».

<sup>209</sup> Le philologue allemand J.-J. Hoffmann montre par exemple que dans la langue japonaise, le mot pour « moi » s'est forgé à partir d'un adverbe de lieu qui signifie « milieu », puis à partir de là, un mot pour « lui » s'est ensuite élaboré à partir d'un autre adverbe de lieu qui signifie « là » ou « là-bas » (*Ibid.*, p. 171.)

relâcher », en raison d'un tel trouble, qu'il apparaît en toute clarté et avec toute sa force.

### 2.1.2 Troubles de la conscience symbolique et attitude catégorielle

L'étude sur la neuropathologie que mène Cassirer est une autre voie qu'il emprunte pour mieux saisir et expliquer le « mouvement d'ensemble de l'esprit et la loi intérieure de sa construction ». S'appuyant entre autres sur les travaux des neurologues et psychiatres Goldstein (son cousin) et Gelb, notre philosophe cherche effectivement à mieux comprendre, « par contraste » avec les sujets malades, le fonctionnement des processus cognitifs et comportementaux chez les sujets « sains ». Notons pour commencer que l'altération des capacités verbales ou motrices d'un patient se limite rarement à une région isolée du comportement ou de la pensée, et ne se borne pas à l'acte de parler comme tel. En fait, c'est l'attitude globale « psychique et spirituelle » du sujet devant la réalité et tout son rapport au monde qui changent drastiquement. C'est justement parce qu'ils ont une manière complètement différente d'appréhender intuitivement et d'interpréter la réalité, d'y agir et d'y réagir, que Cassirer part des sujets malades pour faire ressortir l'interdépendance permanente du monde perceptif et du monde spirituel.

Car on discerne mieux les principales puissances mentales sur lesquelles repose la structure du monde perçu là où leur exercice se trouve altéré ou empêché de façon ou d'autre que là où il s'effectue immédiatement, sans obstacles et sans frictions internes.<sup>210</sup>

---

<sup>210</sup> Ernst CASSIRER, *La philosophie des formes symboliques, tome 3 : La phénoménologie de la connaissance, op. cit.*, p. 251.

L'étroite parenté des troubles qu'on regroupe habituellement sous les noms d'aphasie, d'agnosie et d'apraxie semble confirmer l'idée selon laquelle l'altération du langage – ou plutôt l'inhibition de la force de représentation qui l'habite – entraîne d'une manière ou d'une autre l'altération du vécu perceptif. C'est ce lien essentiel que nous tenterons à présent d'établir. Cherchant un moment commun à tous ces troubles, Cassirer veut parvenir, dans son étude sur la pathologie, à « une vue d'ensemble plus claire de la diversité et de la gradation des diverses opérations symboliques qui sont les conditions de la parole, de la connaissance perceptive et de l'action. »<sup>211</sup> Nous allons revenir sur quelques exemples tirés des nombreuses observations cliniques analysées par Cassirer pour voir comment la détérioration des « diverses opérations symboliques » se traduit concrètement dans le comportement des sujets malades.

Selon Cassirer, l'attribut commun et spécifique aux différents troubles nommés ci-haut réside principalement dans la *disjonction* des moments de l'expérience perceptive, qui ne se rassemblent plus spontanément dans une totalité signifiante (prégnance symbolique). Les études de cas que nous allons présenter révèlent justement une semblable désorganisation des phénomènes sensibles, lesquels ne semblent plus s'ordonner d'après des ensembles unifiés – c'est-à-dire autour de « points privilégiés » qui se dégagent du courant uniforme du monde perçu. Cassirer remarque au contraire une dispersion de ces « centres vivants », sur lesquels chaque perception singulière devrait normalement s'orienter. Cette dispersion des unités de sens qui déterminent la perception normale, et engendrent une connexion interne entre les phénomènes de l'expérience, produit un « affaiblissement » du pouvoir de monstration de chaque contenu perceptif,

Car ce n'est pas la vibration même de la conscience qui cesserait, seule l'amplitude de cette vibration se trouverait réduite. Chaque impression sensible resterait pourvue, là encore, d'un « vecteur de sens » ; mais ces vecteurs,

---

<sup>211</sup> *Ibid.*, p. 250.

n'ayant plus d'orientation commune vers des centres bien précis d'unification, divergeraient beaucoup plus que dans la perception normale.<sup>212</sup>

Le cas du patient atteint d'une amnésie des noms *généraux* de couleurs montre précisément que les moments individuels de la perception ont tendance à rester prisonniers de leur « rayon particulier », car le « sens représentatif » dont ils sont porteurs « s'évanouit » prématurément (comparé aux sujets sains). Au lieu de constituer des unités génériques, les différents moments du vécu perceptif de l'amnésique forment plutôt un agrégat discontinu d'éléments plus ou moins isolés. Dans le cas présent, la faculté de discrimination chromatique du patient n'est pas touchée : il peut parfaitement « voir » et distinguer les différentes nuances de couleur. C'est plutôt sa capacité à faire un usage adéquat et spontané de leurs noms, comme « concepts » porteurs d'un sens idéal, et à les identifier (quand on lui demande de choisir parmi une série d'échantillons de couleur) qui pose problème, car pour réussir ces tâches, chaque nuance particulière doit être traitée comme un simple moment d'une catégorie déterminée de couleur, comme un substitut qui la « représente » dans l'instant présent. Mais l'altération du langage s'accompagne justement d'un relâchement de la fonction représentative : le sujet malade n'appréhende plus le cas particulier de l'espèce « rouge » qu'il a concrètement sous les yeux comme un simple représentant du concept général de rouge. C'est en raison de cette détérioration généralisée de la fonction représentative que l'attitude globale du malade se transforme – toute sa constitution psychique, et pas seulement un secteur isolé.

Cassirer utilise avec Gelb et Goldstein la notion d' « attitude catégorielle » pour désigner l'affaiblissement de l'attitude « conceptuelle » du sujet malade, affaiblissement qui transforme complètement sa manière d'entrer en relation avec le monde, de le comprendre et de l'interpréter. Pour Cassirer, la plupart des sujets

---

<sup>212</sup> *Ibid.*, p. 251.

atteints des troubles nommés précédemment semblent avoir une attitude générale « plus concrète », ou « plus proche de la vie » comme nous l'expliquerons dans un instant, car la « fonction représentative reste bornée dans les limites les plus étroites : seuls les semblables immédiats sont en état de se "représenter" mutuellement et de se substituer l'un à l'autre. »<sup>213</sup>. En effet, dans la mesure où le « principe d'organisation systématique » des phénomènes optiques fait défaut, le patient amnésique a plutôt tendance à coordonner et à classer les différentes couleurs selon le degré de ressemblance immédiate des échantillons qu'il a sous les yeux ; ils doivent lui apparaître comme étant identiques ou du moins très semblables pour être regroupés dans une même catégorie de couleur. Ces remarques nous renvoient d'une certaine façon à la distinction entre le monde organique et le monde culturel présentée au chapitre I. Aux yeux de Cassirer, les cas cliniques rapportés par Gelb et Goldstein présentent certaines analogies avec la vie animale et l'attitude de l'homme « primitif », qui se caractérisent aussi par une forme de « proximité avec la vie ». Les vécus de perception du sujet malade, comme les phénomènes de couleur, perdent leur contenu représentatif ou symbolique, c'est-à-dire l'orientation sur certains « points privilégiés de la série des couleurs » : au lieu de renvoyer au-delà de lui-même, chaque vécu optique se borne à son contenu présentatif, « ou du moins ne peut se rapporter qu'à des vécus appartenant à son plus proche environnement. »<sup>214</sup> C'est précisément la difficulté à se projeter en dehors du vécu « immédiat » qui l'empêche de concevoir tous les tons possibles d'une couleur déterminée et de reconnaître un cas particulier comme étant un de ses moments. Cet exemple nous montre qu'un arrachement à la dimension singulière et immédiate du vécu sensible est un moment essentiel du développement normal du sujet.

---

<sup>213</sup> *Ibid.*, p. 255.

<sup>214</sup> *Ibid.*

Si Gelb et Goldstein reconnaissent la corrélation étroite entre la structure linguistique et la structure perceptive, ils ne parlent toutefois pas d'un lien de cause à effet. Leurs altérations respectives sont plutôt le symptôme d'une dégradation de l'attitude catégorielle ; il s'agit avant tout « d'un rapport essentiel de "fondement" »<sup>215</sup>. C'est pourquoi les différents troubles du langage, du mouvement volontaire et de la reconnaissance perceptive d'objets doivent être entendus comme diverses manifestations d'une inhibition générale de l'attitude catégorielle du sujet. Pour mieux comprendre les processus de structuration de la perception, qui est souvent atteinte dans ces troubles (mais sans explication physiologique), Cassirer prend appui sur le mode d'examen employé pour concevoir « l'édifice de la langue » et ses différentes phases de maturation. Les cas pathologiques semblent justifier un tel rapprochement entre la structure du langage et la structure perceptive, puisque la « "destruction" observable des fonctions ne progresse pas au hasard mais semble suivre un plan précis », dans la mesure où le comportement dans la vie *pratique* reste généralement intact<sup>216</sup>. Ceci mène Cassirer à croire que la stratification idéale que l'on trouve dans le langage – les trois « phases » de l'expression : sensible, intuitive (objective) et purement conceptuelle ou significative – peut s'avérer pertinente pour comprendre la dégradation de la structure perceptive que génèrent certains troubles, telles que l'aphasie, l'agnosie et l'apraxie. Car ceux-ci deviennent apparents à partir du moment où le patient doit exécuter des tâches qui exigent un plus haut niveau d'abstraction intellectuelle, ce qui laisse entendre que différentes « couches » structurent aussi le monde de la perception.

Nous avons vu précédemment que la fonction symbolique comme telle ne se borne pas au langage articulé, mais médiatise l'expérience humaine tout entière. Les troubles de l'action aussi appelés « apraxie » semblent appuyer cette thèse, car ils

---

<sup>215</sup> *Ibid.*, p. 258.

<sup>216</sup> *Ibid.*, p. 259.

montrent que la fonction représentative (et l'élément langagier au sens large) est inhérente à l'agir de l'homme et à sa manière d'interpréter les choses, en mettant en lumière la dimension symbolique indépassable du comportement humain. Pour le physiologiste anglais Henry Head, on trouve « un comportement "symbolique" dans des opérations et des activités humaines dont la nature n'est pas immédiatement linguistique. »<sup>217</sup> Selon lui, le domaine de l'agir, comme celui du parler, se divise en deux couches : une « couche médiante et supérieure » et une « couche immédiate et inférieure ». Cette dernière se rapporte aux actions *involontaires*, c'est-à-dire aux mouvements et activités qui sont déclenchés de façon plus ou moins automatique, « sous le coup d'une excitation externe donnée », que Head oppose aux actions *volontaires*, dont la plupart exigent « la formation d'une certaine représentation de but, par l'anticipation mentale du but de l'action » – et comportent pour cette raison un aspect proprement symbolique, à l'instar du langage parlé<sup>218</sup>. L'étude des personnes souffrant d'aphasie met en lumière la ligne de démarcation qui sépare ces deux couches. Car l'aphasique a généralement besoin, pour exécuter certaines actions, de stimulants concrets qui les « déclenchent ». Au sens où il éprouve de la difficulté à poser des gestes « sur commande », quand ils ne sont pas nécessités ou justifiés par la situation concrète dans laquelle on lui demande de les exécuter. Cassirer distingue à cet effet les mouvements « concrets » des mouvements « abstraits », car ce sont principalement les seconds qui posent problème, c'est-à-dire les « mouvements volontaires accomplis isolément et sur invitation », alors que les actions de la vie quotidienne (les mouvements concrets) sont habituellement exécutées sans peine<sup>219</sup>.

Un patient de Goldstein qui n'arrivait pas à effectuer les mouvements abstraits demandés manifeste justement une semblable scission dans le domaine de l'agir.

---

<sup>217</sup> *Ibid.*, p. 242.

<sup>218</sup> *Ibid.*

<sup>219</sup> *Ibid.*, p. 298.

Même certains mouvements concrets représentaient un défi pour lui quand ils étaient demandés hors de leur contexte normal. Par exemple, ce patient pouvait accomplir les tâches du quotidien, comme se laver, se raser, ouvrir un robinet, mais seulement quand elles s'appliquaient à l'objet « réel » – il n'arrivait pas à simplement feindre ou imiter les gestes demandés, en dehors des circonstances habituelles<sup>220</sup>. Pour Cassirer, la plupart des troubles étudiés par Gelb et Goldstein semble résulter de la même inaptitude à la pensée et au comportement *symboliques*, indispensables à toute activité verbale ou physique qui demande de se projeter mentalement dans un non-ici et un non-maintenant. C'est ce qui explique la difficulté des patients à opérer sur un objet simplement représenté, qui n'est pas à une proximité immédiate ou donné par la voie des sens. De plus, à cause de l'affaiblissement de l'« attitude symbolique », certains sujets souffrant d'un trouble apraxique manifestent aussi un trouble linguistique, comme c'est le cas d'un autre patient de Goldstein qui refuse d'énoncer une proposition qui contredirait l'état actuel des choses ou qui n'a aucune signification concrète pour lui. Étant paralysé de la main droite, ce patient répète sans problème la phrase « je peux écrire de la main gauche », mais refuse de prononcer les mots « je peux écrire de la main droite » quand on le lui demande.

Pour Cassirer, le relâchement de la force représentative prive le sujet – aussi bien dans le parler que dans l'agir – de l'« espace de jeu » qu'offre habituellement le langage, et qui lui donne toute sa richesse et sa vitalité. Parce qu'il est d'une certaine façon « attaché au présent, au matériellement désignable qu'on ne peut remplacer par autre chose de non présent »<sup>221</sup>, le sujet malade éprouve les plus grandes difficultés à

---

<sup>220</sup> Par exemple, quand on lui demande de frapper à la porte, il doit être en mesure de l'atteindre du doigt pour réussir, car il interrompt le mouvement amorcé dès qu'on l'éloigne physiquement de la porte et qu'il ne peut plus la toucher effectivement, même s'il continue de la voir – il a autant besoin du support tactile que du support optique pour exécuter le geste demandé. Il ne parvient pas non plus à simplement mimer le mouvement d'enfoncer un clou, sans réellement en tenir un entre les doigts, ou souffler « dans le vide », sans aucun objet sur lequel souffler concrètement (*Ibid.*, p. 299).

<sup>221</sup> *Ibid.*, p. 289.

exécuter les tâches qui impliquent d'imaginer des situations purement hypothétiques ou seulement possibles, ou de simplement penser à quelque chose d'« irréel ». Car tout cela demande de faire abstraction de ce qui est immédiatement donné et de traiter le présent comme du non-présent et vice-versa, « pour porter le regard sur un autre point focal purement idéal ». Cassirer fait une fois de plus un rapprochement avec « l'attitude d'esprit primitive » (qui manifeste elle aussi une limitation de la fonction représentative et une proximité avec le vécu sensible), en soulignant avec von den Steinen, qui a écrit sur la langue bakairi, combien il était difficile pour ce dernier d'amener l'indigène (qui lui servait d'interprète) « à lui traduire des phrases dont le contenu lui semblait, pour une raison quelconque, absurde ou impossible »<sup>222</sup>. C'est aussi pourquoi plusieurs sujets malades ont de la difficulté avec les expressions métaphoriques, dont la compréhension et l'usage requièrent justement

que le même mot soit « pris » dans des acceptations différentes, qu'outre ce qu'il re-présente immédiatement aux sens il ait un autre sens, indirect et « délégué » : et l'intelligence des métaphores tient à ce qu'on parvient à passer librement d'une région du sens dans l'autre, à s' « installer » tantôt dans cette signification-ci, tantôt dans celle-là.<sup>223</sup>

C'est comme si la capacité de changer spontanément de « point de vue », c'est-à-dire de passer librement d'un système de référence à un autre, était entravée dans les cas présents, parce qu'il leur manque précisément la liberté dans la « vision d'ensemble » – en raison de la proximité caractéristique avec le vécu immédiat, chaque perception se borne à sa simple présence. On retrouve le même relâchement de la prégnance perceptive qu'on a rencontré dans l'exemple du patient atteint d'une amnésie des noms généraux de couleurs. Cassirer décrit cet affaiblissement de la prégnance dans le passage suivant, en parlant d'un autre patient de Gelb et Goldstein qui était atteint d'une grave détérioration de la connaissance visuelle, causée par une blessure à la

---

<sup>222</sup> *Ibid.*, p. 289-290.

<sup>223</sup> *Ibid.*, p. 289.

tête, qui l'empêchait de reconnaître *spontanément* certains objets physiques, images planes ou signes graphiques<sup>224</sup> :

les vécus optiques du malade ne constituaient plus que des fragments de sens isolés, qui ne pouvaient plus se rejoindre en une totalité de sens, en une prégnance de signification unique. Dans la perception normale chaque aspect particulier se réfère toujours à un enchaînement plus vaste, à une communauté ordonnée et organisée d'aspects, et il tire de cette relation son interprétation et sa signification. Mais les cas d'agnosie optique et tactile nous montrent une espèce de relâchement de cette continuité même.<sup>225</sup>

Au lieu d'apparaître comme divers moments d'un complexe global qui font ressortir un « même » objet, les contenus perceptifs (dont la prégnance représentative est relâchée) ont plutôt tendance à se « disloquer ». Le sentiment de fragmentation du vécu, qui semble récurrent chez les personnes souffrant de troubles agnostiques et aphasiques, se traduit entre autres dans l'habileté à lire un livre ou à comprendre le sens d'un discours parlé. Car les mots en tant qu'unités individuelles ne s'ordonnent à leurs yeux ni de la même façon ni à la même vitesse que chez les sujets sains. Ils ne forment pas un ensemble cohérent qui dégage un sens déterminé, justement parce qu'il manque à chaque terme le caractère signifiant qui le met en relation avec les autres termes et qui le rattache à un tout chargé de sens<sup>226</sup>.

Le lien indissoluble entre l'appréhension du monde des objets et le comportement « catégoriel » du sujet sain devient indubitable, en particulier avec les troubles d'agnosie optique ou tactile, qui en offrent un témoignage direct, parce qu'ils

---

<sup>224</sup> Il reconnaissait néanmoins les « objets d'usage quotidien qui lui étaient familiers ». Il réussissait même à représenter ces derniers dans un dessin et à lire, mais seulement lorsqu'il empruntait « une autre voie que celle des phénomènes optiques », c'est-à-dire par le *détour* d'un procédé original – il devait par exemple accompagner le donné visuel (comme les lettres) de certains mouvements (de la tête par exemple) pour réussir ces performances. C'est pourquoi l'appréhension d'un objet ou d'un signe quelconque se faisait moins de façon libre et spontanée qu'« à tâtons », avec lenteur et prudence.

<sup>225</sup> *Ibid.*, p. 269-270.

<sup>226</sup> *Ibid.*, p. 272

s'accompagnent justement d'une détérioration de la *perception des choses*. Cassirer utilise avec Gelb et Goldstein la notion d'« aveugle psychique » pour désigner le sujet atteint d'agnosie optique, au sens où il « voit » et réussit à distinguer les différentes qualités optiques entre elles (comme la couleur et le degré de clarté), qu'il appréhende « normalement »<sup>227</sup>. C'est la *reconnaissance perceptive* des objets qui fait défaut chez ce dernier :

il ne parvient pas – tant qu'il se réfère uniquement à des données optiques – à une quelconque connaissance d'objets, de natures et de significations objectives, et commet constamment les plus grossières confusions : un malade, sur lequel Lissauer a fourni un rapport détaillé, prenait un parapluie pour une plante avec des feuilles, une autre fois pour un crayon, tandis qu'il tenait une pomme bigarrée pour le portrait d'une dame, etc.<sup>228</sup>

La dégradation du caractère représentatif de la perception semble embrouiller davantage l'image optique globale de l'objet que les parties isolées de celui-ci. C'est ce qui ressort de l'examen d'un autre patient qui arrivait à se représenter mentalement certains objets, mais seulement une partie à la fois : quand on lui demandait de décrire comment un lion lui apparaissait, il se plaignait d'oublier les pattes au moment où il se représente la tête et inversement<sup>229</sup>. Ces exemples montrent à quel point la fragmentation du vécu sensible, c'est-à-dire quand la prégnance représentative s'affaiblit, transforme l'appréhension globale du monde des objets.

Les troubles apraxiques manifestent une semblable fragmentation des phases particulières de l'action. Le neurologue et psychiatre allemand Hugo Liepmann nomme cette dissolution de l'action *apraxie idéatoire*. Selon lui, tout « projet moteur » ou action volontaire exige que le sujet agissant se représente d'abord « intérieurement », par la pensée, un but simplement idéal, qu'il doit nécessairement

---

<sup>227</sup> *Ibid.*, p. 264.

<sup>228</sup> *Ibid.*

<sup>229</sup> *Ibid.*, p. 273.

accomplir en puissance (l'anticiper « en rêve ») avant de l'exécuter en acte<sup>230</sup>. L'apraxique éprouve justement de la difficulté à « rêver », car se représenter librement un tel projet demande de porter le regard vers le lointain et le possible, de faire abstraction des circonstances particulières d'un contexte donné. On a dit plus haut que si le sujet malade ne diffère pas vraiment du bien portant dans les gestes du quotidien, c'est parce qu'ils sont justifiés ou demandés par une situation pratique<sup>231</sup>. On s'aperçoit donc que c'est principalement un problème de « médiation » qui ressort de la plupart des cas étudiés : pour le sujet aphasique ou apraxique, avance Cassirer, « Tout ce qui est purement médiat lui est devenu inintelligible d'une manière ou d'une autre ; tout ce qui n'est pas à portée de la main, directement présent, se dérobe à son penser comme à son vouloir. »<sup>232</sup> C'est pourquoi généralement dans les troubles de l'action, la performance du sujet se dégrade à partir du moment où des « moyens termes » doivent s'interposer entre le début de l'opération et le but visé, c'est-à-dire dès qu'il doit exécuter des actions intermédiaires et par là même saisir « leur signification pour l'action d'ensemble »<sup>233</sup>.

En somme, l'étude sur la pathologie menée par Cassirer fait ressortir, par comparaison avec les sujets malades, l'attitude catégorielle de l'être humain, et aide à mieux comprendre la séparation que nous faisons au chapitre 1 entre le monde organique et le monde culturel, qui se caractérise par une rupture avec l'immédiateté de la vie.

Toute connaissance du monde et toute action « spirituelle », au sens étroit du terme, sur le monde exigent que le moi, éloignant de soi le monde, prenne une certaine distance par rapport à lui dans la contemplation comme dans l'action.

---

<sup>230</sup> *Ibid.*, p. 307.

<sup>231</sup> Selon Liepmann, par exemple, certains patients sont incapables de se servir un verre de vin sur commande, mais y arrivent lorsqu'ils ont soif.

<sup>232</sup> *Ibid.*, p. 311.

<sup>233</sup> C'est à peu près ce que constate Head dans l'exemple du jeu de billard : s'ils réussissent généralement les coups « directs », plusieurs patients échouent lorsqu'ils tentent de toucher d'un seul coup deux boules en utilisant une troisième (*Ibid.*, p. 307.)

Le comportement animal ignore encore cette distance : l'animal *vit* dans son monde ambiant, sans se l'opposer et sans se le représenter grâce à cette opposition. En revanche, cette conquête du « monde comme représentation » constitue le but et le produit exclusifs des seules formes symboliques, du langage, du mythe, de la religion, de l'art et de la connaissance théorique. Chacune d'elles se construit son propre empire intelligible de signification intrinsèque, qui s'élève clairement et nettement au-dessus de tout comportement relevant de la simple finalité biologique.<sup>234</sup>

Les troubles du langage font obstacle à une telle appropriation du monde *comme représentation*. Bref, il manque au sujet malade une certaine forme de « vision spirituelle », ou plus exactement la vue d'ensemble par laquelle l'esprit se projette au-delà de l'immédiateté des désirs et des besoins pratiques, dans un « à-venir » comme pure représentation. Selon Cassirer, c'est comme si le progrès spécifique à l'évolution humaine qui mène du geste de préhension à la désignation linguistique, en passant par le geste d'indication, restait inachevé chez le sujet malade. Dans ce qui suit, on va montrer que le langage est non seulement le milieu spirituel où s'organise le monde de la perception, mais qu'il continue d'être un médiateur de première importance dans l'élaboration des délimitations spirituelles qui séparent le monde du moi et le monde du non-moi au-delà des niveaux perceptifs et intuitifs.

### 2.1.3 Le langage, une médiation dialectique entre le moi et le monde

En tant que forme symbolique, le langage ne se contente pas de reproduire une réalité déjà constituée, mais présuppose une activité libre et originelle de la conscience. Cassirer ne tombe toutefois pas dans une forme de subjectivisme, car les productions de l'esprit subjectif, qu'elles soient langagières, artistiques ou scientifiques, ne se

---

<sup>234</sup> *Ibid.*, p. 310, italiques dans l'original.

réduisent jamais à l'expression pure d'une subjectivité individuelle, puisque toute œuvre humaine s'inscrit d'entrée de jeu dans le milieu universel de la culture (ou de l'esprit objectif), et comporte par le fait même un aspect objectif inaliénable. Comme on l'a vu précédemment, la langue et toutes les autres œuvres expressives forment le tiers autonome de la culture qui médiatise la relation entre le moi et le monde. Jean Seidengart souligne que c'est à Humboldt que Cassirer reprend l'idée selon laquelle tout langage est médiateur, dans la mesure où « il médiatise les rapports entre l'individu et la société, entre le sujet et l'objet, entre l'intériorité et l'extériorité, entre le sensible et l'intelligible : donc, même la "saisie de l'être objectif" nécessite le détour par la langue »<sup>235</sup>. Le moi n'est jamais simplement donné, pas plus que ne l'est l'« être objectif », car il se développe dans sa relation formatrice aux médiations symboliques qui seules concrétisent les frontières entre le moi, le toi et le monde.

Si la distinction conceptuelle du subjectif et de l'objectif s'accomplit de façon claire et rigoureuse dans l'organisation et la connaissance scientifiques du monde de l'expérience, elle ne se limite pas pour autant à la pensée théorique. L'art, le mythe, le langage et la religion sont autant de moyens par lesquels se construisent pour nous le monde « extérieur » et le monde du moi<sup>236</sup>. En effet, toutes les formes de l'esprit organisent « l'être d'une manière particulière, le divisent et le dissocient », et c'est cette *mise en forme* de la réalité qui engendre les contours de l'être « subjectif » et de l'être « objectif », comme le fait la science, mais à des fins différentes et en utilisant d'autres moyens :

Les concepts de vérité et de réalité de la science sont différents de ceux de la religion et de l'art – tant il est vrai que c'est un rapport fondamental, original et incomparable, entre l'« intérieur » et l'« extérieur » entre l'être du moi et

---

<sup>235</sup> Jean SEIDENGART, « Configuration symbolique et réalité physique : objectivité ou objectivation de l'esprit chez Cassirer ? », *Sciences et philosophie de la culture chez Ernst Cassirer*, Paris, L'Art du comprendre (SÉRAPHIS), 2013, p. 95.

<sup>236</sup> Ernst CASSIRER, *La philosophie des formes symboliques, tome I : Le langage, op. cit.*, p. 33.

celui du monde qui est établi, plutôt que désigné, à l'intérieur de chacun de ces domaines.<sup>237</sup>

Cassirer élargit la méthode d'examen que Humboldt applique à la philosophie du langage (compris comme un médiateur entre le subjectif et l'objectif) à l'ensemble des créations de l'esprit, qu'il voit comme différents vecteurs du grand procès de la « confrontation » entre le moi et le monde, au cours duquel seulement les domaines du subjectif et de l'objectif se forment et se délimitent mutuellement. Au lieu de commencer l'analyse des formes du langage, de l'art, du mythe et de la religion par « une démarcation rigide et dogmatique entre le subjectif et l'objectif », il faut partir de l'idée qu'elles ont chacune leur manière propre d'organiser l'Être et de tracer les lignes de partage entre les deux domaines, par lesquelles s'élaborent le concept du moi et le concept de monde<sup>238</sup>. Ainsi, la réalité se dévoile et se constitue dans le milieu des œuvres de l'esprit, lesquelles n'engendrent pas le pur reflet d'un être intérieur et d'un être extérieur donnés de façon univoque. Elles sont, comme on l'a vu, « les véritables sources de lumière, les conditions du voir et l'origine de toute configuration visuelle. »<sup>239</sup>

Pour Cassirer, le langage n'est pas seulement une forme symbolique parmi les autres, car il occupe un rôle privilégié dans le procès de la confrontation entre le moi et le monde. Comme on l'a vu avec l'exemple d'Helen Keller, Cassirer fait correspondre l'éveil de la conscience symbolique au moment où émerge la conscience linguistique de l'enfant. Sur le plan de l'ontogenèse, l'enfant qui accède au langage s'arrache lentement de l'état purement subjectif et immédiat dans lequel il se trouvait jusqu'alors. Humboldt décrit justement le signe phonétique comme un « pont » qui mène de la subjectivité à l'objectivité, tout en impliquant un « retour au sujet ». Car

---

<sup>237</sup> *Ibid.*

<sup>238</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>239</sup> *Ibid.*

dans l'acte de parole, la représentation formée « de l'intérieur » se transpose en objectivité, mais sans perdre pour autant sa subjectivité. Et c'est uniquement au sein du langage qu'un tel passage perpétuel entre le subjectif et l'objectif est possible. Le signe phonétique, comme expression d'une « énergie de l'intériorité », émerge et se forme d'abord dans l'esprit du sujet, mais en s'extériorisant par les lèvres, l'effet produit qui revient à son oreille (ou à celle d'un interlocuteur) devient « une partie de la réalité sensible qui l'entoure »<sup>240</sup>. En ce sens, les mots que prononce le sujet transcendent la sphère de l'individualité et viennent s'imprimer dans le « cosmos » commun et universel de la culture, en tant que milieu partagé. C'est pourquoi tout discours individuel s'adresse à autrui, comme on le verra plus loin. De plus, il est important de noter que la transposition des représentations mentales en objectivité, par le biais de la parole, est indispensable à l'actualisation de toute véritable pensée, qui doit nécessairement subir « l'épreuve du langage » – nous reviendrons sur cette exigence sous peu, ainsi qu'au chapitre 3 avec Guido Kreis.

Pour Humboldt, le signe phonétique est à la fois quelque chose d'intérieur et d'extérieur, de spirituel et de matériel. Il est ni l'expression d'une subjectivité pure ni celle d'une « étroite objectivité » (imitation d'une réalité extérieure). En effet, les signes linguistiques ne désignent pas seulement des choses qui préexistaient comme tel à la formation du langage, car ils sont les véhicules privilégiés par lesquels les choses peuvent être saisies et interprétées. Plus précisément, le langage produit une « nouvelle synthèse » entre le moi et le monde, qui n'était pas donnée auparavant et qui produit de nouveaux contenus. Et c'est justement dans cette synthèse que se construisent réciproquement le monde « objectif » et le monde « subjectif » du moi. Jusqu'à maintenant, on s'est surtout intéressé au rôle du langage pour la construction du monde objectif. Nous devons à présent montrer que le moi se saisit lui-même dans sa confrontation au monde objectif de la culture, c'est-à-dire en se reconnaissant dans

---

<sup>240</sup> Ernst CASSIRER, *La philosophie des formes symboliques, tome 1 : Le langage, op. cit.*, p. 34.

les œuvres culturelles selon une logique spéculaire. Comme l'indique Cassirer, l'analyse des catégories de l'intuition externe (espace, temps, nombre), « qui orientent le langage dans la construction du monde de l'intuition objective », nous ramène toujours d'une façon ou d'une autre à la l'intuition interne, car

chaque nouvelle détermination que le monde des objets recevait agissait également par contrecoup sur la détermination du monde du moi. Car en vérité il s'agissait alors de domaines d'intuition corrélatifs qui déterminent réciproquement leurs limites. Toute nouvelle forme d'objectivité, saisie et différenciée par exemple comme spatiale, temporelle ou numérique, avait par conséquent pour résultat immédiat de modifier notre image de la réalité subjective et de dévoiler en même temps de nouveaux traits de ce monde purement « intérieur ». <sup>241</sup>

Nous allons à présent montrer que cette détermination réciproque du subjectif et de l'objectif continue de se déployer au-delà du monde de l'intuition, en nous concentrant sur la relation formatrice entre le moi et le langage, en tant que miroir de la subjectivité humaine.

#### 2.1.4 L'intuition objective, un moment de la représentation du moi

Selon Humboldt, les moyens linguistiques qui servent à exprimer l'être subjectif ne sont pas moins originaires et autonomes que ceux par lesquels on représente et met en forme le monde des objets. En effet, il critique l'idée selon laquelle les signes phonétiques qui servent à traduire « l'être personnel et ses rapports internes » n'auraient qu'une « importance secondaire et dérivée », comparés aux moyens

---

<sup>241</sup> *Ibid.*, p. 212-213.

d'expression qui traduisent les choses du « monde extérieur »<sup>242</sup>. Pour lui, chaque acte de parole présuppose le sentiment du moi qui est le « sentiment le plus originaire », car dans tout discours, le locuteur oppose l'expression de son moi à la réalité objective – il désire, exige, anticipe, interroge, espère, etc. Ce serait une erreur de voir le pronom personnel comme « la plus tardive des parties du discours », car le sentiment du moi est au contraire un élément premier et irréductible de l'activité langagière, même s'il n'apparaît pas immédiatement sous la forme du pronom personnel « je ». En effet, un semblable sentiment émerge ailleurs que dans ce mode de désignation explicite du moi – même dans l'ontogenèse, le moment où l'enfant commence à s'exprimer au « je » ne doit pas être interprété comme la toute première manifestation du sentiment du moi. En fait, les pronoms personnels ne sont pas donnés dès le début de la formation du langage, mais se développent peu à peu et mutuellement – on a vu que le moi est comme « le centre » à partir duquel se déterminent réciproquement la deuxième personne et la troisième personne, incluant les choses (le ça). En réalité, la formation du concept du moi comme tel n'est pas liée dès le départ au pronom, car le langage dispose d'autres moyens pour exprimer les contenus psychiques et spirituels de l'animal symbolique. La représentation primitive du moi s'organise notamment par le biais du nom et du verbe :

[le verbe] en particulier peut marquer les plus fines nuances et les plus subtiles distinctions du sentiment du moi, puisque c'est dans le verbe que l'interpénétration du processus objectif et de l'action subjective est conçue comme la plus spécifique<sup>243</sup>.

Pour Cassirer, la représentation du « moi implicite » qui s'ébauche dans l'expression nominale et verbale est une étape préalable et préparatoire à l'élaboration linguistique

---

<sup>242</sup> *Ibid.*, p. 213.

<sup>243</sup> *Ibid.*, p. 214.

du pronom véritable, qui désigne le « moi explicite »<sup>244</sup>. Avant l'apparition effective du pronom dans le langage (le « je »), c'est surtout la désignation par les noms, comme « mon corps » ou « ma poitrine », qui sert à rendre l'expression « moi-même », l'expression du sujet. Cassirer montre par une foule d'autres exemples<sup>245</sup> comment les contours de la subjectivité s'élaborent et se précisent de plus en plus par la médiation du nom et du verbe dans les langues primitives – comment le langage parvient à symboliser dans le verbe, par de multiples nuances phonétiques, le caractère objectif de l'action (achevée ou en cours, momentanée ou qui dure, sa forme active ou passive, etc.), mais aussi l'attitude adoptée par le sujet de l'action. En présentant ces différents phénomènes linguistiques, Cassirer cherche essentiellement à montrer qu'au lieu de refléter une « opposition abstraite et figée » entre l'être objectif et l'être subjectif, le langage invente une multitude de formes verbales qui peuvent s'agencer de plusieurs façons pour constituer de « nouvelles unités complexes ». Et ce sont ces divers agencements qui situent la ligne de partage entre les domaines du subjectif et de l'objectif. Par exemple, plusieurs langues disposent de moyens phonétiques pour indiquer, dans l'action énoncée par le verbe, les différents degrés de l'intervention du moi sur l'objet et les diverses formes qu'elle peut prendre, comme « son caractère plus ou moins indirect »<sup>246</sup>. Cela montre que l'opposition du subjectif et de l'objectif est dans son essence même « dynamique et médiatisée » :

Le langage ne présente pas les deux sphères en elles-mêmes, il montre comment elles interfèrent et comment elles se déterminent réciproquement ; il ouvre, pour ainsi dire, un domaine intermédiaire à l'intérieur duquel les formes de l'existence se rapportent aux formes de l'action, et *vice versa*, et dans lequel elles se fondent en une seule unité expressive.<sup>247</sup>

---

<sup>244</sup> Le rapport qu'on a vu entre la distinction primitive du moi et l'expression linguistique des déterminations spatiales, en particulier la désignation du corps humain et de ses parties, montre l'importance des expressions nominales pour l'intuition du moi-même et de la personne.

<sup>245</sup> *Ibid.*, p. 214 à 224.

<sup>246</sup> *Ibid.*, p. 221.

<sup>247</sup> *Ibid.*, p. 224.

En plus d'être absent au début de la formation du langage, le pronom véritable n'y émerge pas sans difficulté, puisqu'il y a une contradiction profonde entre « l'essence du moi [qui] serait d'être sujet » et l'exigence de toute pensée et parole voulant que chaque « concept qui se présente devant le sujet effectivement pensant devienne par là un objet »<sup>248</sup>. Or, cette contradiction se résout justement par le fait que le rapport réciproque du sujet et de l'objet « que nous avons précédemment observé à l'intérieur de l'expression nominale et verbale se retrouve maintenant à un stade supérieur »<sup>249</sup>. En effet, l'organisation de l'expression nominale et verbale indique que la symbolisation du moi s'oppose à celle de l'objectivité *tout en la pénétrant*. Et c'est seulement dans une semblable confrontation à l'objet que le sujet apparaît effectivement dans le langage, qu'il peut être explicitement désigné : « C'est pourquoi, même là où le langage marque déjà nettement la pensée du moi, il devra toujours commencer par lui donner la forme et la façon d'un objet. »<sup>250</sup> Ainsi, la représentation du moi dans le langage exige qu'il prenne d'abord la forme d'un objet que l'on pose « devant » soi. C'est ce que présuppose « *la thèse de l'assujettissement à l'expression de tout ce qui est spirituel* », comme l'a formulé Guido Kreis<sup>251</sup>, selon laquelle tous les contenus spirituels du moi doivent s'incarner dans la matérialité du langage et par là même devenir objet, même si cela implique que l'« intériorité » subjective ne soit jamais exprimée dans toute sa richesse et son infinité. Nous allons voir à présent que Cassirer prend appui sur l'antériorité dans le langage du pronom possessif sur le pronom personnel pour montrer que le moi personnel est appréhendé comme un objet avant de prendre la forme d'un sujet à proprement dit. Ces considérations nous permettront de montrer que le moi a besoin de se reconnaître dans une image objective pour pouvoir se saisir lui-même.

---

<sup>248</sup> *Ibid.*

<sup>249</sup> *Ibid.*

<sup>250</sup> *Ibid.*

<sup>251</sup> Guido KREIS, « Le problème de l'historicité dans une philosophie des formes symboliques », *loc. cit.*, p. 41, italiques dans l'original.

### 2.1.5 L'image de l'objet de possession

Dans plusieurs langues différentes, l'utilisation des pronoms possessifs semble précéder celle des pronoms personnels, même quand il s'agit d'exprimer des rapports qui concernent les personnes. Comme l'explique Cassirer, les pronoms possessifs font la liaison entre la subjectivité du moi et l'objectivité du langage, dans la mesure où l'idée de possession occupe une position intermédiaire entre le sujet et l'objet, car la chose qu'on possède est à la fois dans la sphère personnelle et dans la sphère objective. À partir du moment où l'objet devient la propriété de quelqu'un, il cesse d'être une chose indéterminée et acquiert une nouvelle forme : « Ce qui s'annonce ici, c'est une première animation, la métamorphose de la forme de l'être en forme du moi. »<sup>252</sup> En d'autres termes, le pronom possessif permet de lier un non-moi au moi. On retrouve d'une certaine façon le principe sur lequel repose le stade du miroir (chapitre 1), car c'est par l'intermédiaire de l'expression de la possession qu'on parvient à l'expression de la personne : le moi personnel se saisit d'abord dans l'image de l'objet qu'il s'approprie comme étant sa propriété « objective », parce qu'il doit s'identifier à quelque chose d'étranger, c'est-à-dire d'autre que soi, pour se rapporter à lui-même. Cette tendance, qui apparaît en toute clarté dans la langue enfantine, laquelle « semble parvenir à la symbolisation du moi propre beaucoup plus rapidement par les pronoms possessifs que par les pronoms personnels »<sup>253</sup>, s'observe également dans la phylogenèse, car dans la plupart des langues, un stade d'indifférenciation entre l'expression du « moi » et celle du « mien » (de même que pour « toi » et « tien ») précède l'apparition effective dans le langage d'un moi personnel. Ainsi, le rapport du sujet et de l'objet se développe peu à peu par la médiation de l'idée de possession, car l'objectivité de celle-ci est un moment

---

<sup>252</sup> Ernst CASSIRER, *La philosophie des formes symboliques, tome I : Le langage, op. cit.*, p. 225.

<sup>253</sup> *Ibid.*

nécessaire de la formation du moi propre, qui se dégage progressivement de sa fusion première avec le pronom possessif.

Pour l'intuition du langage, comme on l'a vu, le monde du moi et la « réalité objective » ne forment pas deux masses homogènes qui s'opposent l'une à l'autre et qui s'excluent mutuellement. L'intuition d'un moi unitaire et « homogène », c'est-à-dire toujours semblable à lui-même, n'est pas immédiatement donnée dans la langue, mais se développe graduellement par l'intermédiaire de la possession et de la propriété. Cela explique pourquoi les multiples expressions dont dispose le langage pour rendre les rapports de propriété et d'appartenance influencent d'une façon ou d'une autre l'expression de la relation au moi :

De fait, mon bras, qui est lié organiquement à la totalité de mon corps, ne m'appartient pas de la même manière que l'arme ou l'outil que je possède ; je suis attaché à mes parents, à mon enfant d'une tout autre manière, plus naturelle et plus immédiate, qu'à mon cheval ou mon chien ; et, même dans le domaine de la simple possession d'une chose, on sent très bien la différence qu'il y a entre l'avoir mobilier et l'avoir immobilier d'un individu. La maison qu'il habite lui « appartient » en un sens plus profond que la roche sur laquelle elle est construite.<sup>254</sup>

Cassirer nous fait remarquer que la langue se dote assez tardivement d'une « expression unitaire et générale » pour symboliser les rapports de propriété, car au début de la formation du langage, chaque classe d'appartenance concrète était rendue par une expression linguistique spécifique (selon la catégorie de l'objet possédé, le nombre d'exemplaires disponibles, s'il y a un ou plusieurs possesseurs, etc.). Or, il semble qu'un progrès similaire conduit le langage de l'expression « substantielle » du moi (qui reste très proche de l'intuition concrète de l'hétérogène) au concept du moi comme pure expression de relations.

---

<sup>254</sup> *Ibid.*, p. 228.

Lorsque le langage utilise, pour exprimer la possession, le génitif à la place des pronoms possessifs, il semble se diriger vers cette symbolisation purement formelle du rapport de propriété, et par là, vers la saisie médiate de l'unité formelle du Moi. Car le génitif, bien qu'il s'enracine dans l'intuition concrète, en particulier spatiale, a tendance au cours de son développement à devenir un cas purement « grammatical », qui exprimerait l'appartenance « en général », sans se limiter à une forme particulière de possession.<sup>255</sup>

Comme on peut le voir, Cassirer préconise une conception purement fonctionnelle du moi, que le langage atteint progressivement et en empruntant différents chemins. Parmi ceux-ci, notre philosophe distingue les langues qui mettent l'accent sur l'objet de l'action, c'est-à-dire sur le contenu de l'évènement, des langues qui mettent plutôt en lumière le sujet de l'action, celui qui participe de façon active à l'évènement. Pour résumer la distinction que fait Cassirer, on peut dire que chez les premières, c'est le but objectif de l'activité, c'est-à-dire le produit de l'agir (et non le moi qui se trouve à l'origine de l'agir) qui détermine la flexion du verbe, alors que les secondes mettent plutôt l'accent sur le sujet agissant, qu'elles présentent comme étant le moment clé de la phrase. Tandis que chez les premières le verbe se rapporte surtout à la sphère de l'intuition objective (expression du déroulement d'un évènement, de propriétés, de déterminations objectives, etc.), les secondes considèrent le verbe comme « la pure expression d'une action », d'une activité pure du moi. Dans ces dernières, le sujet se différencie de façon beaucoup plus évidente de la sphère des objets, car ces langues « sont parvenues à une organisation purement personnelle de l'action verbale »<sup>256</sup> – et comparé au pronom possessif, le pronom personnel marque de façon beaucoup plus nette dans le discours l'opposition de l'être subjectif et de l'être objectif. En effet, le sujet de l'action se dégage plus explicitement du monde des choses, dans lequel il ne peut plus simplement se confondre, parce qu'il occupe désormais un rôle particulier : il est la « source d'énergie vivante qui donne son impulsion et son orientation à

---

<sup>255</sup> *Ibid.*, p. 230.

<sup>256</sup> *Ibid.*, p. 244.

l'action.»<sup>257</sup> Avec cette expression dynamique du concept du moi, le langage s'approche de plus en plus de l'idée d'un moi comme « pure unité formelle », ou « pure expression de relation », car toute action et passion, tout acte et état, sont « étroitement unis au moi par la forme personnelle de l'expression verbale, et semblent trouver leur unité en celle-ci »<sup>258</sup>. Cassirer est en partie influencé par Kant dans sa compréhension non substantielle du moi, saisi comme une pure expression de relation : « Il ne s'agit pas de quelque contenu représentable ou intuitionnable, mais au contraire, comme dit Kant, uniquement de "ce par rapport à quoi les représentations trouvent leur unité synthétique". »<sup>259</sup> Si le langage ne parviendra jamais à cette représentation du moi pur « transcendantal », dans la mesure où il s'enracine dans l'intuition sensible et y reste toujours attaché d'une façon ou d'une autre, il peut néanmoins indirectement conduire vers lui, « lui ouvrir la voie » comme dit Cassirer, car à mesure qu'il se développe, le langage mène à une organisation et une différenciation toujours plus rigoureuses et précises de l' « être objectif des choses » et de l' « être personnel du sujet ».

Il ressort de tout cela que l'apparition du moi personnel dans le discours est un produit relativement tardif dans le procès du langage. C'est ce que laisse entendre le fait que la fixation « personnelle » de l'expression verbale soit absente de certaines langues et graduellement atteinte dans d'autres. De plus, l'analyse des différents moyens phonétiques qui servent à exprimer l'action verbale montre que les sons et leur prononciation varient selon qu'il s'agit d'un verbe intransitif ou semi-passif (c'est-à-dire qui désigne un état ou un pâtir) ou d'un verbe qui exprime une pure action. En somme, le langage a besoin de créer toutes ces formes verbales pour que le sujet puisse se constituer lui-même à travers elles, comme le résume Cassirer dans ce passage :

---

<sup>257</sup> *Ibid.*, p. 230.

<sup>258</sup> *Ibid.*, p. 231.

<sup>259</sup> *Ibid.*

La symbolisation phonétique sert ici à exprimer le procès spirituel fondamental qui apparaît de plus en plus nettement lors de la formation du langage ; elle montre comment le moi se saisit par son reflet dans l'action verbale. Seule [*sic*] l'élaboration et la différenciation toujours plus rigoureuses de celle-ci lui permettent de se trouver véritablement lui-même, et de prendre conscience de sa position particulière.<sup>260</sup>

Ainsi, l'expression verbale du moi est un moment constitutif de la subjectivité humaine, car celle-ci se forme et se dégage progressivement du monde objectif (des choses) par l'intermédiaire du langage et de ses multiples formes, qui seules donnent toute sa réalité et son effectivité au moi. À présent, on va tenter de montrer que la mise en parole de la « vie intérieure », qui opère une *trans-formation* des passions, participe à la formation culturelle du sujet et au développement de la conscience de soi.

## 2.2 Le rôle du langage dans la formation du sujet

Dans la philosophie des formes symboliques, le langage est autant un médiateur dans la constitution du monde des objets que le milieu dans lequel le sujet s'appréhende et se saisit psychologiquement, parce qu'il participe activement à l'organisation et à l'expression productrice des expériences internes (activités mentales, affects, raisonnements, etc.). On peut dire en ce sens que la connaissance de soi se développe dans un rapport réciproque au miroir du langage, ou plus spécifiquement, aux significations que celui-ci confère à l'expérience subjective. Cassirer souligne que la force répulsive inhérente au langage, « qui tend à représenter, à déterminer et à faire

---

<sup>260</sup> *Ibid.*, p. 245.

ressortir l'"objet" », ne conduit pas seulement à la représentation et à la détermination des choses du « monde extérieur ». En fait,

elle ne se montre pas moins puissante, au point de vue pratique et moral, dans l'organisation du monde de la volonté. Le moi sentant et voulant devient un autre être, dès qu'il entre dans le cercle magique du langage. On observe, ici encore, la même situation : le langage ne sert pas seulement de façon secondaire à l'expression et à la communication des sentiments et des volitions, mais il est une des fonctions essentielles par lesquelles la vie du sentiment et de la volonté s'organise et atteint enfin sa forme spécifiquement humaine. Le monde de la volonté n'est pas moins que le monde de la « représentation » une *œuvre* du langage.<sup>261</sup>

En effet, l'expression langagière des pensées et des sentiments participe au développement de la conscience de la volonté, dans la mesure où celle-ci se forme dans l'activité de la parole, qui est un moment crucial du procès d'objectivation de la réalité intérieure et extérieure. On retrouve une fois de plus la conception dynamique de l'activité générale d'objectivation de l'esprit, qui s'accomplit à travers un processus créateur, c'est-à-dire dans la forme de l'agir, de l'action de l'homme sur le monde. Influencé par la conception humboldtienne du langage, entendu comme une activité « en train de se faire » (*energeia*), Cassirer élargit le couple humboldtien – provenant lui-même de la distinction aristotélicienne de l'*ergon* (une œuvre achevée) et de l'*energeia* – à l'ensemble des médiations symboliques, car pour lui, une force proprement formatrice et pas seulement reproductrice habite chaque grande fonction spirituelle, telle que l'art, la pensée mythique, la connaissance et le langage. La force productrice du langage saisi comme une énergie spécifique est à l'œuvre dans l'activité spirituelle qui *crée* les signes linguistiques, mais aussi à chaque fois que le sujet parlant *reproduit* ces derniers pour exprimer sa pensée dans l'acte de parole. En effet, la reproduction d'un signe phonétique n'est jamais une pure imitation, parce qu'elle implique une « activité originelle et autonome de la conscience », qui doit

---

<sup>261</sup> Ernst CASSIRER, « Le langage et la construction du monde des objets », *loc. cit.*, p. 50, italiques dans l'original.

saisir et mettre en forme le contenu désigné, c'est-à-dire « le faire sien » intérieurement, à chaque fois qu'elle l'extériorise dans le discours<sup>262</sup>. En ce sens, l'enfant qui apprend à parler ne reçoit pas passivement une chose déjà toute faite (une *ergon*), car la langue n'est pas une « matière » achevée qu'on transmet comme n'importe quel objet de propriété, mais implique une attitude active et productrice. Ainsi, le langage comme force est une *production* continue plutôt qu'un simple produit, « c'est le travail toujours recommencé de l'esprit humain pour exprimer sa pensée au moyen de sons articulés. »<sup>263</sup> L'acquisition de la langue n'est pas quelque chose de facile et ne se réduit pas à mémoriser et à imiter des sons phonétiques. Elle résulte plutôt d'un effort contraignant qui requiert toutes les forces du sujet, car chaque personne doit se l'approprier et la former de nouveau<sup>264</sup>. Cette attitude créatrice et spontanée se manifeste en particulier chez le jeune enfant qui « déforme » la langue, en faisant des erreurs de syntaxe, par exemple, ou quand il se met à créer de nouveaux mots et à formuler des phrases qu'il n'a jamais entendues. Ces efforts montrent qu'il est parvenu à maîtriser le sens de la structure générale de la langue (sa « forme »), et qu'il ne se contente pas d'en reproduire la matière qui se serait simplement imprimée dans sa mémoire par l'expérience sensorielle<sup>265</sup>. De plus, les subtiles modifications qui font évoluer la langue à mesure qu'elle est transmise des parents aux enfants et d'une génération à l'autre sont une autre preuve de la dimension processuelle et créatrice de l'acte de parler. Ainsi, la définition du langage comme une *energeia* fait ressortir son caractère fondamentalement ouvert, auquel nous reviendrons au chapitre 3 avec les deux tendances primordiales du langage (transformation et conservation).

---

<sup>262</sup> Ernst CASSIRER, *La philosophie des formes symboliques, tome 1 : Le langage, op. cit.*, p. 32.

<sup>263</sup> Ernst CASSIRER, *Essai sur l'homme, op. cit.*, p. 174.

<sup>264</sup> Ernst CASSIRER, « Le langage et la construction du monde des objets », *loc. cit.*, p. 57.

<sup>265</sup> Ernst CASSIRER, *Essai sur l'homme, op. cit.*, p. 314.

Avant d'exprimer des pensées et des idées, le langage est en tout premier lieu un moyen privilégié pour extérioriser symboliquement nos passions, et leur donner une nouvelle forme (médiatisée). Quand le sujet transforme ses émotions dans l'acte de parole, il les éloigne de lui-même à une distance qui lui permet de les « voir » au lieu de seulement les subir. C'est ce qu'on a vu plus haut avec la mutation progressive du mouvement de préhension en acte de désignation : le sujet écarte de lui-même la chose qu'il veut s'approprier quand il la désigne verbalement. L'*animal symbolicum* a donc le pouvoir de transformer ses désirs et ses pulsions en les traduisant dans les figures du langage, de l'art et de la religion, qui sont autant de moyens par lesquels il parvient à surmonter l'assujettissement inconditionnel à l'émotion. On s'aperçoit ainsi que le langage permet aussi bien à l'être humain de s'approprier l'être « extérieur » que d'obtenir une certaine maîtrise et une vue nouvelle sur l'être « intérieur ». Avant d'accéder au langage articulé, le petit enfant reste soumis au désir et à l'émotion, car ces derniers ne changent pas de forme quand ils se déchargent dans les balbutiements et les cris, comme pure traduction sensible d'excitations immédiates. En effet, l'extériorisation sensible (au lieu de symbolique) des affects les prolonge « au-dehors » sans pour autant les transformer. Mais avec l'acquisition du langage parlé, l'enfant passe lentement de la communication « immédiate » des besoins à la *représentation* verbale des états du moi. Comme on l'a expliqué plus haut, l'expérience interne (subjective) doit d'abord être traitée comme un objet « renvoyé au sujet », comme seul peut le faire l'acte de parole, pour que la représentation du moi devienne quelque chose d'objectif et d'intelligible dont on peut prendre conscience : « Le moi ne devient lui-même l'objet du "regard" intérieur que quand il réussit à se saisir de cette manière dans le miroir de sa propre expression. »<sup>266</sup>

---

<sup>266</sup> Ernst CASSIRER, « Le langage et la construction du monde des objets », *loc. cit.*, p. 52.

Les différentes tendances du vouloir cessent d'exercer une domination absolue et immédiate sur l'enfant à partir du moment où s'éveille la conscience symbolique intrinsèque au langage. Mais pour développer cette maîtrise de soi, les états affectifs du moi que l'on transpose dans les figures déjà existantes de la langue doivent se soumettre à ses règles et à ses expressions objectives, au lieu de s'extérioriser dans n'importe quel son inarticulé. Il s'agit néanmoins d'un effort et d'une contrainte qui libèrent dans la mesure où le sujet acquiert une liberté nouvelle par rapport à son émotion, qui se transforme et devient « autre chose » dès qu'elle est médiatisée par la langue. En effet, l'homme s'émancipe des pures sensations immédiates quand il désigne ses états intérieurs par des paroles extérieures, car celles-ci l'obligent à les organiser et à en prendre conscience, à les « voir » avec un certain recul au lieu de seulement les ressentir. Pour Cassirer, les forces spirituelles du langage agissent comme des forces « antagonistes » qui se dressent contre la toute-puissance des passions, en contrôlant leur expression et en limitant l'emprise qu'elles exercent sur le moi<sup>267</sup>.

Les formes symboliques de l'art, du mythe, de la religion et de la connaissance engendrent toutes une semblable métamorphose des affects et, du même coup, restreignent leur force de contrainte immédiate sur le moi. L'émotion change de nature et de signification quand elle est traduite dans l'œuvre d'art, qui n'est jamais une manifestation directe des passions de l'artiste, mais plutôt leur « image ». De plus, les passions représentées dans l'œuvre d'art ne sont pas transmises de façon immédiate au public, comme « par contagion ». Le spectateur n'est pas résigné à les ressentir passivement et n'est pas à leur merci, puisqu'il peut les *voir* dans l'image que lui renvoie l'œuvre d'art ; les émotions cessent par le fait même d'être d'obscures

---

<sup>267</sup> Cassirer fait une analogie avec la morale grecque, car pour les premiers philosophes qui ont érigé au rang d'impératif moral la « subordination des passions à la loi et aux ordres du "Logos" », l'activité de la raison qui est inhérente au langage (« la *ratio* ») s'oppose à la « puissance des émotions », qui « doit être limitée par le fait que la passion est obligée de s'exprimer et par là de se soumettre à la juridiction de la langue. » (*Ibid.*, p. 54.)

forces mystérieuses. Mais cela ne veut pas dire que le spectateur contemple l'œuvre d'art seulement « à distance », sans y être impliqué activement et émotionnellement. La théorie aristotélicienne de la catharsis rend justement compte de l'effet de la tragédie sur le spectateur. Pour Cassirer, la purification des passions que produit la catharsis engendre « un changement dans l'âme humaine », aussi bien chez l'artiste que chez le spectateur. La catharsis n'est pas une purification qui nous « libère » des passions, au sens où elle mènerait à une absence de passions. Il s'agit plutôt d'une purification qui exacerbe la vie émotionnelle, laquelle « atteint sa plus grande force et qu'en cette force même elle change de forme. »<sup>268</sup> L'art dramatique et la poésie tragique (ces exemples montrent l'inhérence du langage à l'art) produisent une « intensification » de la vie émotionnelle qui, paradoxalement, « procure en même temps un sentiment de sérénité », car l'œuvre d'art *abstrait* les choses de leur réalité immédiate, dans la mesure où elle les *représente*. En effet, la représentation esthétique enlève aux choses et aux événements de la vie réelle leur « lourdeur matérielle » : « Les passions elles-mêmes sont délivrées de leur poids de matière. Nous sentons leur forme et leur vie mais nous ne sentons plus leur entrave. Le calme de l'œuvre d'art est, paradoxalement, un calme dynamique et non un calme statique. »<sup>269</sup> Le poète tragique n'est plus gouverné par ses émotions et peut « transmettre cette maîtrise » au public. Ainsi, dès qu'on donne une forme (qu'elle soit artistique ou langagière) aux passions, dès qu'on les exprime symboliquement, on acquiert une certaine maîtrise sur notre vie émotionnelle et sur soi-même.

En plus de nous donner un nouveau pouvoir sur nous-mêmes, les formes expressives du langage et de l'art sont des moyens privilégiés pour le développement de la connaissance de soi et des choses en général. Selon Cassirer, les grandes œuvres d'art, capables de marquer leur époque, dévoilent « les formes de notre vie

---

<sup>268</sup> Ernst CASSIRER, *Essai sur l'homme*, op. cit., p. 210.

<sup>269</sup> *Ibid.*, p. 212.

intérieure ». Elles « disent » quelque chose sur l'existence et la réalité de l'homme, et pas seulement sur le vécu subjectif de l'artiste. Les grands dramaturges nous font découvrir des aspects du monde et des « potentialités de la vie » qu'on ignore ou dont nous ne sommes pas forcément conscients, et nous les font voir d'une perspective nouvelle et plus profonde – avec un « excès de clarté » comme dit Gadamer. Une œuvre d'art majeure peut apporter un nouveau point de vue sur les formes de vie et de pensée, mettre en lumière certains tabous et faire évoluer les mentalités d'une société. Il importe de souligner que le langage intervient constamment dans les processus de compréhension de soi, que ce soit dans le discours ordinaire, la poésie ou le récit autobiographique. Le sujet s'extériorise lui-même dans l'évènement de la parole, c'est-à-dire dans le mouvement par lequel le langage « sort » du locuteur, et se constitue dans cette extériorisation. Nous interprétons et reconstruisons notre vécu personnel à chaque fois que nous en parlons – la parole est une activité formatrice (une *energeia*) et pas seulement reproductrice. La réinterprétation de notre vie dans l'œuvre autobiographique peut mener à une meilleure compréhension (et critique) de soi. En effet, comme on l'a dit ci-dessus avec l'« organisation verbale » des affects, dans la narration orale ou écrite, nous articulons les différents évènements de notre vie et « donnons forme » à nos pensées et nos sentiments, ce qui nous oblige à en prendre conscience d'une façon nouvelle et plus profonde. Si la connaissance et la conscience de soi ne se développent qu'à travers l'expression symbolique, en particulier langagière, ce processus comporte une dimension intersubjective irréductible, dans la mesure où chaque forme artistique et linguistique produite par le sujet *s'adresse* à l'« autre » réel ou symbolique, car elle présuppose toujours la compréhension et la reconnaissance d'autrui, voire sa participation. Ces considérations nous conduisent désormais à aborder la question de la nécessité du langage parlé, comme échange actif avec autrui, pour la formation du soi.

### 2.2.1 Dialogue et subjectivation

Pour Cassirer, aucune œuvre culturelle ne se borne à la seule existence du sujet créateur, dans la mesure où elle doit être intelligible aux yeux d'autres personnes et s'inscrire dans l'horizon significatif d'un monde commun. Avec la théorie de la catharsis, on a introduit l'idée selon laquelle le spectateur fait partie du processus de l'évènement de l'œuvre d'art – nous approfondirons cette idée (qu'on trouve chez Gadamer) au chapitre 3, où nous l'étendrons à l'ensemble des objets culturels, artistiques ou non. Pour que l'œuvre d'art agisse sur les passions et produise l'effet libérateur de la catharsis, elle doit viser en quelque sorte la compréhension du public – cela présuppose que l'artiste et le spectateur partagent un monde de formes commun. Il est juste de dire qu'un grand poète donne une « nouvelle vie » aux mots ordinaires, mais pour y arriver il doit d'abord se les approprier et obéir dans une certaine mesure aux règles fondamentales de sa langue, pour que le lecteur puisse le comprendre et porter le sens de l'œuvre à son plein accomplissement. Une réciprocité semblable est exigée dans le langage ordinaire, qui est avant tout lien social. Pour Cassirer, en effet, le premier germe du rapport social en tant que « rapport intellectuel et moral », et plus seulement pratique ou pragmatique, se manifeste dans l'activité du langage, en particulier dans les questions que pose l'enfant, lesquelles « appellent » toujours une réponse.

La structure question-réponse, en tant qu'elle est formatrice de la conscience humaine, montre à quel point le sujet dépend des autres et des médiations symboliques pour accéder au monde du savoir et de la culture. Quand il pose une question à propos d'une chose, l'enfant ne veut plus seulement la posséder directement : il veut la *connaître* au lieu de se l'approprier de façon immédiate. En passant de la communication sous forme de pur cri émotionnel ou de sons inarticulés

à « l'expression sous forme de question », l'enfant cesse d'être sous la contrainte immédiate des seuls besoins physiologiques, car son attitude envers l'objet désiré change complètement. C'est dans la nature même de l'animal symbolique de ne pas se contenter d'une satisfaction immédiate des besoins et des désirs, car comme on l'a vu au chapitre 1, l'être humain vit constamment orienté vers le futur, avec ses attentes, ses espoirs et ses projets. Pour Cassirer, c'est justement un « besoin d'assistance intellectuelle » et plus seulement matérielle qui s'exprime dans la question qui demande une réponse<sup>270</sup>. Ceci nous conduit désormais à discuter de la nécessité du langage parlé et plus précisément du dialogue vivant, comme activité auto-constitutive qui s'accomplit mutuellement, pour la formation de soi, et indirectement, pour la conservation du monde humain de la culture, car il s'agit d'un monde commun qui est « constitué par le sens ; un sens qui se donne en partage, se communique et se transmet. »<sup>271</sup>

Le besoin universel d'assistance intellectuelle qui se manifeste dans les questions enfantines n'exprime pas seulement la dépendance profonde de l'enfant envers ses interlocuteurs directs ou actuels, mais montre aussi qu'une collectivité humaine tout entière participe au développement individuel et social du sujet, la plupart du temps à son insu. Pour Cassirer, le passage de la simple communication des besoins et des désirs au *stade de la question* est au « fondement de la liberté spirituelle », mais celle-ci ne peut pas être atteinte sans la participation (la réponse) de l'autre – et plus largement de l'altérité symbolique – à la vie du sujet. La langue est le lien spirituel le plus fort qui rattache une personne à sa communauté ou société d'appartenance, notamment parce qu'elle pénètre presque tous les échanges entre les membres d'une communauté linguistique. De plus, la langue a été historiquement déterminante pour l'appartenance des individus à une communauté et leur reconnaissance en tant que

<sup>270</sup> Ernst CASSIRER, « Le langage et la construction du monde des objets », *loc. cit.*, p. 58.

<sup>271</sup> Khadija Ksouri BEN HASSINE, *Question de l'homme et théorie de la culture chez Ernst Cassirer*, *op. cit.*, p. 79.

*personnes* unies par un « lien de morale humaine ». Les membres d'une communauté linguistique-culturelle ne partagent pas seulement la langue, car celle-ci influence aussi, dans une certaine mesure, leur manière d'appréhender et de comprendre le monde en général. Chaque langue dit quelque chose sur l'expérience collective d'une société et sur son histoire particulière, car c'est toujours le déploiement d'une « subjectivité commune » et les formes de vie sociale qui lui sont propres, ses normes, ses mœurs, ses institutions, ses façons de vivre et de penser, qui s'incarnent dans la trame linguistique. Parce qu'elle est intimement liée à la société qui l'a produite au fil de son histoire, sa transmission est indispensable pour assurer la reproduction de cette société, et pour préserver ses formes de vie et de pensée.

Cassirer reprend la thèse humboldtienne selon laquelle chaque langue renferme un « point de vue particulier » sur le monde. Les mots et les classifications d'une langue sont loin d'être purement arbitraires, car leur production est constamment influencée par les besoins et les intérêts de la communauté linguistique, par l'expérience particulière qu'elle fait du monde, qui change avec le temps et fait évoluer par là même la trame de la langue. En ce sens, c'est une différence de *perspectives-du-monde* qui distingue les langues, et pas seulement une différence de signes ou de sons phonétiques. C'est pourquoi il n'existe pas de « synonymes parfaits » entre les mots de langues différentes, qui apparaissent dans cette optique incomparables entre elles – cela fait ressortir les limites de toute traduction, car il reste toujours une distance insurmontable entre le traducteur et le texte original, qui appartient pour ainsi dire à un autre monde de sens, qu'aucune traduction ne peut rendre dans toute son intégralité et sa vitalité. La « vision du monde » que renferme la langue détermine en quelque sorte l'activité formatrice du sujet, dans la mesure où celui-ci se constitue lui-même dans l'acte de parole, comme nous venons de l'expliquer, c'est-à-dire dans le reflet des représentations de sa langue. Nous pouvons partir des enseignements de Gadamer sur le langage pour montrer que le sujet de la compréhension, qui s'inscrit

toujours dans un certain « travail de l'histoire », est continuellement influencé par la langue dans laquelle il pense sans en être forcément conscient. Pour Gadamer, les traditions historiques et culturelles déterminent la structure d'anticipation et les préjugés qui sont les conditions indispensables de toute compréhension – celle-ci doit être guidée par la « précompréhension » de l'interprète saisi dans sa situation concrète<sup>272</sup>. Nous pensons justement que chez Cassirer, le sujet qui interprète ne peut jamais mettre entièrement de côté les formes symboliques du passé, car celles-ci orientent (souvent de façon inconsciente) sa connaissance des choses, des autres et de lui-même – connaissance qui n'est par conséquent jamais parfaitement neutre. En effet, la tradition historique devient un « véritable interlocuteur » pour l'interprète, qui est continuellement en dialogue avec cette dernière. Nous allons voir au chapitre 3 que l'activité créatrice du sujet et la production de « nouveauté » se rattachent nécessairement à un héritage symbolique transmis.

Selon la conception du cercle herméneutique de Gadamer, qui est un cercle « du tout et des parties », une certaine *anticipation du tout* (c'est-à-dire de l'intention ou du sens général d'un texte ou d'un phénomène) est requise pour être en mesure de comprendre les parties<sup>273</sup>. De ce point de vue, les préjugés (provisoire) sont moins des obstacles à la compréhension que les conditions mêmes qui la rendent possible, dans la mesure où toute compréhension repose au départ sur des anticipations qui la guident (qui « ouvrent » au texte), mais qu'il faut néanmoins soumettre à une révision constante, afin de distinguer les préjugés « légitimes » des préjugés « illégitimes ». Ces anticipations de sens sont tributaires du passé, qui est présent dans toute compréhension actuelle saisie comme une *fusion d'horizons*, du présent et du passé<sup>274</sup>. En ce sens, le présent ne rompt pas complètement avec la tradition, même

---

<sup>272</sup> Hans-Georg GADAMER, *Vérité et méthode*, op. cit., p. 288.

<sup>273</sup> Hans-Georg GADAMER, *La philosophie herméneutique*, « Du cercle de la compréhension (1959) », trad. J. Grondin, Paris, Presses Universitaires de France, 1996 p. 74.

<sup>274</sup> Hans-Georg GADAMER, *Vérité et méthode*, op. cit., p. 328.

lorsqu'il la critique, en tant qu'il est héritier d'une tradition et d'une histoire déterminées. Ce qui nous intéresse particulièrement chez Gadamer est cette mise en valeur de l'appartenance du sujet de la compréhension à des traditions, parce qu'il interprète continuellement à partir d'un horizon culturel qui lui est transmis par l'histoire. Il faut néanmoins souligner que Gadamer rejette toute glorification nostalgique du passé et ne revendique jamais la supériorité d'une tradition particulière. Cette participation du passé au monde présent apparaît en quelque sorte dans la conception humboldtienne de la langue, saisie comme un point de vue spécifique sur le monde, dans le sens où une tradition particulière et ses formes déterminées s'incarnent en elle et continuent à « vivre » aussi longtemps que nous la parlons activement<sup>275</sup>. D'une certaine façon, on peut dire que la langue « parle » dans et par le sujet plus qu'il ne la parle. Cela fait ressortir la dimension proprement sociale du langage comme œuvre de la culture, car dans l'acte de parler, le sujet prend part à quelque chose de plus grand que lui.

Selon Cassirer, la première véritable expérience du lien social et de son caractère normatif a lieu au moment où l'enfant qui apprend à parler se heurte à la forme universelle du langage. Chaque sujet « arrive » dans un monde qui le précède et qui est déjà « formé » d'une certaine façon – avec ses institutions, sa langue, ses conventions, ses lois, etc. S'il utilise d'abord un langage enfantin qui désobéit aux règles de la grammaire et de la syntaxe, l'enfant prend lentement conscience, à mesure qu'il progresse dans son développement intellectuel et verbal, qu'il existe un « usage universellement et objectivement valable » de la langue, auquel il doit se soumettre pour répondre à sa volonté de se faire comprendre par les autres, qui est aussi une « volonté d'universalité »<sup>276</sup>. La confrontation au caractère normatif du langage est une étape cruciale pour l'acquisition du « sens de la norme en général » :

---

<sup>275</sup> Bien que Gadamer n'appuie pas nécessairement cette thèse, et quand il le fait, c'est avec une intention différente de celle de Humboldt (*Ibid.*, p. 467).

<sup>276</sup> Ernst CASSIRER, « Le langage et la construction du monde des objets », *loc. cit.*, p. 57.

« C'est dans la liaison des mots, c'est dans la soumission au sens universel des mots que l'enfant fait peut-être l'expérience la plus précoce et la plus directe du caractère essentiel du lien social, du normatif comme tel. »<sup>277</sup> Comme toute forme symbolique, le langage unit les êtres humains en même temps qu'il les sépare, car l'acte de parole est à la fois l'expression d'un moi (d'une individualité) et la reproduction de quelque chose qui transcende le sujet, dans la mesure où le langage présuppose la possibilité d'une *compréhension universelle*. L'acquisition de la langue, comme œuvre d'un travail commun et continu entre tous les membres d'une collectivité, marque d'une certaine façon l'entrée du sujet dans le monde de la culture, qui résulte des efforts mutuels de générations successives. Ces remarques mettent en évidence la dépendance et la dette du sujet envers ses prédécesseurs, qui ont collaboré pour édifier la trame de la langue, puisque c'est cet héritage de la langue, et surtout le monde de formes qu'elle transmet, qui lui permettra de penser et de se donner les conditions de sa liberté propre. Pensée et langage sont cooriginaires chez Cassirer, au sens où le second n'a pas seulement un rôle accessoire par rapport à l'activité de la pensée. L'acte de parler en est plutôt un moment essentiel : le langage ne se contente pas de communiquer des pensées préexistantes, qui seraient déjà achevées « dans l'esprit » du sujet, avant qu'il ne les traduise symboliquement, mais agit comme un véritable stimulant dans la production des idées. C'est pourquoi le dialogue n'est pas un simple transfert de notre pensée à un autre sujet, comme la transmission d'un donné achevé. C'est un échange actif entre le « je » et le « tu » qui comporte une dimension productrice, au sens où l'interpénétration de la pensée de l'un avec celle de l'autre transforme réciproquement les interlocuteurs, qui ressortent « changés » du dialogue. Autrement dit, si le langage est un médiateur de première importance pour la formation de la pensée, étant donné que c'est « seulement dans le milieu physique du son que se développe sa spontanéité spirituelle spécifique »<sup>278</sup>, l'activité de la parole ne peut jamais s'accomplir de façon purement individuelle. Elle présuppose

---

<sup>277</sup> *Ibid.*

<sup>278</sup> Ernst CASSIRER, *La philosophie des formes symboliques, tome I : le langage, op. cit.*, p. 135.

toujours une forme de dialogue, avec des interlocuteurs (présents ou passés) ou avec soi-même – le monologue comporte aussi une structure dialogique, car en lui, nous parlons au langage et le langage nous parle. Pour Humboldt justement, la parole n'est « possible que dans l'apostrophe et la réplique »<sup>279</sup>. Il est vrai que le locuteur retouche continuellement la langue, qui est une *production* permanente et pas une matière inerte qu'on se contente de reproduire, mais comme nous le disions à propos du poète, « il ne peut pas la bâtir entièrement de ses propres mains ». C'est pourquoi la pensée et la liberté spirituelle du sujet ne se déploient jamais indépendamment du travail commun accompli par ceux qui l'ont précédé. Humboldt décrit le langage comme l'élément médiateur qui réconcilie l'esprit individuel et l'esprit objectif tout en les maintenant distincts, dans la mesure où le procès de parole est individuel, car le sujet y exprime ses pensées et sa manière propre de parler, mais en même temps, la langue dans laquelle il s'exprime comporte une dimension objective, puisqu'elle obéit à des règles générales et universelles qui existent en dehors du locuteur, c'est-à-dire qui transcendent le discours individuel. Alors même qu'elle singularise, la langue réunit les multiples subjectivités dans une totalité supra-individuelle et supra-historique.

---

<sup>279</sup> *Ibid.*, p. 207.

### CHAPITRE III

#### TRADITION CULTURELLE ET CRÉATION INDIVIDUELLE : LE SENS ÉMANCIPATEUR DE LA CULTURE

Tel qu'il a été possible de le constater aux chapitres précédents, le sujet des formes symboliques appartient toujours déjà à un monde de formes collectivement transmis, qui sont les conditions mêmes de sa constitution comme une personne à part entière et de véritables prérequis pour sa compréhension du réel. Ce troisième et dernier chapitre cherchera dans l'ensemble à montrer qu'aux yeux de Cassirer, la culture rend libre. Notre présentation du sens émancipateur de l'héritage symbolique se déroulera en trois temps. Premièrement, nous allons montrer qu'on ne peut pas réduire les productions culturelles à leur dimension tragique, puisque leur aspect universel vient compenser l'aliénation que le sujet ressent devant son œuvre achevée, dans la mesure où celle-ci devient une source d'énergie inépuisable pour une multitude d'autres personnes. Deuxièmement, nous allons voir que la médiation symbolique est le troisième terme de toute relation intersubjective, car c'est elle qui engendre la liaison qui mène du moi au toi. Selon nous, la reconnaissance intersubjective repose sur la reconnaissance mutuelle d'une forme expressive et de ses règles d'ordre, comme nous le montrerons avec Guido Kreis. De plus, la production d'une œuvre culturelle exige la participation d'au moins deux subjectivités, dans la mesure où toute création individuelle appelle la compréhension d'autrui et vise une reprise productrice pour se déployer pleinement et atteindre l'objectivité. Troisièmement, nous allons montrer

que la conception de l'être humain comme une *personne* se développe progressivement par l'intermédiaire des multiples formes culturelles qu'il invente pour lui-même, en particulier les figures du monde religieux et certaines représentations de l'art, qui viennent rompre avec le sentiment mythique de la vie et de la communauté, et contribuent à la découverte de l'individualité de l'homme et de l'idée de la « personnalité ».

### 3.1 Transformation et conservation des formes symboliques

La conception du langage comme une *energeia* nous a permis de voir que la langue n'est pas une substance figée, parce qu'elle reste toujours ouverte aux changements qui la font évoluer à mesure qu'elle est transmise, des parents aux enfants et dans le passage d'une société à une autre. En fait, le langage comme forme symbolique repose sur une tension entre deux tendances irréductibles qu'on trouve dans tous les secteurs de la vie culturelle : l'une vers la conservation et l'autre vers la transformation. La première vise la stabilisation de l'ordre social et le maintien des formes de vie du passé, tandis que la deuxième cherche plutôt à faire évoluer l'ordre actuel des choses, à produire de nouvelles formes sociales au lieu de reproduire seulement les structures déjà existantes. On trouve cette opposition dans toutes les sphères du monde culturel, mais la proportion de l'élément traditionnel et de l'élément créateur, qui n'ont pas toujours la même prépondérance, varie d'une forme symbolique à l'autre. La tendance à la conservation triomphe dans le mythe et la religion primitive, que Cassirer considère comme les « puissances les plus conservatrices » de la culture humaine, car les cultes et les rites exigent la répétition et l'observance de certains événements et actions qu'il faut reproduire dans un ordre déterminé, à un moment précis et selon des règles fixes et constantes pour que le

rituel réussisse et atteigne son but<sup>280</sup>. La perpétuation des formes de vie anciennes est primordiale pour la vision mythique du monde, étant donné que la signification des formes sociales actuelles, leur valeur, leur dignité et toute leur légitimité se rapportent directement à un passé lointain.

Dans le domaine du langage, la force conservatrice l'emporte aussi sur la force créatrice, car la communication entre les membres d'une communauté culturelle-linguistique serait impensable sans la préservation d'une structure stable de la langue et le respect de règles déterminées. Mais en même temps, comme on l'a dit, la langue entendue comme une énergie vivante évolue alors même qu'elle est transmise et parlée, car s'il est vrai qu'une certaine stabilité est indispensable à son activité primordiale, soit rendre possible la communication interhumaine, les changements phonétiques et sémantiques qui transforment lentement « le substrat de la langue » ne sont pas moins nécessaires à son développement. En effet, c'est dans l'essence même du langage de toujours rester ouvert à la création de nouvelles formes linguistiques et à la déformation de celles qui existent déjà. Cela exige néanmoins une bonne connaissance et une excellente maîtrise de la langue chez celui qui la transforme ou la déforme ; c'est pourquoi le renouvellement de la langue passe généralement par les grands écrivains, comme on va le voir dans un instant.

Contrairement au langage et à la pensée mythique et religieuse, la fonction spirituelle de l'art montre plutôt une prédominance des forces créatrices sur les forces conservatrices : « Nous ne nous satisfaisons pas, en art, de la répétition ou de la reproduction de formes traditionnelles. Nous sentons une obligation nouvelle ; nous introduisons de nouvelles normes critiques. »<sup>281</sup> Si la force traditionnelle continue de jouer un rôle essentiel dans la création des nouvelles figures esthétiques, car on l'a vu

---

<sup>280</sup> Ernst CASSIRER, *Essai sur l'homme*, op. cit., p. 312-313.

<sup>281</sup> *Ibid.*, p. 315.

précédemment, aucun artiste ne part d'une pure table rase, le grand poète, le grand peintre et le grand dramaturge donnent néanmoins une « nouvelle vie » aux formes courantes, au lieu de seulement les répéter. Cassirer met en valeur l'importance de la littérature et des grands poètes pour le renouvellement constant de la langue, qui est indispensable à sa survie et à la préservation de sa vitalité. Il est vrai que les échanges quotidiens entre les interlocuteurs enrichissent constamment la trame de la langue, par exemple quand ils inventent spontanément des nouveaux termes dans l'acte même de parler, mais « cette création demeure elle-même collective, inconsciente et involontaire », comme l'explique Joël Gaubert que nous suivons ici<sup>282</sup>. En fait, les forces productrices du langage interviennent surtout dans la déformation « consciente et volontaire » de la structure de la langue qu'effectuent certaines œuvres littéraires, car c'est avant tout dans l'activité créatrice de l'écrivain que la langue s'ouvre véritablement à de « nouveaux horizons ».

Comme on l'a vu au chapitre précédent, l'assujettissement de tous les contenus spirituels à l'expression comporte une dimension tragique, étant donné que les formes d'expression ne peuvent jamais traduire pleinement l'infinité de l'imagination créatrice et de l'univers intérieur de la subjectivité humaine. Dans le langage par exemple, le « vouloir-dire » du locuteur déborde forcément ce qui est « dit » extérieurement et ne coïncide jamais parfaitement avec celui-ci, dans la mesure où les préschématismes des langues particulières, auxquelles la « parole intérieure » doit se plier pour s'exprimer, ne peuvent pas la rendre de manière complète et exhaustive. Le sentiment d'insatisfaction et de frustration que vivent certains poètes devant les limites des formes existantes s'accompagne souvent d'un désir de les métamorphoser et d'en inventer des nouvelles, c'est aussi ce qu'avance Gaubert. Ainsi, pour Cassirer, les grands poètes participent activement à l'évolution historique de la langue :

---

<sup>282</sup>Joël GAUBERT, « Une méditation historique », dans Ernst CASSIRER, *Logique des sciences de la culture*, *op. cit.*, p. 59.

« L'italien, l'anglais, l'allemand, n'étaient plus à la mort de Dante, de Shakespeare, de Goethe, ce qu'ils avaient été à leur naissance. »<sup>283</sup> Il importe de souligner que les forces traditionnelles et les forces créatrices sont dans une opposition perpétuelle : aucune tendance ne peut éliminer complètement la tendance opposée, car elles sont toutes les deux indispensables au développement de chaque forme symbolique.

Si le monde de la culture limite et détermine d'avance l'expression de la créativité individuelle, c'est en même temps le milieu dans lequel le sujet acquiert les moyens d'exercer sa liberté et sa spontanéité d'esprit. Bien que la subjectivité créatrice soit contrainte de s'exprimer dans les bornes du « monde de formes » disponible, celui-ci reste toujours ouvert au changement et à la nouveauté, car son appropriation n'est pas une pure répétition, mais présuppose (à différents degrés) une attitude active et productive du sujet – comme on vient de le dire avec l'influence que la poésie peut exercer sur la langue. Gaubert effectue une belle analyse de la conception cassirérienne de l'histoire, à laquelle nous renvoyons ici dans notre compréhension des rapports « de l'objectivité créée et de la subjectivité créatrice »<sup>284</sup>. La lutte incessante entre la tradition et la nouveauté implique que tout moment de création soit précédé d'un moment de contemplation qui le règle et le rend possible. En effet, pour Cassirer, chaque individu peut « imprimer sa propre marque » dans le monde supérieur de la culture lorsqu'il transpose sa spontanéité subjective dans les objets d'expression. Mais cela exige qu'il se contraigne à un ensemble de règles (grammaticales, techniques, logiques, etc.), en tant que limite à l'activité créatrice du sujet qui ne peut pas être franchie sans d'abord être connue de lui – nous verrons sous peu que ces règles d'ordre sont les conditions de possibilité de la subjectivité et de l'agir individuel. Pour Cassirer, dont la « conception élargie » de l'œuvre – comme Hannah Arendt – comprend toutes les productions humaines (même le discours

<sup>283</sup> Ernst CASSIRER, *Essai sur l'homme, op. cit.*, p. 317.

<sup>284</sup> Joël GAUBERT, « Une méditation historique », dans Ernst CASSIRER, *Logique des sciences de la culture, op. cit.*, pp. 53-67.

ordinaire), les créations du sujet ne lui appartiennent jamais entièrement, car chaque forme expressive – que ce soit les paroles et gestes du quotidien, l'activité technique, les productions artistiques, politiques, religieuses ou scientifiques – vient s'inscrire dans un « monde de sens commun » qui la déborde. Ce sens nous est livré par les œuvres humaines et s'incarne en elles, en tant que « monuments » transmis à travers le temps, qui médiatisent tous les échanges spirituels entre les membres d'une société et entre les différentes époques (le présent et le passé). Ces monuments représentent une incomparable « source de vie » pour le sujet, qui les réactive et se les réapproprie infiniment, dans toutes les activités du quotidien et sphères de la vie sociale. C'est précisément dans cette optique qu'on surmonte le problème de la dimension tragique du procès de la culture, car le sentiment d'aliénation que « le génie créateur éprouve devant son œuvre achevée », de laquelle il se sépare aussitôt qu'il l'engendre parce qu'elle prend la forme d'un objet fixe et durable qui se solidifie dans le monde culturel, se trouve alors « compensé et dépassé par l'impression d'inépuisable plénitude ressentie par le spectateur »<sup>285</sup>, qui peut en faire une reprise active dans la constitution de sa subjectivité propre. Ainsi, Cassirer rejette les conceptions pessimistes de la culture, en particulier celle de Simmel à laquelle il consacre une importante partie de la *Logique des sciences de la culture*. Comme le souligne Denis Thouard, Cassirer reconnaît comme Simmel que les réalisations humaines ont tendance à s'autonomiser de leurs créateurs et à prendre « la forme d'objets étrangers », mais il refuse de voir seulement la dimension tragique de ce phénomène, car

À ses yeux, ce serait introduire un fatalisme indigne de la liberté humaine que de concevoir le décalage croissant entre les capacités subjectives d'appropriation et le legs objectif de la tradition comme relevant d'une logique

---

<sup>285</sup> *Ibid.*, p. 55.

implacable, échappant à toute conciliation. Pour Cassirer, l'homme peut et doit s'approprier toujours de nouveau l'héritage culturel disponible.<sup>286</sup>

La tradition peut produire de la nouveauté – elle en est même un prérequis comme on l'a vu plus haut – puisqu'il y a transformation des formes passées dans leur reprise actuelle. À notre avis, l'aliénation est néanmoins un moment de la constitution du sujet chez Cassirer. Dans le texte « The Subject of Culture »<sup>287</sup>, Steve Lofts rappelle avec justesse qu'aux yeux de ce dernier, toute forme d'expression « est déjà le début d'une aliénation » et il appartient au destin tragique des créations de l'esprit de ne jamais pouvoir surmonter une fois pour toutes cette « tension interne » (entre l'objectivité figée de l'œuvre culturelle, pourrait-on rajouter, et l'incommensurabilité de la vie subjective qui cherche à s'exprimer). Comme l'explique Lofts, le sujet cassirérien ne fusionne jamais totalement avec lui-même, parce qu'il est un être profondément décentré et « divisé par la force représentationnelle de la fonction symbolique »<sup>288</sup>. Aucune vie n'est dénuée de forme pour Cassirer : tel que nous l'avons vu avec la théorie des *Urphänomene* (chapitre 1), la vie humaine est toujours « poussée » vers sa propre extériorisation et autoreprésentation, au sens où elle doit constamment se donner une forme objective, c'est-à-dire se projeter dans des objets expressifs et se saisir dans l'image transformatrice qu'ils lui renvoient<sup>289</sup>. En effet, le sujet doit sortir des limites de la sphère intra-individuelle pour devenir un être appréhendable et intelligible pour les autres et pour lui-même, car seule l'objectivité de la forme lui confère son effectivité et sa réalité. Le petit enfant doit cesser d'être un simple « in-dividu » et se diviser afin de devenir une *personne* reconnaissable pour les autres, c'est-à-dire qu'il doit adopter un rôle ou un « masque » entendu au sens

---

<sup>286</sup> Denis THOUARD, « Objectivation ou aliénation. Retour sur Cassirer, Simmel et la “tragédie de la culture” », *loc. cit.*, p. 117.

<sup>287</sup> Steve LOFTS, « The Subject of Culture », In *Symbolic Forms and Cultural Studies. Ernst Cassirer's Theory of Culture*, C. Hamlin et J.M. Krois (dir.), New Haven and London, Yale University Press, 2004, p. 67.

<sup>288</sup> *Ibid.*, p. 66, nous traduisons.

<sup>289</sup> *Ibid.*, p. 63.

premier du mot *persona*, qui désigne le masque de l'acteur, dont l'altérité vient justement briser le « sentiment océanique » du nourrisson, c'est-à-dire le sentiment premier de fusion avec le monde environnant et d'adéquation parfaite avec soi-même. Si le sujet ne se confond pas entièrement avec ce masque social, parce qu'il est capable de le reconnaître comme tel et de s'en distancier par moments, il ne peut jamais voir (les autres ou soi-même) directement au-dessus de cet élément médiateur – un « certain degré d'aliénation » persiste toujours<sup>290</sup>. En effet, comme l'affirme Lofts, « the subject is, as Lacan would say, more subjected to culture than the subject of culture »<sup>291</sup>, au sens où le sujet se connaît seulement dans le reflet objectif de ce masque, qu'il produit lui-même pour lui-même en puisant continuellement dans le monde culturel. Ainsi, le sujet se construit et se reconstruit dans l'interaction constante avec l'image de lui-même que lui renvoie le « miroir de la culture » : « The subject takes up the linguistic and aesthetic forms of culture in which it recognizes its own *specific life and spiritual attitude*. »<sup>292</sup> Dans cette optique, c'est-à-dire à la lumière du rapport dialectique qui unit l'individu à la société, il est ici possible de constater que les formes « aliénantes » de la culture constituent une incomparable source d'énergie pour l'autoconstitution du sujet comme une personne autonome.

### 3.1.1 Universalité et autorité de la culture

Il convient de noter que dans sa conception de l'œuvre culturelle, Cassirer s'éloigne expressément des approches qui essaient de comprendre une œuvre à partir de l'activité productrice du génie créateur, en particulier celle de Dilthey, qui s'intéresse par exemple à la « personnalité » du poète dans son livre *Das Erlebnis und die*

---

<sup>290</sup> *Ibid.*

<sup>291</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>292</sup> *Ibid.*, italiques dans l'original.

*Dichtung* publié en 1906<sup>293</sup>. À vrai dire, Cassirer met moins l'accent sur la « personnalité » ou sur l'« expérience vécue » (*Erlebnis*) de l'artiste, de l'homme politique, du locuteur ou du savant qui produit une œuvre culturelle, que sur sa dimension objective et universelle. Reconstituer le processus de création et tenter de revivre le « sentiment vécu » du génie créateur n'est pas suffisant pour réellement comprendre une œuvre d'expression. On doit commencer par une compréhension « plus générale » des formes spirituelles de l'art, du langage et de la science, avant de les rapporter directement à quelques « personnalités créatrices »<sup>294</sup>. Comme on l'a vu avec la théorie des phénomènes originaires, les médiations symboliques du langage, de l'art, du mythe, de la science et ainsi de suite, sont les conditions mêmes de notre connaissance de la réalité, les sources de lumière qui éclairent notre rapport au monde, celles par lesquelles nous voyons et comprenons les choses. Une grande œuvre est un moment du procès de la culture, au cours duquel la réalité s'ouvre à nous et nous apparaît de plus en plus intelligible. Ainsi, Cassirer s'intéresse moins à l'expérience vécue de l'individu qui crée l'œuvre qu'à la fonction de connaissance que celle-ci remplit dans le monde de l'esprit, à l'éclairage nouveau qu'elle apporte sur certains aspects de la réalité et de la vie humaine. En fait, pour Cassirer, le sentiment vécu et la conscience de soi de l'artiste ne sont tout simplement pas un point de départ. Le véritable phénomène premier est le monde de la culture (ses formes) qui *détermine* (ou oriente) d'avance l'expérience subjective, notamment celle de l'artiste. L'œuvre culturelle est une forme universelle de « production de sens » qui transcende la vie du génie créateur – c'est pour cette raison qu'on ne peut pas et qu'on ne doit pas réduire l'œuvre d'un artiste à sa vie personnelle. Elle devient une

---

<sup>293</sup> On peut sur ce point rapprocher Cassirer de Gadamer, qui s'attaque à la conscience esthétique dans *Vérité et méthode*. Pour Gadamer, la compréhension d'une œuvre d'art ne passe pas seulement par la reconstitution du sentiment vécu de l'artiste. Il insiste plutôt sur la fonction de connaissance de l'art, car une œuvre réussie donne accès à une vérité qui dépasse la vie subjective de l'artiste. Cassirer reconnaît lui aussi la fonction de connaissance de l'art, en tant que forme symbolique – Gadamer rejette toutefois son approche formaliste (Gadamer, *Vérité et méthode*, *op. cit.*, p. 427).

<sup>294</sup> Ernst CASSIRER, *The Philosophy of Symbolic Forms*, vol. 4 : *The Metaphysics of Symbolic Forms*, *op. cit.*, p. 166.

source d'énergie infinie pour une multitude d'autres personnes qui obtiennent une vue nouvelle sur leur propre vie et se constituent elles-mêmes à travers la contemplation et la reprise créatrice de l'œuvre. Les *Confessions* de saint Augustin en sont l'exemple le plus probant, dans la mesure où chaque ligne de ce récit autobiographique possède « un sens symbolique caché »<sup>295</sup> qui fait en sorte que n'importe qui peut s'y retrouver, par-delà les époques. En effet, d'autres personnes (par exemple Pétrarque) se sont reconnues dans le récit de saint Augustin, dont la valeur universelle est susceptible de produire l'effet d'un « éveil dans l'âme » du lecteur qui s'y identifie, comme un tournant dans sa vie qui est *transformée* par l'œuvre. La valeur symbolique des *Confessions* déborde l'existence temporelle de l'auteur, car son récit narratif n'est pas une pure introspection mais s'adresse continuellement au lecteur, qu'il interpelle d'une certaine façon ; en l'invitant implicitement, pourrait-on dire, à corriger sa vie comme Augustin a corrigé la sienne. En effet, le lecteur peut redécouvrir sa propre vie à la lumière du témoignage de saint Augustin, comme celui-ci a réinterprété et transformé la sienne sous l'éclairage de l'Écriture sainte, qui a été en quelque sorte le miroir dans lequel il s'est redécouvert comme un être créé et orienté vers son Créateur.

Par ailleurs, il convient de souligner, comme l'explique Guido Kreis, que la conception cassirérienne de l'œuvre culturelle permet d'articuler la « concrétude » de l'agir individuel et la dimension « transcendantale » des formes symboliques<sup>296</sup>. C'est

<sup>295</sup> Ernst CASSIRER, *Essai sur l'homme, op. cit.*, p. 81.

<sup>296</sup> Kreis renvoie à l'argumentaire que Cassirer développe dans le contexte de la confrontation avec Heidegger à Davos, en 1929. Kreis avance que la philosophie des formes symboliques implique un dépassement de l'historicisme, car selon lui, la facticité des individus concrets n'est pas contraire au logique comme tel, qui devient chez Cassirer une condition nécessaire à toute individualité factice : « Le *Dasein* factuellement individuel ne relève pas de la sphère opposée du logique ; il doit y avoir bien au contraire une "logique" ou une grammaire du factuel lui-même. » (Guido KREIS, « Le problème de l'historicité dans une philosophie des formes symboliques », *loc. cit.*, p. 47). En effet, comme on l'a vu précédemment avec le cas du langage, toute idée ou pensée subjective doit « subir l'épreuve du langage », ce qui oblige le locuteur à se plier aux exigences de la langue, comme les règles grammaticales et syntaxiques. Ces règles d'ordre (et il en existe pour chaque forme

à Kant que Cassirer renvoie quand il affirme qu'on doit interroger les conditions de possibilité des objets culturels et « les présenter dans leur "forme" générale »<sup>297</sup> (avant de s'intéresser à l'*Erlebnis* des sujets créateurs). Tel que nous l'avons souligné au début du chapitre 1, l'objet de la philosophie des formes symboliques n'est pas l'individuel, mais l'universalité des formes d'expression qui possèdent toutes des « règles d'ordre » invariantes auxquelles chaque acte individuel (linguistique, artistique, religieux, technique, etc.) doit être soumis<sup>298</sup> – on a déjà mentionné l'exigence du respect des règles grammaticales pour le locuteur et le poète (chapitre 2). Ces règles et ces « modèles d'ordres », comme conditions indispensables de l'agir individuel (d'où leur aspect transcendantal ou *apriorique*), précèdent logiquement l'individualité comme telle, dans la mesure où cette dernière « n'est possible qu'à la condition de la reconnaissance intersubjective et celle-ci n'est possible qu'à la condition des formes d'expression et de la validité de leurs règles d'ordre »<sup>299</sup> – nous expliquerons cette idée sous peu. La philosophie des formes symboliques exige néanmoins la « concrétude historique », au sens où la *forme générale* de l'art, du langage, de la science et du mythe a besoin du « matériau empirique » des actions concrètes d'individus situés historiquement pour se déployer<sup>300</sup>. Mais comme le note Kreis, l'histoire des objets et des événements empiriques (artistiques, religieux, scientifiques, etc.) ne représente que le « matériau initial » de la philosophie des formes symboliques, « qu'elle soumet à une analyse méthodique et à une généralisation. C'est dans ce passage à l'universalité que la philosophie des formes symboliques trouve sa spécificité. »<sup>301</sup> Cette généralisation, qui s'appuie notamment sur le travail des sciences particulières, spécialement l'histoire (du langage, de l'art,

---

d'expression) comportent une validité universelle, objective et supra-historique, à laquelle tous les individus agissants doivent se conformer.

<sup>297</sup> Ernst CASSIRER, *The Philosophy of Symbolic Forms, vol. 4 : The Metaphysics of Symbolic Forms*, *op. cit.*, p. 165.

<sup>298</sup> Guido KREIS, « Le problème de l'historicité dans une philosophie des formes symboliques », *loc. cit.*, p. 48.

<sup>299</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>300</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>301</sup> *Ibid.*

des religions), est le véritable but de la philosophie des formes symboliques. C'est elle qui nous rend capables de comprendre le langage en tant que tel, l'art en tant que tel, le droit en tant que tel, et de parvenir à une meilleure connaissance de leur « forme interne », c'est-à-dire des lois et des principes universels de leur constitution. En effet, pour réaliser le projet d'une philosophie des formes symboliques,

nous devons acquérir une vue d'ensemble des œuvres du langage, de l'art, de la religion. Et il ne suffit pas pour cela de les voir devant nous comme une simple matière première. Nous devons nous pénétrer de leur sens ; nous devons comprendre ce qu'elles ont à nous dire. Cette compréhension exige une méthode spécifique d'interprétation, une « herméneutique » propre, hautement difficile et complexe. Et si, grâce à cette herméneutique, le jour commence à se faire, lorsque petit à petit certaines figures fondamentales se détachent de plus en plus nettement dans les monuments de la culture et se rangent dans certaines classes, si nous pouvons dans ces classes elles-mêmes découvrir certaines relations et certaines règles, alors commence une nouvelle et double tâche. Il s'agit globalement de définir le « quoi » de chaque forme culturelle particulière, l'« essence » du langage, de la religion, de l'art. Qu'« est », que signifie chacune d'elles, quelle fonction remplit-elle ? Quels sont les rapports mutuels entre langage et mythe, art et religion, en quoi se distinguent-ils, qu'est-ce qui les relie entre eux ?<sup>302</sup>

Ainsi, la philosophie des formes symboliques assume la question de la « subjectivité concrète » (quand elle exige que tout contenu spirituel s'incarne dans des objets d'expression spatio-temporels), sans renoncer pour autant à l'épistémologie transcendantale, car certaines règles et conditions normatives qui valent objectivement s'imposent nécessairement à l'expression des contenus subjectifs, c'est-à-dire s'appliquent à tous les sujets par-delà leur spécificité factuelle et historique. Le passage de la subjectivité abstraite à la subjectivité concrète implique néanmoins un grand changement par rapport à la critique de la connaissance, et provient de l'influence de Humboldt comme nous le verrons sous peu, toujours en suivant Kreis. On s'aperçoit une fois de plus que l'expression de notre individualité

---

<sup>302</sup> Ernst CASSIRER, « Le problème de la forme et le problème de la cause », *Logique des sciences de la culture*, *op. cit.*, p. 189.

ne peut s'accomplir indépendamment de la culture, comme tiers autonome et *a priori* de la subjectivité individuelle.

Ces remarques sur la valeur universelle et supra-historique de l'œuvre symbolique, saisie comme un *objet transmis* qui ne se réduit pas à la vie du sujet créateur, nous conduisent à faire intervenir de nouveau la contribution de Gadamer, afin de mettre en valeur la fonction de connaissance de la tradition culturelle, qui est un moment indispensable de la compréhension dans les sciences de la culture. Mais nous devons une fois de plus souligner que le passage de Cassirer à Gadamer, comme héritier de la pensée de Heidegger, ne s'effectue pas sans difficulté. Gadamer rejette la logique « fonctionnelle » de la philosophie des formes symboliques et critique explicitement son formalisme, car ce qui compte à ses yeux n'est pas la forme de la langue mais le contenu qu'elle transmet, « ce qu'elle nous dit », comme source potentielle de vérité et de savoir<sup>303</sup>. L'apport de Gadamer nous permettra néanmoins d'explicitier certaines idées qu'on trouve chez Cassirer, par exemple le fait que la compréhension dans les sciences de la culture doit tenir compte de la tension permanente entre la tradition et la nouveauté présentée plus haut. Certes, Cassirer insiste sur l'interdépendance de

---

<sup>303</sup> Hans-Georg GADAMER, *Vérité et méthode*, *op. cit.*, p. 427. Nous devons néanmoins nuancer certains points de la critique de Gadamer, et souligner que le langage n'est pas seulement une forme symbolique parmi les autres pour Cassirer. En fait, le langage occupe une position privilégiée dans le système de la culture. On a vu que l'éveil de la conscience symbolique est intimement lié au développement de la conscience linguistique de l'enfant. C'est d'abord par le biais de la langue que le sujet accède au « cosmos » commun de la culture, comme « monde de sens » qui se donne et se transmet par la parole (Ernst CASSIRER, « L'objet de la science de la culture », *Logique des sciences de la culture*, *op. cit.*, p. 89). En plus d'être le mode d'accès privilégié et premier au monde humain, le langage est un médiateur indispensable dans la constitution de « l'intuition d'une réalité objective ». En effet, la forme linguistique participe autant à la construction du monde de la perception et de l'intuition qu'à celle du monde des concepts logico-discursifs, comme on l'a vu au chapitre 2 (avec les troubles du langage et le rôle des signes linguistiques pour la constitution de l'intuition spatiale – comme « ici », « là-bas », « devant », « derrière »). Aussi le langage joue-t-il un rôle de première importance dans l'élaboration et l'organisation du domaine de la science et de la connaissance théorique (chapitre 1). Ainsi, Cassirer attribue un statut particulier au langage, auquel il consacre un tome entier de la philosophie des formes symboliques. Il reconnaît (comme Gadamer) que la dimension langagière est inhérente à tous les domaines de la culture, comme la science, le mythe, la religion, le droit et l'art – on a montré l'importance de la langue pour le poète (chapitre 2).

l'ancien et du nouveau, mais il n'aborde pas directement la question de la transmission comme telle, pourtant essentielle pour comprendre le rôle privilégié du monde culturel dans l'activité de formation des sujets individuels. Ce détour par l'approche gadamérienne vise à combler cette absence, en mettant en valeur l'importance de la tradition et de la transmission pour les activités d'acquisition, de maîtrise et de création des formes symboliques. Nous voulons en même temps insister sur le fait que la culture prise comme un horizon de sens oriente les processus d'interprétation du sujet, et influence en ce sens sa manière de comprendre les autres et le monde, et de se saisir soi-même. Cet échange constant entre l'individu qui interprète et la culture transmise est essentiel pour comprendre le rôle formateur du monde symbolique, qui participe sans cesse à la constitution du sujet.

Dans *Vérité et méthode*, Gadamer remet en question la dépréciation générale du préjugé et des lieux communs qu'on trouve dans la philosophie cartésienne, qui oppose aux préjugés d'autorité un nouveau type de savoir, proprement rationnel, et dans l'*Aufklärung* moderne qui est responsable de « la signification négative [du concept de préjugé] qui nous est familière »<sup>304</sup>. Gadamer rejette l'opposition abstraite entre le savoir rationnel et le préjugé, car à ses yeux, ce dernier n'est pas forcément une source d'erreur ou le produit d'une pensée irrationnelle – on a vu au chapitre 2 que certains préjugés sont légitimes et indispensables à la compréhension, qu'ils permettent de comprendre les textes et les choses. En effet, contrairement à l'*Aufklärung* et « sa critique de la religion » qui tient pour « non fondé » tout jugement qui ne procède pas d'une méthode rationnelle (dédit d'une certitude première), Gadamer voit une « rationalité possible » dans le fait que certaines choses aient été transmises plutôt que d'autres. Il ne fait aucun doute que les formes traditionnelles ne sont pas toutes légitimes, que plusieurs d'entre elles doivent être déconstruites et abolies, mais nous reconnaissons tout de même avec Gadamer que la

---

<sup>304</sup> Hans-Georg GADAMER, *Vérité et méthode*, op. cit., p. 291.

*transmission* de certaines choses comporte quelques fois un « indice de rationalité ». Gadamer dénonce aussi l'opposition abstraite entre la raison et l'autorité que revendique la philosophie des Lumières, même s'il se solidarise au final avec celle-ci : « L'opposition revendiquée par l'*Aufklärung* entre la foi en l'autorité et l'usage de la raison personnelle est en elle-même parfaitement justifiée<sup>305</sup> ». Il n'en demeure pas moins que la tradition transmet aussi une forme de rationalité et que l'autorité n'est pas seulement une « source de préjugés », mais représente une source potentielle de connaissance et de vérité.

Raison et autorité ne sont pas forcément deux termes qui s'opposent l'un à l'autre et qui s'excluent mutuellement. Gadamer critique la « déformation » que subit le concept d'autorité dans le cartésianisme des Lumières, qui oppose les connaissances fondées sur la raison aux préjugés qui reposeraient uniquement sur la soumission et « l'obéissance aveugle » à un ordre donné. Pour lui, l'autorité « en son essence » n'implique nullement qu'on s'y soumette aveuglément. Elle repose avant tout sur un « acte de liberté et de raison », ou plus exactement, sur la reconnaissance que certaines personnes en savent plus que nous et acquièrent pour cette raison une autorité légitime. Le fait qu'on soit capable de *comprendre* et de *reconnaître* l'autorité de certaines personnes, en particulier celle de l'éducateur, montre qu'elle n'est pas quelque chose de purement arbitraire ou d'« étranger à la raison », car cette reconnaissance est plutôt un acte même de la raison<sup>306</sup>. Les autorités légitimes ont une fonction de connaissance : elles augmentent nos champs de savoir, parce qu'on reconnaît que certaines personnes sont plus savantes que nous par rapport à certaines choses. Accorder une supériorité en connaissance à certaines figures d'autorité c'est reconnaître librement que d'autres personnes peuvent nous apprendre des choses importantes, qui permettent de s'élever d'un point de vue intellectuel et pratique, et

---

<sup>305</sup> *Ibid.*, p. 300.

<sup>306</sup> *Ibid.*, p. 301.

de se former comme une personne autonome, douée d'une vigilance d'esprit. Il faut néanmoins souligner que Gadamer n'est ni romantique ni traditionaliste. Il critique le romantisme aussi bien que l'*Aufklärung*, car les deux partagent paradoxalement « la même présupposition », sans toutefois le reconnaître<sup>307</sup>. En effet, le romantisme répète l'opposition abstraite entre la tradition et la liberté de l'*Aufklärung* (mais valorise plutôt le pôle traditionnel) et reproduit le même schéma historique qui mène du *mythos* au *logos*. Gadamer rejette l'idée selon laquelle l'humanité passerait progressivement du premier au second, étant donné que le mythe comporte un aspect rationnel et la science théorique un aspect mythique. Il concède néanmoins au romantisme la réhabilitation de la tradition prise comme une figure d'autorité, qui « conserve un droit à côté des arguments rationnels, et continue d'influencer dans une large mesure nos institutions et notre comportement. »<sup>308</sup> Tel qu'il a été possible de le constater au chapitre 2, aucune compréhension ou connaissance du monde actuel n'est complètement coupée du passé, car le présent est toujours l'héritier de traditions. Ainsi, l'interprétation en sciences humaines n'est jamais parfaitement neutre ou détachée de toute tradition et autorité, qui sont à l'œuvre aussi bien dans l'objet que dans le sujet de la compréhension (l'historien, le philosophe, le sociologue), dans la mesure où ce dernier interprète toujours à partir d'un horizon déterminé historiquement et culturellement (à partir d'anticipations). Tel qu'évoqué à l'instant, Gadamer reconnaît aussi l'appartenance de l'*objet* des sciences humaines à la tradition, puisque c'est elle qui a conservé ce dernier et qui nous l'a transmis, et c'est cette transmission qui fait ressortir tout le sens et la portée des formes anciennes. Il montre avec l'exemple du classique que la « distance temporelle » rend visible la signification des grandes œuvres du passé et permet de les apprécier à leur juste valeur, au sens où c'est l'histoire qui a « choisi » de les conserver, de les transmettre

---

<sup>307</sup> *Ibid.*, p. 294.

<sup>308</sup> *Ibid.*, p. 302.

et qui en a fait des classiques<sup>309</sup>. En effet, Gadamer reconnaît l'importance de l'« abîme du temps » pour l'interprétation, contrairement à la présupposition naïve de l'historicisme qui voit la distance temporelle comme un obstacle à la compréhension des œuvres du passé, qu'il faudrait surmonter en essayant de « se transporter dans l'esprit de l'époque, penser selon ses concepts, selon ses représentations, et non selon sa propre époque, pour atteindre de cette façon à l'objectivité historique. »<sup>310</sup> En réalité, la distance du temps et de l'histoire est loin de seulement nous séparer des œuvres anciennes : elle nous rapproche d'elles, car ce recul est l'élément médiateur qui « dégage pleinement » le sens véritable des choses du passé. Pour comprendre une œuvre transmise, on ne doit pas essayer de se replacer dans « l'état d'esprit de l'auteur » ou de se transposer intellectuellement dans l'horizon spirituel d'une autre époque, qui est en soi impossible – en raison notamment de la distance historique qui sépare l'interprète et l'auteur, et qu'on ne peut pas abolir. La compréhension implique plutôt une fusion des horizons du passé et du présent : seule notre interprétation actuelle rend les œuvres transmises saisissables, puisqu'elles prennent vie et nous parlent par l'intermédiaire du présent. On ne peut pas reproduire parfaitement l'esprit d'une autre époque, ou le saisir tel qu'il était dans sa forme première et « authentique », car l'interprétation présente et la *Wirkungsgeschichte* qui la détermine – l'histoire de l'action ou de la réception des œuvres, c'est-à-dire le « travail de l'histoire » qui nous transmet les monuments du passé<sup>311</sup> – viennent inévitablement « déformer » cet esprit, et influencer notre compréhension des autres époques sans qu'on s'en rende forcément compte. En d'autres termes, un certain *travail de l'histoire* médiatise constamment notre appréhension de l'horizon du passé, qui est toujours compris et reconstruit à partir de l'horizon du présent (notre langage, nos préjugés, nos attentes) et de plusieurs

---

<sup>309</sup> Ce recul du temps permet aussi de distinguer les préjugés vrais des préjugés faux, car ces derniers ont tendance à être invalidés et éliminés au fil de l'histoire et du développement de la connaissance (*Ibid.*, p. 320).

<sup>310</sup> *Ibid.*, p. 319.

<sup>311</sup> *Ibid.*, p. 322.

« autres horizons », ceux des autres époques. Ce travail de l'histoire donne continuellement un nouveau sens aux œuvres qui se métamorphosent à mesure qu'elles sont transmises et réinterprétées. Ainsi, l'acte de comprendre implique une fusion entre l'œuvre de la tradition et son interprétation actuelle, comme médiation réciproque du passé et du présent. Il importe de préciser que ces deux pôles sont irréductibles et nécessaires à toute compréhension : l'horizon du présent ne se forme pas sans le passé, et l'horizon du passé n'est saisissable que par la médiation d'un présent<sup>312</sup>. Le chercheur en sciences humaines fait une erreur quand il interprète et juge les formes sociales anciennes ou les auteurs du passé à partir du présent exclusivement, lorsqu'il projette sur leurs œuvres la théorie sociologique contemporaine et les formes de pensée des sociétés présentes. En effet, la fusion d'horizons n'est pas réussie si le présent « absorbe » complètement le passé à partir de ses propres représentations, en particulier quand l'interprète soumet une œuvre à ses propres normes et catégories. Il s'agit là d'une « confusion des horizons » qui ne conduit pas à une compréhension juste des choses, c'est-à-dire « quand quelqu'un projette ses propres idées sur ce qu'il cherche à comprendre », comme l'avance le philosophe Jean Grondin, au sens où « je n'entends pas ce que le texte ou l'autre me dit, mais seulement ce que je veux entendre. »<sup>313</sup> Cette idée d'une fusion de l'objet et du sujet met en évidence l'appartenance de l'interprète à un monde d'œuvres et de significations constitué par l'histoire, qui est un prérequis de sa compréhension des choses. Le sujet qui interprète n'appréhende pas son objet d'étude comme quelque chose qui se tient simplement « devant » lui. En effet, il n'adopte pas une attitude objectivante face à l'histoire et à la tradition, puisqu'« il s'agit toujours de quelque chose qui est à nous, modèle ou épouvantail, d'une reconnaissance de nous-mêmes »<sup>314</sup>. En ce sens, l'histoire continue d'« agir en nous » même quand on est parfaitement conscient de notre propre conditionnement par le devenir historique et

---

<sup>312</sup> *Ibid.*, p. 328.

<sup>313</sup> Jean GRONDIN, « La fusion des horizons. La version gadamérienne de *l'adaequatio rei et intellectus?* », *Archives de Philosophie*, vol. tome 68, no. 3, 2005, p. 406.

<sup>314</sup> Hans-Georg GADAMER, *Vérité et méthode*, *op. cit.*, p. 303.

des préjugés déformants qui pénètrent notre horizon précompréhensif. Autrement dit, la « conscience historique » est loin de suspendre notre appartenance à l'histoire ou de garder notre jugement de toute détermination historique et culturelle<sup>315</sup>.

Voilà pourquoi toute herméneutique historique doit commencer par *abolir l'opposition abstraite entre tradition et science historique (Histoire), entre l'histoire (Geschichte) et le savoir de l'histoire*. L'action (*Wirkung*) de la tradition restée vivante et celle de l'investigation historique forment une action unique dans laquelle l'analyse ne saurait jamais trouver qu'un tissu d'actions réciproques.<sup>316</sup>

Bref, le sujet de la compréhension ne cesse jamais d'appartenir au monde culturel constitué d'œuvres qui nous sont transmises du passé, car aucune pensée ne s'élabore « hors » de celui-ci. Même quand il dénonce et déconstruit certaines formes traditionnelles, il continue d'être porté par des traditions qui l'accompagnent dans toute compréhension et réflexion critique, lesquelles s'élaborent et prennent forme dans une langue donnée, susceptible d'être comprise, et dans une histoire et une culture déterminées – comme on l'a vu avec Cassirer, toute nouveauté comporte un élément traditionnel irréductible qui la médiatise et la rend possible. À la lumière de ces considérations, on s'aperçoit que les médiations symboliques, qui forment l'horizon culturel indispensable à toute compréhension juste de la réalité, orientent continuellement notre interprétation des choses, des autres et de nous-mêmes. Les apports de la philosophie gadamérienne font du même coup ressortir la dimension ouverte et vivante des formes symboliques qui se transforment et acquièrent des significations nouvelles à force d'être réinterprétées au fil de l'histoire. Nous constatons en effet que l'œuvre transmise peut toujours être redécouverte et connue sous de nouveaux aspects. C'est pourquoi le système des formes symboliques reste ouvert aux changements et à la production indéfinie de nouvelles formes.

---

<sup>315</sup> *Ibid.*, p. 473.

<sup>316</sup> *Ibid.*, p. 304, italiques dans l'original.

### 3.2 L'objet d'expression : une médiation entre le « Je » et le « Tu »

On a vu jusqu'à présent que l'expression de l'individualité subjective implique un dépassement de la sphère du moi, dans la mesure où les formes expressives rattachent le sujet au monde de la culture et, du même coup, au monde de l'autre. Nous souhaitons désormais montrer que le sujet de la philosophie des formes symboliques a besoin des autres tout au long de sa vie, parce qu'il se constitue continuellement à travers leurs relations réciproques. Tel qu'annoncé plus haut, le « Je » et le « Tu » existent dans la seule mesure où ils sont « l'un pour l'autre », c'est-à-dire où ils prennent part à une relation d'échange par le biais de l'activité langagière, artistique, technique, intellectuelle ou politique. C'est pourquoi l'action formatrice du sujet est une réalisation sociale qui exige un échange constant avec d'autres personnes. En effet, pour Cassirer, « la subjectivité individuelle présuppose l'intersubjectivité d'un monde social » comme l'écrit Guido Kreis dans l'article que nous avons déjà signalé, « Le problème de l'historicité dans une philosophie des formes symboliques », auquel nous renvoyons ici pour expliquer le lien entre l'individualité, les échanges intersubjectifs et le milieu de l'esprit objectif, c'est-à-dire des formes expressives, afin de montrer que le moi et le toi se constituent réciproquement dans leur participation mutuelle au domaine de la vie sociale<sup>317</sup>. Il s'agira de montrer dans un premier temps que le sujet cassirérien ne peut pas se construire en dehors des relations interhumaines qui se déploient dans un espace d'agir commun.

---

<sup>317</sup> Guido KREIS, « Le problème de l'historicité dans une philosophie des formes symboliques », *loc. cit.*, p. 45. L'intersubjectivité est une étape de la réponse de Cassirer au problème de l'individualité factice du Dasein, dans l'échange d'arguments avec Heidegger. Kreis explique que l'intersubjectivité d'un monde social et culturel est une présupposition logique de l'individualité chez Cassirer.

Même si certaines règles douées d'une validité universelle s'imposent à l'expression de notre pensée, tel que souligné précédemment, Cassirer s'éloigne de la tradition kantienne en proposant une conception plus « concrète » de la subjectivité humaine, qu'on ne peut plus désigner comme une réalité impersonnelle et abstraite. En fait, la subjectivité ne peut plus se penser en dehors de son *expression* – à laquelle elle est désormais indissolublement liée – dans des objets et des événements empiriques, produits par un sujet concret dans une société donnée et à une époque déterminée. L'expression de la subjectivité passe donc par la création de médiations symboliques, qui comportent un aspect concret et historiquement ancré irréductible : « All spiritual content is for us necessarily bound to the form of consciousness and thus to the form of *time*. It is only insofar as it produces itself in time and it is not capable of producing itself in any other way »<sup>318</sup>. Mais en même temps, la signification idéale inhérente à la médiation symbolique procure une forme universelle et durable à l'expression du moi, qu'elle rattache à l'existence d'une collectivité qui conserve et transmet un monde commun de sens. C'est la philosophie du langage de Humboldt qui influence principalement Cassirer dans ce passage à une « subjectivité concrète », comme on le voit dans ce passage où il parle de Humboldt :

On ne peut méconnaître là un appel à une « subjectivité » d'un autre ordre – à une subjectivité qui à la différence de la connaissance théorique, ne se laisse ni exprimer par des principes ni développer en un système de propositions synthétiques *a priori*. Il faut comprendre le langage comme une forme de la vie concrète, et non pas simplement comme une forme de pensée abstraite, l'expliquer moins à partir des objets qu'à partir de la diversité dans le « ton de l'interprétation ».<sup>319</sup>

---

<sup>318</sup> Ernst CASSIRER, « The Concept of Symbolic Form in the Construction of the Human Sciences », *The Warburg Years (1919-1933): Essays on Language, Art, Myth, and Technology*, trad. S. G. Lofts, A. Calcagno, New Haven and London, Yale University Press, 2013 (1923), p. 77, italiques dans l'original.

<sup>319</sup> Ernst CASSIRER, *La philosophie des formes symboliques, tome 3 : La phénoménologie de la connaissance, op. cit.*, p. 65.

Pour Humboldt, « l'acte de dire des phrases », comme l'explique Kreis, est tout aussi important (et productif) que « l'acte de penser des pensées », car celles-ci se constituent dans l'activité de la parole, qui n'est pas un simple transfert d'idées déjà toutes faites (chapitre 2). La philosophie des formes symboliques met en valeur le phénomène de l'expression, parce qu'elle exige que l'activité spirituelle de l'*animal symbolicum* s'incarne dans des objets d'expression concrets qui expriment un sens déterminé, une intention bien précise. Ainsi, Cassirer élargit l'idée qu'on trouve chez Humboldt à tous les contenus de l'esprit : la dépendance entre pensées et phrases devient une dépendance entre contenus spirituels et formes d'expression. Ce n'est plus seulement la pensée mais l'expérience subjective tout entière qui a besoin de s'extérioriser dans des objets et des événements spatio-temporels, qui expriment chacun un sens spécifique (esthétique, mythique, religieux, politique, juridique) sans forcément prendre la « forme grammaticale d'une phrase », par exemple une fête religieuse, un sacrifice, une peinture, une sculpture, une pièce musicale, un projet de loi, un ballet, etc.<sup>320</sup>

Comme on l'a vu au chapitre 2, le sujet ne peut pas se connaître en restant complètement isolé des autres, puisque c'est dans les échanges productifs avec autrui qu'il acquiert une meilleure compréhension de lui-même. Le seul « regard intérieur » sur nous-mêmes ne suffit pas, car pour Cassirer, la connaissance de soi résulte d'un rapport réciproque et actif avec au moins un autre sujet. Or, cet agir commun est nécessairement médiatisé par les objets d'expression du monde social, qui est le troisième terme constitutif du rapport intersubjectif. En effet, le sujet sait quelque chose des autres et de lui-même par l'intermédiaire des objets culturels qu'ils produisent mutuellement dans « l'espace de l'agir social [qui] est celui d'une

---

<sup>320</sup> Guido KREIS, « Le problème de l'historicité dans une philosophie des formes symboliques », *loc. cit.*, p. 40.

"reconnaissance" intersubjective »<sup>321</sup>. L'expression du soi par le biais d'objets culturels présuppose et exige cette reconnaissance réciproque, comme on va le voir dans un instant. Le moi se forme et se rapporte à lui-même dans cette relation de reconnaissance avec autrui, comme l'avance implicitement Cassirer dans le passage suivant, en renvoyant une fois de plus à Humboldt :

Aussi l'homme n'est-il un animal sociable dans le sens où, comme d'autres espèces animales, il aurait besoin d'un autre pour la protection, l'aide, la procréation ou une vie reposant sur l'habitude, mais au sens beaucoup plus profond où il ne s'élève jusqu'à la *conscience* de son Moi qu'à travers un autre, et où un « Moi » sans un « Toi » n'est pour son entendement et sa sensibilité qu'une absurdité.<sup>322</sup>

Les relations de reconnaissance se déploient dans le monde institué de la culture, car les objets d'expression qui le constituent forment le « substrat » vital sur lequel la reconnaissance réciproque peut s'établir et se développer. L'œuvre culturelle, en tant que tiers symbolique qui effectue la médiation perpétuelle entre le moi et le toi, est la condition de possibilité de l'expérience intersubjective, la « fenêtre » qui nous ouvre au monde de l'autre. Nous pensons avec Guido Kreis que dans la philosophie des formes de Cassirer, la relation de reconnaissance entre deux sujets doit se comprendre à partir de la formulation hégélienne du principe de reconnaissance, au sens où « ils se reconnaissent comme se reconnaissant réciproquement » à chaque fois qu'ils échangent ensemble en (re)créant des formes expressives. Il est important d'insister sur le fait que la relation intersubjective se déploie nécessairement dans le monde commun de la culture, qu'elle ne se réduit pas à un rapport bidimensionnel et horizontal entre deux monades qui choisissent librement d'y prendre part – nous allons voir dans un instant que le sujet est « entraîné » dans l'espace de l'action sociale. Ainsi, la subjectivité individuelle présuppose logiquement la reconnaissance

---

<sup>321</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>322</sup> Ernst CASSIRER, *Liberté et forme : l'idée de la culture allemande*, trad. J. Carro, M. Willmann-Carro et J. Gaubert, Paris, Cerf, 2001 (1916), p. 334, italiques dans l'original.

intersubjective qui présuppose quant à elle le monde social et institutionnel, en tant qu'horizon commun qui est compris et reconnu de tous.

Comme on l'a dit précédemment, la création des formes expressives sur lesquelles se construit la réciprocité intersubjective implique le respect mutuel de règles objectives. Dans le cas du langage par exemple, une conversation entre deux personnes dans une langue donnée exige une connaissance mutuelle de la structure de la langue et de ses lois fondamentales, et une entente commune sur la signification des termes. Par l'acte même de participer à l'échange verbal, les interlocuteurs reconnaissent la validité des règles de la langue et se reconnaissent comme se reconnaissant mutuellement. Ils se respectent réciproquement comme interlocuteurs en même temps qu'ils respectent une certaine structure linguistique. C'est ce double rapport de respect mutuel, qu'implique l'usage commun de la langue, que Kreis décrit dans le passage suivant :

tandis que les locuteurs individuels emploient les expressions de leur langue en un sens plein, ils reconnaissent les règles de leur langue et les règles sont à rebours reconnues dans ces usages de la langue ; et tandis que les individus s'adressent les uns aux autres et se parlent mutuellement, ils se reconnaissent réciproquement comme interlocuteurs, donc comme individus, pour qui les règles de la langue ont une validité, et pour qui à rebours la validité de ces règles est exigée. Chaque locuteur respecte un autre locuteur en tant qu'il s'adresse à lui selon les règles de la langue, et exactement dans la mesure où l'autre le reconnaît aussi comme quelqu'un à qui l'on peut parler selon ces mêmes règles ; chaque locuteur se contraint aux règles dans la mesure où il autorise que l'on s'adresse à lui selon ces règles.<sup>323</sup>

La constitution de la subjectivité individuelle est donc « riche de normes » parce qu'elle s'accomplit dans un rapport de respect réciproque avec autrui, rapport qui est à chaque fois médiatisé par les formes expressives et leurs règles d'ordre. Cette reconnaissance mutuelle d'un ordre normatif circonscrit les champs d'action et de

---

<sup>323</sup> Guido KREIS, « Le problème de l'historicité dans une philosophie des formes symboliques », *loc. cit.*, p. 46.

pensée des individus : par le seul fait de prendre part à un échange formateur avec autrui, par l'acte même de s'adresser à quelqu'un, le sujet impose des limites à l'action de l'autre en même temps qu'il reçoit des limites à la sienne<sup>324</sup>. En effet, l'espace de l'agir social comme espace partagé est le milieu où chacun prend connaissance de ses propres capacités, en tant qu'elles sont limitées par les autres et limitent simultanément celles des autres : « Le contenu de la connaissance de moi-même se manifeste de ce fait précisément quand je m'éprouve comme objet d'un respect réciproque par une limitation réciproque. »<sup>325</sup> De plus, le sujet individuel se reconnaît lui-même dans l'œuvre qu'il produit *dans la mesure où* elle est reprise et prolongée par autrui – la réception active de l'œuvre fait partie du processus de création, tel que mentionné au chapitre 2. L'objet d'expression ne peut pas se penser en dehors de cette « interaction complexe » entre au moins deux sujets individuels et le monde de l'esprit objectif, interaction en laquelle l'autre fait un usage et un prolongement de mon produit et, réciproquement, je m'approprie et prolonge ce que l'autre engendre. La conception cassirérienne de l'œuvre se dévoile justement dans ce double mouvement. La production d'une œuvre culturelle requiert la participation d'au moins deux personnes, puisque c'est avec la réappropriation créatrice de l'œuvre qu'elle atteint la plénitude de son sens. Toute production individuelle « appelle » la réponse d'autrui, c'est-à-dire vise une compréhension ou l'engendrement d'une autre œuvre, comme l'explique Denis Thouard dans le passage suivant :

L'œuvre où aboutit l'effort humain n'est pas seulement ce qui échappe à ses auteurs, mais une mise en forme qui s'accomplit à travers sa reprise par autrui, dans un usage, une mise en œuvre ou une compréhension : elle s'adresse virtuellement à un autre sujet susceptible de la « reconvertir » dans une interaction. L'œuvre ou le produit n'est donc qu'un passage en attente de la contrepartie d'un autre joueur. Elle est fondamentalement une médiation entre le Je et le Tu, dégageant ainsi une dimension éthique [...] <sup>326</sup>.

---

<sup>324</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>325</sup> *Ibid.*

<sup>326</sup> Denis THOUARD, « Objectivation ou aliénation. Retour sur Cassirer, Simmel et la "tragédie de la culture" », *loc. cit.*, p. 120.

C'est précisément dans le contexte de cette création et recréation partagées que l'œuvre du sujet individuel devient une manifestation de lui-même : « Mes produits deviennent le miroir de moi-même, en ce qu'ils sont utilisés et prolongés par d'autres. »<sup>327</sup> Selon nous, l'objet expressif, en particulier langagier, est le troisième terme qui sert de fondement au rapport de reconnaissance entre le moi et le toi. C'est ce qu'on voit dans certaines phrases du langage courant qui expriment et explicitent la reconnaissance de la reconnaissance réciproque, ce que Lacan appelle la « parole pleine » comme l'explique Olivier Clain :

La parole pleine, c'est quand s'adresse dans le message à autrui la reconnaissance de la reconnaissance réciproque. Par exemple, si je dis à quelqu'un : « Tu es mon fils », je lui dis : « Tu es celui qui peut dire que je suis son père. » C'est la même chose pour « Tu es mon maître »<sup>328</sup>.

Ces exemples montrent que la relation de réciprocité entre deux personnes n'est pas forcément symétrique. De plus, on s'aperçoit que le sujet se reconnaît et s'identifie dans le discours de l'autre : quand l'interlocuteur s'adresse à lui (même en parlant à la première personne), il affirme implicitement certaines choses à sa place, il « parle de l'autre » et l'engage dans un rapport réciproque – la phrase « je suis ton père », par exemple, signifie en même temps « tu es mon fils » ou « tu es ma fille ». On s'aperçoit ainsi que le sujet individuel est « entraîné », qu'il le veuille ou non, dans la relation de reconnaissance, qui s'impose à lui de l'extérieur. La dialectique de la specularité (ou de la demande) de Hegel renvoie justement à une « exigence de réciprocité », et pas à un simple « désir de reconnaissance », car toute subjectivité individuelle présuppose et nécessite la reconnaissance réciproque avant même qu'elle

---

<sup>327</sup> Guido KREIS, « Le problème de l'historicité dans une philosophie des formes symboliques », *loc. cit.*, p. 45.

<sup>328</sup> Olivier CLAIN, « Hegel et le schéma L de la dialectique intersubjective », *Société*, no.17, 1997, p. 13.

ne la demande<sup>329</sup>. En effet, comme l'explique Clain, la subjectivité individuelle « se fait violence » pour reconnaître l'autre et exige de celui-ci le même « sacrifice de soi » qu'elle fait en le reconnaissant<sup>330</sup>. Elle se fait violence dans la mesure où la reconnaissance d'un « toi », d'une conscience qui est *autre que moi*, implique une « sortie de soi » et l'assujettissement à un ordre supérieur, symbolique. Cet ordre supérieur est l'espace de jeu de l'agir social, dans lequel chaque subjectivité individuelle est emportée dès le départ. Les concepts gadamériens de jeu et de joueur sont utiles pour notre propos, car nous voulons mettre en évidence le fait que la reconnaissance réciproque ne résulte pas d'un choix personnel, qu'elle est quelque chose qui s'impose à l'individu. Gadamer s'éloigne expressément de Kant et Schiller quand il élabore son propre concept de jeu, qui était déjà un concept clé de la conscience esthétique, car pour lui, l'œuvre d'art n'est plus seulement le produit d'un libre jeu de la subjectivité de l'artiste<sup>331</sup>. Il avance plutôt que le mode d'être de l'œuvre d'art est celui du jeu, entendu comme une réalité supérieure et autonome dans laquelle le joueur est entraîné. Selon nous, le milieu de la culture doit se comprendre comme un jeu et les sujets comme des joueurs, puisque le monde social et institutionnel est un tiers autonome qui s'élève au-dessus des individus et qui impose des règles universellement valables et nécessaires auxquelles chaque participant doit se plier pour pouvoir déployer sa force créatrice, essentielle à son autoconstitution. En d'autres termes, la relation intersubjective entre deux individus ou plus présuppose la verticalité d'un monde social et institutionnel qui médiatise l'échange et le rend possible. Le milieu de l'esprit objectif est donc une présupposition logique de la constitution des sujets singuliers, et pas le simple produit de leurs échanges réciproques, comme le résume Kreis : « on ne signifie pas ici qu'il puisse y avoir un individu isolé, qui se socialise dans une interaction sociale, pour

---

<sup>329</sup> *Ibid.*, p. 9-10.

<sup>330</sup> *Ibid.*

<sup>331</sup> Hans-Georg GADAMER, *Vérité et méthode*, *op. cit.*, p. 119.

former au final des institutions sociales. »<sup>332</sup> Le sujet de la philosophie des formes symboliques n'est pas le « maître du jeu », parce qu'il est toujours déjà emporté dans le monde commun de la culture qui crée certaines attentes entre les joueurs, auxquelles chacun doit répondre pour que son action acquière toute son objectivité et sa réalité. Ce que nous souhaitons surtout mettre de l'avant en faisant intervenir certaines idées hégéliennes est le fait que la reconnaissance réciproque, comme condition logique de la subjectivité humaine, se déploie par l'intermédiaire des formes d'expression et leurs règles d'ordre, que le sujet doit s'approprier pour pouvoir se constituer comme une personne à part entière.

### 3.3 Le concept de la personne : dépassement des formes mythiques et découverte de l'individualité de l'homme

Nous avons montré jusqu'à présent que l'animal humain doit sans cesse inventer des médiations symboliques pour se former dans l'« image » qu'elles lui renvoient tout au long de sa vie. En considérant ce mouvement, il semble que la constitution de l'« intériorité » du sujet (par exemple sa personnalité) passe par le chemin vers « l'extérieur », au sens où il ne peut découvrir le monde de sa subjectivité propre que dans le miroir des figures mythiques, religieuses, artistiques et langagières qu'il produit mutuellement avec autrui, dans le milieu de la culture. Tel que souligné précédemment, les formes culturelles ne servent pas seulement à construire le monde « extérieur » : elles sont aussi des organes essentiels au développement de la conscience que l'homme a de lui-même. Dans ce qui suit, nous chercherons à montrer que la conception de l'être humain comme une « personne » éthique et spirituelle n'est pas donnée dès le début, parce qu'elle a besoin des médiations symboliques du

---

<sup>332</sup> Guido KREIS, « Le problème de l'historicité dans une philosophie des formes symboliques », *loc. cit.*, p. 45.

mythe, de la religion et de l'art pour se développer peu à peu dans l'histoire de la culture humaine. De manière plus précise, nous proposons de montrer que les multiples formes du monde mythique et religieux (cultes, sacrifices, dieux personnels), de la technique (outils, artéfacts) et de l'art (poésie homérique, tragédie grecque) sont des moments clés du développement phylogénétique de la conscience de soi qui participent à l'élaboration progressive du sentiment abstrait de la personne.

Au chapitre 1, on a vu que la conscience mythique est encore loin de la vraie « liberté d'action », parce qu'elle croit pouvoir exercer un effet immédiat sur les choses, c'est-à-dire sans avoir recours à certains actes ou objets intermédiaires pour atteindre le but visé, comme limites objectives à l'action. Certaines formes culturelles de la vie mythique et surtout religieuse participent néanmoins au « recul » progressif de la conscience devant l'objet désiré, en particulier le culte et le sacrifice, qui s'interposent entre le sujet et la chose souhaitée et imposent une limitation à la force du désir. On retrouve en effet le germe de l'action médiatrice dans la vision mythique du monde, car s'il est vrai que les formes du culte et du sacrifice appartiennent encore largement au domaine intellectuel et affectif de la magie, elles engendrent néanmoins un rapport nouveau entre l'intérieur et l'extérieur, et entre le sujet et l'objet, dans la mesure où les rituels religieux prescrivent des règles précises et exigent que certaines paroles et actions soient exécutées dans un ordre spécifique pour réussir et atteindre le but souhaité. En effet, les rites sacrificiels, les offrandes, les prières et les chants témoignent d'une mutation importante dans le rapport à l'objet, parce qu'au lieu d'exercer un pouvoir immédiat et illimité sur les choses, les autres personnes et les dieux grâce à la toute-puissance de la pensée et de la volonté du moi, l'homme doit désormais poser certains gestes pour s'attirer les faveurs des dieux et parvenir à ses buts, au lieu de forcer leur volonté par des moyens magiques. L'objet physique, l'animal ou l'humain sacrifié acquiert un sens nouveau qui dépasse son existence matérielle, parce qu'il devient un troisième terme qui relie le monde humain au

monde divin<sup>333</sup>. Pris en ce sens, l'acte sacrificiel est une privation que le moi s'impose, car il doit renoncer à l'objet du don qui n'est plus directement perçu comme un moyen de satisfaire un besoin immédiat, mais représente désormais un intermédiaire qui doit servir des finalités qui débordent l'instant présent et le désir sensible. Avec cette « spiritualisation du sensible »<sup>334</sup>, celui-ci devient en même temps un élément indispensable au spirituel, car l'objet physique du don et l'ensemble des actes et des paroles que prescrit le rituel sacrificiel deviennent des médiateurs indispensables pour unir l'humain au divin.

On observe un semblable « mouvement d'abandon de soi » dans les différentes pratiques ascétiques, même si elles possèdent d'abord « un sens parfaitement égocentrique », comme les formes primitives du sacrifice, parce qu'elles aspirent avant tout à augmenter les forces du moi et son « influence physique et magique » sur les choses et les événements – certains actes de renoncement, comme le jeûne de plusieurs jours, servent par exemple à implorer la réussite de la chasse, de la pêche, d'une récolte, etc.<sup>335</sup> Cela dit, même sous leurs formes les plus anciennes, les actes de l'ascèse, du sacrifice et de la prière manifestent déjà un dépassement de la sphère purement magique, car la divinité est désormais reconnue comme une force supérieure qui n'est plus directement soumise à la toute-puissance du moi. De plus, la prière et le sacrifice en tant que médiateurs essentiels entre l'homme et le divin ne se contentent pas de mettre en relation deux mondes bien définis et parfaitement achevés, mais prennent part activement à l'élaboration progressive des frontières qui séparent la sphère du moi et la sphère du divin. Leur constitution et délimitation mutuelles s'effectuent justement par le biais de l'activité rituelle : « Chaque nouvelle forme de sacrifice et de prière dévoile un nouveau contenu du divin et de l'humain, et

---

<sup>333</sup> Ernst CASSIRER, *La philosophie des formes symboliques, tome 2 : La pensée mythique, op. cit.*, p. 262.

<sup>334</sup> *Ibid.*, p. 268.

<sup>335</sup> *Ibid.*, p. 261.

une nouvelle relation entre eux. »<sup>336</sup> Les différentes pratiques rituelles participent à l'émergence du sentiment de limitation du moi, lequel construit et circonscrit sa sphère propre dans son rapport constitutif au divin. Il est important de comprendre que le moi a besoin de reconnaître le monde divin comme quelque chose de distinct, qui n'est pas directement soumis à sa volonté, pour prendre conscience de sa propre autonomie et de la véritable force d'action qu'il exerce sur le monde extérieur.

Ici encore, la personne ne peut se trouver et se constituer qu'en se projetant vers l'extérieur : l'autonomie croissante des dieux est la condition nécessaire pour que l'homme découvre en lui-même, face au flux multiple et divergent de toutes ses pulsions sensibles, un centre fixe, l'unité du vouloir.<sup>337</sup>

En effet, l'image que l'homme a de ses dieux influence et détermine la manière dont il s'appréhende et se comprend lui-même. C'est pourquoi le passage aux dieux personnels est un moment capital dans la constitution du sentiment de la personne, car c'est en se projetant dans ces nouvelles figures divines que l'humain prend peu à peu conscience de sa propre individualité et « personnalité », que la pensée mythique ignore encore. Aux stades élémentaires de la religion primitive, comme dans le totémisme, il y a d'abord une indistinction entre l'individu et sa communauté, et plus largement entre le genre humain et les autres espèces animales qui se mêlent indifféremment au même cosmos de la nature. La conception de la religion comme un rapport entre l'individu et son dieu est un phénomène relativement tardif dans l'histoire de la culture humaine, car le « dieu » des sociétés primitives est d'abord celui de la tribu, et pas de l'individu<sup>338</sup>. La différenciation progressive de la réalité en choses, animaux, végétaux, « personnes » et divinités s'effectue à mesure que l'homme invente pour lui-même des figures mythiques et religieuses qui sont de plus en plus universelles. La création des dieux personnels a été cruciale pour le développement du sentiment de la personne et de la personnalité, car c'est en se

---

<sup>336</sup> *Ibid.*, p. 270.

<sup>337</sup> *Ibid.*, p. 262.

<sup>338</sup> *Ibid.*, p. 234.

projetant en eux que la conscience individuelle parvient à se détacher peu à peu de la conscience « communautaire » (tribale) :

dès que la conscience religieuse accède à l'idée et à la figure des dieux personnels, cette symbiose entre l'individu et la totalité commence aussi à se dissoudre. C'est alors seulement que l'individu reçoit, face à la vie de l'espèce, son empreinte particulière et pour ainsi dire son visage personnel. Cette tendance à l'individuel est intimement liée à une nouvelle voie vers l'universel – ce qui peut sembler contradictoire mais qui est en vérité corrélatif<sup>339</sup>.

### 3.3.1 L'image de Dieu

Les dieux personnels ont un caractère plus universel que les dieux spéciaux parce qu'ils ne sont plus forcément liés à un secteur particulier d'activité (contrairement aux « dieux des travaux »<sup>340</sup>) ou à une localité spécifique – par exemple les dieux « nationaux » d'Homère. Dans la vision mythique du monde, les choses ne sont pas tout de suite appréhendées comme un ensemble d'objets bien définis et durables, mais apparaissent d'abord comme de purs phénomènes d'expression (chapitre 1). Les premières figures mythiques reflètent justement l'attitude de l'homme primitif face au monde qui l'entoure. Celui-ci se donne d'abord à lui par un « sentiment amorphe »<sup>341</sup>, comme un ensemble de forces divines et démoniaques qui habitent les différents secteurs de la nature, notamment la forêt. Aux esprits élémentaires de la nature (les sylvains, les dryades, les elfes, les sylphes) se substituent peu à peu les esprits protecteurs. Cette mutation des représentations mythiques se produit parallèlement aux changements qui touchent les conditions de vie de l'homme, en particulier « le

---

<sup>339</sup> *Ibid.*

<sup>340</sup> *Ibid.*, p. 238.

<sup>341</sup> *Ibid.*, p. 236.

passage à l'agriculture, c'est-à-dire au travail réglé des champs »<sup>342</sup>. En fait, les nouvelles figures divines de la conscience mythique et religieuse instaurent un rapport nouveau et plus libre entre le moi et le monde, comparé au rapport entre l'homme et les esprits de la nature. Avec la création des esprits protecteurs et des dieux particuliers, le moi cesse peu à peu de seulement subir les phénomènes du monde qui l'entoure : il passe « de la simple réaction affective au stade de l'action, et dans la mesure où il considère son rapport à la nature non plus comme le milieu d'une simple impression, mais comme l'élément médiateur de sa propre activité. »<sup>343</sup> Cassirer souligne à ce propos que la nature n'est pas immédiatement vécue comme un domaine séparé de l'homme, qu'il peut maîtriser de l'extérieur comme un sujet agissant, car les représentations mythiques des cultes agraires conservent d'abord le sentiment primaire de la communauté avec la totalité du vivant. La création et l'essor des dieux particuliers qui accompagnent habituellement les cultes agraires et que l'homme invoque pour différentes tâches et champs d'activité (l'arrachage des mauvaises herbes, le ramassage des grains, le travail du fer, etc.) montrent néanmoins que la pensée mythique dépasse ses premières figures non-médiates et non-différenciées des esprits élémentaires (phénomènes d'expression) et franchit un pas nouveau vers la différenciation de la réalité en formes toujours plus cohérentes et durables. En effet, les dieux particuliers, par exemple les dieux des travaux, constituent le « centre stable » autour duquel s'opèrent la distinction et l'organisation progressives du monde social en sphères d'activité particulières. Le dieu de l'activité devient l'élément médiateur qui permet à la conscience de distinguer avec plus de clarté les différents secteurs de la vie commune, car la figure du dieu spécial donne au domaine qu'elle désigne une durabilité et une délimitation qui aident à l'isoler conceptuellement des autres champs d'activité. De plus, c'est à partir du moment où l'homme projette son action dans une image qui lui est extérieure qu'il peut pleinement prendre conscience et connaissance de son activité propre :

---

<sup>342</sup> *Ibid.*, p. 237.

<sup>343</sup> *Ibid.*

Dans la mesure où, pour chaque activité, on invoque un dieu particulier pour qu'il protège et favorise le travail auquel il préside, il semble bien, il est vrai, qu'on méconnaisse ainsi la « spontanéité » de l'action, et qu'on regarde toute action comme la simple « extériorisation » de ce dieu, et par conséquent comme l'effet d'une intervention extérieure. Et, pourtant, c'est uniquement par cet élément médiateur qu'est le *dieu* de l'activité que l'action, qui risquerait sinon de se perdre dans son produit et son résultat, parvient à s'appréhender dans sa spiritualité pure. C'est grâce uniquement à ses différents exposants mythiques qu'elle apprend peu à peu à se connaître et se comprendre elle-même.<sup>344</sup>

En ce sens, l'être humain n'appréhende pas tout de suite les différentes œuvres culturelles comme le produit médiatisé de sa propre activité formatrice : l'usage du feu, l'essor de l'agriculture et de la chasse, l'invention de l'écriture et des divers outils sont d'abord perçus comme des cadeaux qu'il aurait reçus immédiatement de certaines puissances divines. Le culte religieux semble donc premier par rapport à la connaissance pratique et sert de véhicule à son développement<sup>345</sup>.

Ici encore, l'homme n'appréhende son action qu'à la condition de s'en éloigner et de la projeter vers l'extérieur, et c'est cette projection qui donne naissance à la figure du dieu, par laquelle celui-ci apparaît non plus comme une simple puissance naturelle mais comme un héros civilisateur, comme celui qui apporte la lumière et le salut, le *Heilbringer*<sup>346</sup>.

Cette nouvelle figure divine du « héros sauveur », qui ne représente plus seulement quelques forces immédiates de la nature, a été déterminante pour l'éveil et le développement de la « conscience de soi culturelle »<sup>347</sup>.

L'apparition du monothéisme a été un point tournant de la vie religieuse pour l'émergence du sentiment de la personne, parce que comme on l'a annoncé plus haut,

---

<sup>344</sup> *Ibid.*, p. 239.

<sup>345</sup> *Ibid.*, p. 240.

<sup>346</sup> *Ibid.*

<sup>347</sup> *Ibid.*

l'homme a dû inventer la figure plus générale du *dieu personnel*, qui n'est plus seulement attaché à un domaine d'activité en particulier contrairement au dieu spécial, et s'identifier à cette nouvelle image pour prendre conscience de son moi personnel. Plus précisément, le dieu doit recevoir une figure humaine et les caractéristiques d'une personne, notamment un « nom propre » qui forme le centre stable sur lequel se construit la personnalité, pour que l'homme puisse acquérir le libre sentiment de lui-même et se saisir comme un être singulier et unique<sup>348</sup>. L'évolution des représentations mythiques et religieuses nous fait voir que seul le chemin vers la généralisation et l'abstraction mène au chemin vers l'individualisation, dans la mesure où la substitution du dieu spécial par le dieu personnel, qui se rapporte désormais à une pluralité d'objets et de formes d'action, a été indispensable pour l'acquisition du sentiment de la spécificité de la personne, qui s'intensifie du fait de cette généralisation. Cassirer souligne justement que le mouvement vers le général, qui rend possible le développement de la « personne singulière », suit un cheminement contraire au processus normal de formation du concept, dont le *contenu* s'appauvrit à mesure qu'accroît son *extension* :

le concept perd d'autant plus de déterminations concrètes qu'il rassemble un plus grand nombre de représentations singulières. Mais ici, au contraire, la croissance de l'extension, c'est-à-dire l'expansion du concept sur un domaine plus vaste, signifie simultanément une augmentation de l'intensité et de la conscience de l'action elle-même. Car l'unité de la personnalité ne peut venir à l'intuition que par son contraire, c'est-à-dire par la manière dont elle s'exteriorise et s'impose dans une pluralité et une diversité concrètes de formes d'action.<sup>349</sup>

Le moi personnel de l'homme a besoin des formes mythiques et religieuses pour se détacher progressivement de la communauté et de la totalité de la nature organique, auxquelles il est d'abord indissolublement lié, car l'image mythique du monde

---

<sup>348</sup> *Ibid.*, p. 241.

<sup>349</sup> *Ibid.*, p. 243.

(comme l'image linguistique) est l'intermédiaire par lequel le moi et le monde se construisent et se délimitent mutuellement. Outre la figure du dieu personnel, l'apparition de la représentation du « Créateur suprême », à laquelle conduit le processus d'abstraction et de départicularisation dont nous parlons, est un pas nouveau et nécessaire qui mène progressivement à « l'idée de l'acte pur de créer » et à celle « d'un *sujet* unitaire de la création »<sup>350</sup>. Elle permet au moi de se comprendre comme un sujet agissant, dont l'action n'est plus substantiellement attachée à la spécificité de l'œuvre ou de son produit matériel. De plus, c'est à partir du moment où le Créateur unique, qui est Bonté suprême, est envisagé comme une personne éthique et spirituelle, que l'homme parvient, en se reconnaissant dans cette figure, à s'appréhender lui-même comme une personne éthique et spirituelle, en tant qu'il a été fait « à l'image de Dieu » pourrait-on rajouter. Bref, il découvre grâce à la représentation de ses dieux une nouvelle forme de conscience de soi éthique, en particulier avec l'émergence du monothéisme.

### 3.3.2 L'outil primitif

L'utilisation de l'outil est une autre voie que Cassirer emprunte pour montrer que « la conscience de l'action, pour s'élaborer, exige que le *produit* purement objectif de l'action s'éloigne de plus en plus et perde progressivement son immédiateté sensible. »<sup>351</sup> En effet, l'avènement de la technique vient en quelque sorte borner la toute-puissance du moi parce que l'outil primitif s'interpose entre le simple désir et le but souhaité, et devient un moyen terme utile à sa réalisation – même si l'homme lui prête d'abord un « caractère et une efficace magiques », comme c'est le cas des outils

---

<sup>350</sup> *Ibid.*, italiques dans l'original.

<sup>351</sup> *Ibid.*, p. 249, italiques dans l'original.

et des instruments perçus comme étant porteurs de « pouvoirs » autonomes, qu'il faut accompagner d'actes rituels pour que l'activité qui s'exerce à leur moyen réussisse<sup>352</sup>. De plus, l'activité technique nous permet de montrer une fois de plus que l'élaboration du soi passe nécessairement par l'objectivité de la forme culturelle qui seule conduit à une meilleure compréhension de l'être « intérieur » (personnalité), mais aussi de sa forme « extérieure » (corps humain). En effet, l'homme doit non seulement inventer des figures mythiques et religieuses pour acquérir une nouvelle conception de lui-même et se comprendre, par exemple, comme une *personne* éthique et spirituelle, mais il doit aussi fabriquer toute sorte d'outils et d'artéfacts pour appréhender et connaître la structure de son propre corps et de ses membres.

Ernst Kapp forge le concept de « projection organique » pour désigner « le fait que tous les outils et les instruments primitifs ne sont tout d'abord rien d'autre qu'un élargissement du pouvoir que l'homme exerce sur les choses grâce à ses organes, grâce à ses membres », en particulier la main<sup>353</sup>. Pour Cassirer, les outils et les instruments que l'homme fabrique, en tant que produits de l'activité de l'esprit humain, comportent un sens proprement spirituel qui n'est pas réductible à leur fonction technique de connaissance et de domination de la nature, dans la mesure où ils ne permettent pas seulement de connaître le monde « extérieur », mais sont aussi des moyens privilégiés de connaissance de soi. En effet, les outils et les artéfacts, que l'homme traite d'abord comme un prolongement de ses membres, deviennent le reflet objectif dans lequel il peut « voir » et saisir la structure et l'organisation de son corps propre, et parvenir ainsi à une meilleure compréhension de la fonction de chacun de ses membres. Il importe néanmoins de préciser que dans l'outil qu'il construit, l'homme n'appréhende pas une pure copie de son intériorité, car ce processus

---

<sup>352</sup> *Ibid.*, p. 250.

<sup>353</sup> *Ibid.*, p. 253.

comporte une dimension formatrice, au sens où l'être intérieur obtient une nouvelle forme à travers le produit extérieur, une forme beaucoup plus claire et intelligible.

Les processus d'identification et de différenciation qu'on a vus avec d'autres objets culturels (artistiques, langagiers, mythiques), saisis comme des « miroirs » qui permettent à l'homme de prendre conscience de sa subjectivité propre, se répètent de nouveau dans le domaine de l'activité technique, dans la mesure où les outils et les artefacts qu'il a lui-même produits l'aident à découvrir et à connaître la structure de son corps et les lois qui la gouvernent. C'est comme s'il devait projeter ce qu'il est « en dehors » de lui-même, dans l'outil primitif comme « œuvre de l'activité de la main et du cerveau » qui reproduit souvent « l'articulation naturelle » du corps humain, pour obtenir l'intuition objective de lui-même<sup>354</sup>. On retrouve ici le conditionnement réciproque de l'intuition interne et de l'intuition externe, que nous avons vu au chapitre 2 avec les premiers mots qui symbolisent les relations spatiales, parce que le moi a besoin de se rapporter à un objet fixe et durable pour se comprendre comme un être distinct et subsistant.

### 3.3.3 Les représentations de l'art comme moments du développement du sentiment abstrait de la personne

Tel qu'évoqué précédemment, le genre humain pris comme une catégorie distincte de la totalité du vivant n'est pas donné dès le départ, car l'homme se confond avec les autres espèces organiques avant de se comprendre comme un genre à part, surtout avant la sédentarisation. Cette identité primaire se reflète dans la vision mythique du monde qui ignore encore les distinctions de classes et d'espèces de la science

---

<sup>354</sup> *Ibid.*, p. 253-254.

théorique. Or le sentiment du soi émerge peu à peu de cette fusion première de l'homme avec la totalité organique, c'est-à-dire à l'intérieur même de l'univers spirituel du mythe, dans lequel on trouve l'amorce du processus d'humanisation et d'individualisation du moi – on l'a vu avec la transformation des esprits de la nature en dieux protecteurs ou dieux des travaux. L'éveil du sentiment abstrait du moi et de l'unité de la personne comme un être stable et cohérent est néanmoins lié à une crise de la conscience primitive, car le sentiment mythique de la vie semble de prime abord incompatible avec une semblable unité purement fonctionnelle du moi – dans certaines tribus, un moi nouveau (ou une nouvelle « âme ») naît à chaque phase marquante de la vie, comme dans le passage de l'enfance à la vie adulte.

Pour Cassirer, l'art joue un rôle essentiel dans le changement spirituel qui mène à la formation progressive du soi, car c'est dans l'objet d'art que l'homme se donne pour la première fois une *représentation* de lui-même, dans laquelle il se saisit comme appartenant à un genre distinct de la communauté du vivant, c'est-à-dire qu'il dissocie clairement de l'animal et du dieu, ce à quoi ne parviennent pas les premières figures mythiques et religieuses qui ont plutôt tendance à mélanger les traits humains, divins et animaux, comme on le voit avec les figures animales qui servent à représenter les dieux – dans la religion égyptienne par exemple, le chacal représente le dieu des morts, le crocodile le dieu des eaux et ainsi de suite<sup>355</sup>. Cassirer met en valeur le rôle crucial de la poésie homérique et de la statuaire grecque dans la transformation spirituelle qui engendre une différenciation et une délimitation toujours plus précises des figures humaines, divines et animales, que l'homme associe lentement à des genres distincts qui possèdent des traits spécifiques et des qualités propres.

La religion grecque archaïque ne dément pas cette corrélation : les grands dieux des Arcadiens étaient représentés sous la forme d'un cheval ou comme

---

<sup>355</sup> *Ibid.*, p. 230.

un ours ou un loup ; Déméter et Poséidon ont une tête de cheval, Pan apparaît sous la figure d'un bouc. C'est seulement la poésie homérique qui a chassé cette intuition d'Arcadie. Cela indique que le mythe ne serait jamais, à ce moment, parvenu de lui-même à distinguer nettement l'animal et le dieu : cela répugne trop au fond à sa nature propre, à son intuition « complexe ».<sup>356</sup>

On remarque ici que d'autres « pouvoirs de l'esprit » ont dû intervenir pour dépasser le sentiment mythique de la communauté et de la vie et parvenir à l'« idée » spécifique de l'être humain. Les arts plastiques ont fortement contribué à l'élaboration d'une nouvelle conception du divin, en particulier la statue grecque qui rompt avec les représentations plastiques antérieures des dieux, qui ont souvent une forme humaine mais avec certains traits d'animaux, comme une tête d'animal, ou un corps d'animal avec un visage humain<sup>357</sup>. La statue grecque supprime en effet toutes ces formes mixtes et représente la « figure pure de l'homme » : l'être humain acquiert par là une nouvelle interprétation du divin, comme quelque chose de distinct de la nature, et par extension du monde *ici-bas*, et accède en même temps à une nouvelle forme de conscience de soi humaine, dans la mesure où il s'appréhende et se construit lui-même dans sa relation au divin comme on l'a montré plus haut. En effet, l'homme se projette dans la statue du dieu qu'il a lui-même modelée et se « voit » dans l'image qu'elle lui renvoie de lui-même, comme un être particulier appartenant à un genre bien distinct dans la communauté du vivant.

Les œuvres poétiques ont joué un rôle majeur dans l'histoire mythique et religieuse de la Grèce antique, en particulier l'épopée et la tragédie grecques qui ont été d'une importance capitale pour le procès d'individualisation de l'être humain et sa constitution comme un sujet éthique. En effet, la figure du héros de l'épopée grecque – surtout l'épopée homérique, dans laquelle il perd le « caractère astral » que lui

---

<sup>356</sup> *Ibid.*

<sup>357</sup> *Ibid.*, p. 231.

attribuaient les formes antérieures d'épopée, au profit d'un caractère plus « personnalisant » – a été décisive pour la découverte de « l'homme individuel, en tant que sujet qui accomplit des exploits et qui subit des aventures. »<sup>358</sup> La figure du héros de l'épopée transforme le rapport entre l'homme et son dieu comme le fait la statue grecque, car le héros devient un moyen terme entre le monde humain et le monde divin et instaure une certaine réciprocité entre ces derniers :

Tandis que le héros, c'est-à-dire la personnalité humaine, accède au domaine du divin, les dieux, de leur côté, sont très étroitement impliqués dans le domaine des événements humains, auxquels ils prennent part, non pas comme simples spectateurs, mais comme guerriers et comme compagnons de combat.<sup>359</sup>

Seule la tragédie grecque achève le processus de différenciation et d'individualisation qui a commencé avec l'épopée homérique, car ce dernier a eu besoin pour atteindre son plein développement de l'idée spécifique de la personne qui s'incarne dans le masque de l'acteur (*persona*), et surtout de la représentation des relations intersubjectives, entre le moi et le toi, que la tragédie rend visibles et intensifie – ce qu'elle dit sur leurs conflits, leurs attentes, leurs conduites, etc. En fait, les masques que portent les acteurs créent des figures cohérentes et une délimitation claire entre les différents personnages qui accèdent au « statut d'individualité spirituelle propre », et participent de cette façon au développement de la conscience de la personnalité et à l'intensification du sentiment du moi comme un « individu »<sup>360</sup>. Si la tragédie grecque demeure rattachée à ses racines mythologiques, elle dépasse néanmoins l'intuition mythique de l'unité de la vie et conduit à une nouvelle compréhension de l'homme comme un sujet agissant. Contrairement au héros de l'épopée homérique dont la force, le courage et la sagesse sont vus comme « des dons des dieux et des démons qui lui sont octroyés de l'extérieur », c'est désormais à la personne que

---

<sup>358</sup> *Ibid.*, p. 232.

<sup>359</sup> *Ibid.*

<sup>360</sup> *Ibid.*, p. 233.

reviennent en premier la responsabilité de ses actions et le mérite de ses vertus<sup>361</sup>. En effet, le sujet de la tragédie grecque possède un pouvoir d'action supérieur comparé au héros de l'épopée qui semble plus passif devant les événements qui s'imposent à lui de l'extérieur :

Dans l'épopée aussi, la figure du héros se distingue en tant que sujet humain, du domaine des événements objectifs mais, même s'il se distingue de ces événements, il est à leur égard plus passif qu'actif. Il est dévoré par les aventures, sans les provoquer et sans les déterminer de manière nécessaire : le héros est encore le jouet de puissance [*sic*] amicales et hostiles, divines et démoniaques qui déterminent et gouvernent à sa place le cours des événements.<sup>362</sup>

Dans la tragédie en revanche, c'est le sujet qui se trouve au centre des événements, car ses agissements et les choses qui lui arrivent ne sont plus seulement déterminés par des causes extérieures, comme une malédiction ou la vengeance de forces divines ou démoniaques. L'être humain acquiert une nouvelle figure à partir du moment où la tragédie le soumet à l'arrêt de la *Dikê*, à savoir celle d'un sujet éthique qui « agit de lui-même et qui est responsable de ses actes », ce qui mène progressivement à « une nouvelle forme de conscience de soi éthique qui va désormais transformer l'essence et la figure des dieux eux-mêmes », parce qu'ils seront eux aussi soumis à l'arrêt de la Justice<sup>363</sup>. De plus, l'idée de masque comme telle fait partie du concept même de la personne, qui signifie étymologiquement le masque de l'acteur (*persona*), car le seul fait d'être un sujet humain entendu comme un être parlant et social exige une semblable division ou scission du soi, au sens où il doit renoncer à une part de son identité personnelle pour devenir une *personne* qui participe au monde social et institutionnel. S'élever à l'universalité de la culture exige forcément de sacrifier son « authenticité pure » d'individu considéré dans sa particularité concrète. Il importe de préciser que l'œuvre d'art est ni la cause ni l'effet de la crise intérieure qui remet en

---

<sup>361</sup> *Ibid.*

<sup>362</sup> *Ibid.*

<sup>363</sup> *Ibid.*, p. 234.

question les fondements de la vision mythique du monde saisi comme une totalité indistincte. S'il est vrai que les représentations plastiques et poétiques contribuent à l'approfondissement du sentiment et de la conscience de la personne, elles sont en même temps différentes manifestations du développement de l'esprit qui s'extériorise entre autres dans le travail des poètes et des sculpteurs, comme expression de l'ébranlement de la conscience mythique.

Par ailleurs, bien qu'on trouve le germe du concept de la personne dans la conscience mythique, c'est seulement dans l'univers intellectuel et moral de la pensée religieuse qu'il se déploie dans sa forme plénière, car pour ce faire il avait besoin du *nouveau rapport à l'image* que la conscience religieuse oppose aux formes de « représentation » non-médiates du monde mythique. En effet, nous avons montré précédemment que la vision mythique de la réalité ne distingue pas clairement la chose de l'image, que celle-ci n'est pas immédiatement saisie comme le produit d'une création libre de l'esprit, mais possède d'abord une force coercitive susceptible de produire des effets « magiques » sur l'individu, qui semble la plupart du temps passif devant le pouvoir des images. C'est ce *culte des images* que la pensée religieuse rejette consciemment, et comme l'avance Ernst Wolfgang Orth, c'est justement grâce au processus qui mène à « une spiritualisation de plus en plus détachée du caractère simplement iconique » que le concept de la personne a pu se développer et atteindre la « plénitude de son sens », en particulier dans le monothéisme<sup>364</sup>. Le système primitif du tabou montre clairement la force contraignante et paralysante que les images du monde mythique sont susceptibles d'exercer sur la conscience humaine. Si le système du tabou contient le premier germe de l'édification de la société, qui conduira à l'essor de la vie morale et religieuse, parce qu'il introduit l'idée d'*obligation sociale* – mais surtout dans son versant négatif (les interdits) – c'est

---

<sup>364</sup> Ernst WOLFGANG ORTH, « La subjectivité comme personne. Cassirer sur les traces de Cohen », *Revue germanique internationale*, Paris, CNRS Éditions, 2007, p. 209.

seulement dans le monde religieux que l'homme acquiert la forme d'une personne éthique qui a des devoirs et des responsabilités envers les autres. Car le tabou primitif, qui signifie dans son sens premier « quelque chose à part », ne s'accompagne pas d'un idéal moral ou de valeurs éthiques. Sa distinction des choses anodines et profanes ne repose sur aucun jugement moral – une chose peut être désignée comme étant tabou aussi bien pour son vice que pour sa vertu. De plus, la confusion de l'image (auditive, optique, tactile) et de la chose figurée exacerbe l'effet paralysant sur la vie humaine : le seul fait de prononcer le nom d'un défunt (ou de l'entendre), de regarder un objet ou une personne tabou (ou d'être vu par celle-ci), de toucher une chose impure ou sacrée, car la pureté et l'impureté se situent sur le même plan, représente un « danger » pour l'individu. La rupture d'interdits échappe en ce sens à la volonté de l'homme qui semble impuissant devant la « contagion » de l'impureté et du sacré – le danger du tabou ne touche pas seulement le transgresseur mais contamine souvent tous les membres de la famille et de la tribu, voire l'univers tout entier, en raison du rapport fusionnel qui relie l'individu à sa communauté et au cosmos de la nature. Si le monde religieux ne rompt jamais complètement ses liens avec l'imagination mythique, qui demeure le sol nourricier à partir duquel la conscience religieuse construit et développe ses propres figures et représentations, « il reste que la véritable *forme* caractéristique de la religion n'est atteinte que lorsqu'elle rejette ce sol avec une énergie consciente et combat avec une force spirituelle critique tout à fait nouvelle le contenu des images mythiques. »<sup>365</sup> Il est vrai que même aux phases plus tardives de la vie religieuse, les symboles religieux conservent les pouvoirs autonomes hérités de la vision magico-mythique du monde. Mais le combat que la pensée religieuse mène contre le culte des images, c'est-à-dire le fait de vouloir séparer la force spirituelle de l'image sensible, est néanmoins un moment décisif pour le développement de l'idée de la personne comme un sujet éthique, parce qu'il introduit les notions de responsabilité individuelle et d'exigences morales et

---

<sup>365</sup> Ernst CASSIRER, *Trois essais sur le symbolique*, *op. cit.*, p. 25-26, italiques dans l'original.

religieuses. En effet, si les religions plus « évoluées » n'arrivent pas à abolir complètement le système primitif de restrictions et d'interdits, le sens entièrement nouveau qu'elles donnent à l'idéal de pureté vient alléger la pression que ce système exerce sur le sujet, qui devient beaucoup moins passif devant les dangers des tabous, parce que la pureté et l'impureté se trouvent désormais moins dans une chose matérielle ou dans les actions humaines comme telles que dans la « pureté du cœur » ou de l'âme<sup>366</sup>. Il en résulte qu'un interdit ne peut plus être transgressé indépendamment de la volonté de l'individu, c'est-à-dire par accident ou par ignorance. En effet, les religions éthiques que Cassirer nomme « supérieures », soit le christianisme, le judaïsme et le zoroastrisme, établissent une distinction claire entre la violation involontaire et la violation consciente d'une règle ou d'une loi religieuse. De plus, les obligations et les devoirs qu'elles imposent n'ont plus seulement un caractère restrictif, parce que l'homme est désormais appelé à répondre activement à certaines exigences morales. En effet, les obligations sociales et morales prennent la forme d'un idéal positif avec la conscience monothéiste et prophétique : au sentiment de terreur devant une foule de forces hostiles et de dangers inconnus se substitue un « sentiment religieux actif », car les actions de l'homme s'orientent désormais vers un Dieu qu'il considère comme un allié. On a déjà vu le germe de cette mutation avec le passage des esprits de la nature aux dieux protecteurs, avec lesquels l'être humain accède à un stade supérieur de l'action, parce qu'il doit à présent s'attirer leurs faveurs par des sacrifices et des prières. Ainsi, la conscience religieuse instaure une nouvelle relation à l'image qui a été déterminante pour la constitution du sujet agissant, car celui-ci acquiert une responsabilité nouvelle et un pouvoir moral qu'il n'avait pas face au monde d'images du mythe – dans lequel la simple image possède une présence et une force objectives au même titre que n'importe quel objet physique (elle « présente » plus qu'elle ne représente).

---

<sup>366</sup> Ernst CASSIRER, *Essai sur l'homme*, *op. cit.*, p. 156.

En somme, les médiations symboliques les plus diverses ont été décisives pour l'émergence du sujet éthique, car l'animal humain a eu besoin des formes culturelles de la technique, de l'art et de la religion monothéiste pour se libérer de l'emprise du désir immédiat et parvenir à l'idée de la personne libre et autonome, et pour Cassirer, comme l'avance Angelika Schober, « la véritable liberté ne réside pas dans l'emprise technique que peut exercer l'homme sur la nature, mais dans la domination morale sur lui-même. »<sup>367</sup> Les formes symboliques et surtout le recul qu'elles engendrent devant le simple désir ont été indispensables à la découverte de l'individualité de l'être humain, car les frontières qui séparent le moi personnel des autres et des choses s'accroissent à mesure que l'homme invente des œuvres culturelles tels que les objets d'art, les outils et les figures divines, en tant qu'expressions de sa spontanéité d'esprit qui lui apparaissent en même temps comme un tiers autonome parfaitement objectif, dans lequel il doit se projeter pour se rapporter à lui-même et se constituer comme une personne humaine.

---

<sup>367</sup> Angelika SCHOBER, « L'opposition de Cassirer à la barbarie », *loc. cit.*, p. 181.

## CONCLUSION

Les objectifs principaux de ce mémoire ont d'abord été d'analyser les processus de formation du sujet qu'on trouve implicitement dans la philosophie de Cassirer, afin de montrer que le système des formes symboliques est une condition logique à la structuration de la subjectivité humaine. Avec le concept d'*animal symbolicum*, nous sommes partie du postulat selon lequel l'homme se comprend et se définit à la lumière des multiples produits de son activité formatrice qui le relie au monde de l'autre, tels que les mots du langage, les œuvres d'art, les rites religieux et les textes de loi. Nous avons montré qu'une création individuelle, quelle qu'elle soit, requiert la présence et la participation d'un toi, puisque l'expression symbolique (spécialement par le langage) trouve son plein accomplissement dans une production culturelle qui appelle par définition la compréhension d'autrui. Cette conception anthropologique de l'homme nous a permis d'identifier quelques éléments clés qui aident à mieux saisir le procès de constitution du sujet cassirérien, que nous avons interprétés et développés dans le cadre de notre travail. Nous avons entre autres constaté que l'aliénation est un moment constitutif de la formation culturelle de l'*animal symbolicum*, qui est un processus sans fin à proprement parler, puisqu'il ne peut pas vivre sa vie sans créer des œuvres expressives qui le rattachent au monde de la culture, pris comme un troisième monde qui s'interpose continuellement entre le moi et la réalité. C'est pourquoi le développement individuel et social du sujet, qui est avant tout un être de liens, exige la présence et la collaboration permanentes des autres – dès les premiers stades de la petite enfance, l'animal humain a besoin de percevoir l'image d'une autre personne pour acquérir le sentiment de l'unité

corporelle et du moi personnel (chapitre 1). En effet, nous croyons avoir réussi à montrer qu'à toutes les phases du développement ontogénétique et phylogénétique de l'être humain, celui-ci demeure dans un rapport d'interdépendance avec les autres et le monde de formes qu'ils transmettent collectivement, car les médiations symboliques et leurs lois structurelles de production sont les conditions de possibilité de la libre créativité du sujet individuel.

Bien que sa conception de la subjectivité ne fasse pas l'objet d'un exposé systématique de la part de Cassirer, plusieurs éléments de sa philosophie des formes symboliques, sur lesquels nous allons maintenant revenir, nous ont conduits à voir une préséance du monde de la culture sur le développement de la personne humaine. Au premier chapitre, nous avons d'abord montré que l'homme est par définition un être de médiations, dans la mesure où le système des formes symboliques détermine la totalité de l'expérience humaine. En effet, l'animal symbolique n'appréhende pas la réalité de façon immédiate, car la compréhension et la connaissance qu'il a des choses s'acquièrent par l'intermédiaire d'un système de formes et de ses significations déterminées. La comparaison entre le monde culturel et le monde animal nous a permis de montrer que la frontière qui les sépare repose essentiellement sur l'idée de *représentation*, qui pénètre l'expérience humaine tout entière, prise notamment dans sa dimension langagière. En effet, notre expérience du monde ne se borne jamais au simple vécu immédiat : on a vu que même l'expérience du temps et de l'espace relève du domaine de la représentation pour l'animal symbolique, car l'appréhension des relations spatiales et temporelles données ici et maintenant impliquent en même temps la projection mentale de l'ensemble des situations possibles. Le concept de prégnance symbolique nous a permis de montrer que même aux niveaux les plus bas de la perception sensible, l'homme n'appréhende pas le monde qui l'entoure dans sa pure immédiateté, car chaque contenu de l'expérience sensible renvoie spontanément à une totalité signifiante plus vaste, qui déborde

l'instant unique. L'étude des neuropathologies abordée au chapitre 2 mène à la même conclusion, car les cas d'aphasie et d'apraxie que nous avons examinés avec Cassirer, Gelb et Goldstein font ressortir le lien d'interdépendance entre la fonction représentative et l'attitude du sujet vis-à-vis du monde qui l'entoure – on s'aperçoit par exemple que la capacité de reconnaître un objet par la voie perceptive (en particulier la vue) se détériore chez les personnes atteintes d'un trouble qui affecte la fonction représentative. La phénoménologie de la perception de Cassirer, abordée dans notre premier chapitre, nous a également permis de montrer la préséance de l'expérience intersubjective par rapport à l'expérience purement subjective. Parmi les deux orientations primordiales de la perception, l'une vers l'expression humaine et l'autre vers les choses physiques, la première apparaît comme étant plus originaire comparée aux autres directions perceptives (vers le ça et le moi). En effet, avant de chercher à connaître les choses qui l'entourent et de les appréhender comme un ensemble d'objets distincts et doués de qualités spécifiques, l'intérêt du nourrisson se dirige d'abord vers l'expression faciale des parents, qu'il parvient à distinguer et à saisir assez tôt, dès les premiers mois de sa vie. Nous avons ensuite discuté de ce que cette thèse implique épistémologiquement, à savoir que le sujet rationnel n'est pas le point de départ logique de la connaissance, dans la mesure où il ne connaît jamais seul. Sa compréhension des choses, des autres et de lui-même résulte d'un rapport réciproque avec autrui et le monde de formes qui détermine et rend possible toute connaissance proprement dite. Nous avons appuyé cette idée dans notre deuxième chapitre, qui traite de la forme symbolique du langage, dans lequel nous montrons que les représentations de la langue, prise comme une œuvre *transmise* que le sujet acquiert des autres, sont constitutives du monde des objets et du monde du moi.

Dans le second chapitre de ce travail, nous avons mis en lumière le caractère langagier de l'expérience humaine du monde, en nous intéressant d'abord au rôle primordial que joue le langage, en tant qu'il participe à la mise en forme et à la

différenciation des sphères du réel, dans la construction du monde des objets et dans celle de l'univers subjectif du moi. Nous avons montré que les domaines objectifs et subjectifs ne préexistent pas à la formation des langues particulières, c'est-à-dire que celles-ci ne se contentent pas de produire une copie d'une réalité déjà constituée, puisque les formes langagières contribuent de façon essentielle à la constitution et à la différenciation de l'être objectif et de l'être subjectif, et en sont des médiateurs indispensables. En effet, en plus de participer à l'élaboration et à l'organisation progressives du monde des objets, auxquels elles procurent une signification stable et objective, les figures du langage sont des éléments médiateurs de première importance dans la formation du moi personnel, puisque l'animal symbolique est un être de parole et de récit qui raconte continuellement des histoires sur les autres et sur lui-même. C'est par le biais de cette mise en forme qu'il donne une signification aux choses et à sa propre vie, et qu'il sait quelque chose des autres et de lui-même. L'étude de Cassirer sur le langage nous a fait voir que les mutations qui marquent l'évolution des différentes langues, surtout l'avènement de phénomènes spécifiques tels que les pronoms possessifs et les pronoms personnels, ont fortement contribué au développement du sentiment primitif du moi propre, comme un être distinct du toi et de la communauté. En effet, l'acte par lequel l'homme projette et objective l'idée de la personne à l'extérieur de lui-même, en particulier dans les formes du langage, a été crucial pour l'émergence du sujet individuel. Nous avons dans l'ensemble montré que la langue est un élément structurant de la vie et du monde humains, ainsi qu'un médiateur déterminant pour la différenciation du moi et du toi, dans la mesure où cette division doit se matérialiser dans des représentations qui sont extérieures au sujet et douées d'une certaine objectivité avant de se transposer dans l'idée abstraite de la personne singulière et autonome. En insistant sur le fait que la totalité de l'expérience humaine du monde est langage et donc représentation, nous avons voulu montrer que le sujet est d'entrée de jeu engagé dans un rapport à autrui, parce que la langue en tant que marqueur identitaire est le lien symbolique le plus fort qui le rattache à sa société. En effet, si notre connaissance des choses et de nous-mêmes

n'advient que par le langage, la mise en récit n'est pas un acte purement individuel, mais appelle toujours une forme de réponse ou de compréhension et s'inscrit par sa valeur universelle dans un monde de formes, qu'elle constitue par le fait même. Nous avons aussi montré que l'expression langagière des émotions procure une certaine maîtrise sur celles-ci, et participe par là au procès de subjectivation de l'animal symbolique, dans la mesure où l'activité de la parole est l'une des premières voies par lesquelles il se détache du monde « naturel » des besoins immédiats et des affects, et s'élève au monde de la culture et du savoir.

Au troisième chapitre, on a commencé par présenter les deux forces fondamentales qui déterminent tous les secteurs du monde culturel, soit la tendance vers la conservation et celle vers la transformation. Celles-ci ont fait ressortir la double exigence qui s'impose à chaque domaine de la culture, soit : préserver le monde de formes déjà établi, pour rendre possible la création de nouvelles médiations, tout en restant ouvert à la transformation de l'héritage symbolique disponible, sans quoi la vie culturelle de l'homme ne pourrait pas progresser. Selon cette dialectique de l'ancien et du nouveau, les formes symboliques, en tant que vecteurs de mémoire et de tradition, orientent et rendent possible l'activité formatrice du sujet individuel. Celui-ci doit reconnaître les formes d'expression disponibles et leurs règles de production et s'y contraindre pour acquérir la liberté d'en créer des nouvelles et de transformer les œuvres existantes, de les dépasser. De plus, nous avons montré que la forme culturelle est le troisième terme qui médiatise la totalité des rapports intersubjectifs, en tant qu'elle est le fondement commun sur lequel s'édifie la reconnaissance mutuelle du moi et du toi. Par le simple fait de s'engager dans un rapport à autrui au moyen d'objets expressifs, et avant tout langagiers, les sujets se reconnaissent réciproquement en reconnaissant et en respectant la structure des formes culturelles et les lois qui les régissent, lesquelles permettent une compréhension et une entente mutuelles des choses. Dans la dernière section du

chapitre 3, nous avons une fois de plus mis en lumière le rapport spéculaire entre le moi et les formes symboliques, en montrant que la conception de l'homme comme une personne ne s'est développée que progressivement, de concert avec la différenciation de la culture en domaines de plus en plus distincts. Nous croyons avoir réussi, en prenant appui sur différents exemples tirés des études de Cassirer sur le langage, le mythe et la religion, à montrer que le sujet ne peut se reconnaître comme tel qu'en s'identifiant à la structure ternaire que forment le monde culturel et tous les objets langagiers, artistiques, mythiques et religieux qui le constituent.

Maintenant qu'on a fait un retour sur les principaux éléments exposés dans ce mémoire et les objectifs que nous nous étions fixés, il convient à présent de discuter des limites de notre travail et de proposer quelques voies de réflexion qui permettraient de l'approfondir. Il importe d'abord de rappeler que l'interprétation que nous avons ici proposée ne s'appuie que sur une certaine partie de la littérature cassirérienne disponible, que nous avons jugée opportune pour traiter du problème qui nous intéresse dans le cadre de ce mémoire. L'œuvre remarquablement vaste de Cassirer contient néanmoins une foule d'autres textes qui seraient pertinents à analyser pour enrichir le présent travail, et qui mèneraient sans aucun doute à d'autres découvertes intéressantes pour notre objet d'étude<sup>368</sup>. De plus, les questions que nous avons seulement esquissées mais qu'il conviendrait d'approfondir dans de futures recherches sont nombreuses. Par exemple, nous croyons qu'une étude comparative plus élaborée entre la philosophie hégélienne et la philosophie des formes symboliques permettrait d'éclairer certaines positions cassirériennes, notamment en ce qui concerne l'influence de l'hégélianisme sur la conceptualisation des étapes du développement de la conscience qu'on trouve chez Cassirer, mais aussi sur sa

---

<sup>368</sup> En particulier les quatre tomes de l'ouvrage *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes* (Ernst CASSIRER, *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*, Paris, Cerf, 2004, 2005, 1999, 1995). Ainsi que : Ernst CASSIRER, *La philosophie des Lumières*, Paris, Fayard, 1990 ; Ernst CASSIRER, *Individu et cosmos dans la philosophie de la Renaissance*, trad. P. Quillet, Paris, Éditions de Minuit, 1983.

phénoménologie de la connaissance et sur sa compréhension du rapport entre la « vie » et l' « esprit » – à ce propos, nous pouvons renvoyer aux travaux de Donald Phillip Verene<sup>369</sup>. Il serait tout aussi pertinent et complémentaire pour notre étude de mettre en relation la théorisation cassirérienne avec les théories sociologiques contemporaines, par exemple celle de Michel Freitag, et de réfléchir sur la manière dont le concept de forme symbolique se déploie dans les productions sociales et historiques. En effet, si nous avons montré avec Cassirer que la fonction symbolique s'incarne historiquement dans les formes mythiques (expression), langagières (représentation) et scientifiques (signification pure), il serait néanmoins intéressant de comparer l'architecture cassirérienne avec les trois modes de reproduction de la société identifiés par Freitag – culturel-symbolique, politico-institutionnel et opérationnel-décisionnel – et d'essayer de comprendre comment, d'un point de vue freitagien, les formes d'organisation de la société et leur mutation au fil de l'histoire, comme le mythe, le système d'interdits, la religion monothéiste, l'État et les lois, les nouvelles technologies, etc., en tant que produits de l'activité formatrice de l'*animal symbolicum*, transforment réciproquement les processus de subjectivation ou d'humanisation de l'homme, et d'effectuer un examen approfondi des différentes formes que peut prendre le sujet humain, selon la société qu'il a modelée et qui le modèle en retour. Car les médiations socio-symboliques transmises par l'histoire forment, comme on l'a vu dans le présent travail, le miroir à partir duquel le sujet se saisit lui-même et se constitue tout au long de son existence. Ce sont là des pistes à explorer (et sans doute pas les seules) afin de parvenir à assimiler l'apport de Cassirer à la compréhension du monde humain par les sciences de la culture, en particulier en sociologie, où il demeure un auteur encore largement méconnu.

---

<sup>369</sup> Donald P. VERENE, *The Origins of the Philosophy of Symbolic Forms: Kant, Hegel, and Cassirer*, Evanston, Northwestern University Press, 2011.

## BIBLIOGRAPHIE

AUGUSTIN, saint. *Les Confessions*, trad. E. Tréhorel et G. Bouissou, Paris, Bibliothèque augustinienne, t. 13 et 14, 1998.

BEN HASSINE, Khadija Ksouri. *Question de l'homme et théorie de la culture chez Ernst Cassirer*, Paris, L'Harmattan, 2007.

CAPEILLÈRES, Fabien. *Cassirer, du transcendantal au sémiotique*, Paris, Vrin, 2016.

CAPEILLÈRES, Fabien. « Sciences de la nature et sciences de l'esprit dans l'architectonique de la *Philosophie des formes symboliques* », *Revue germanique internationale*, Paris, CNRS Éditions, 2007.

CASSIRER, Ernst. *Écrits sur l'art*, trad. C. Berner, F. Capeillères, J. Carro et J. Gaubert, Paris, Cerf, 1995.

CASSIRER, Ernst. *Essai sur l'homme*, trad. N. Massa, Paris, Éditions de Minuit, 1975 (1944).

CASSIRER, Ernst. *Individu et cosmos dans la philosophie de la Renaissance*, trad. P. Quillet, Paris, Éditions de Minuit, 1983 (1927).

CASSIRER, Ernst. *The Warburg Years (1919-1933): Essays on Language, Art, Myth, and Technology*, trad. S. G. Lofts, A. Calcagno, New Haven and London, Yale University Press, 2013.

CASSIRER, Ernst. « Le langage et la construction du monde des objets », *Essais sur le langage*, J.-C. Pariente (dir.), Paris, Les Éditions de Minuit, 1969, pp. 39-68.

CASSIRER, Ernst. *Langage et mythe : à propos des noms de dieux*, trad. O. Hansen-Love, Paris, Éditions de Minuit, 1973 (1925).

CASSIRER, Ernst. *Liberté et forme : l'idée de la culture allemande*, trad. J. Carro, M. Willmann-Carro et J. Gaubert, Paris, Cerf, 2001 (1916).

CASSIRER, Ernst. *Logique des sciences de la culture*, trad. J. Carro, Paris, Cerf, 1991 (1942).

CASSIRER, Ernst. *Le Mythe de l'État*, trad. B. Vergely, Paris, Gallimard, 1993 (1946).

CASSIRER, Ernst. *La philosophie des formes symboliques, tome 1 : Le langage*, trad. O. Hansen-Love, J. Lacoste, Paris, Éditions de Minuit, 1972 (1923).

CASSIRER, Ernst. *La philosophie des formes symboliques, tome 2 : La pensée mythique*, trad. J. Lacoste, Paris, Éditions de Minuit, 1972 (1925).

CASSIRER, Ernst. *La philosophie des formes symboliques, tome 3 : La phénoménologie de la connaissance*, trad. O. Hansen-Love, J. Lacoste, Paris, Éditions de Minuit, 1972 (1929).

CASSIRER, Ernst. *The Philosophy of Symbolic Forms, vol. 4: The Metaphysics of Symbolic Forms*, trad. J. M. Krois, New Haven and London, Yale University Press, 1998.

CASSIRER, Ernst. « "Spirit" and "Life" in Contemporary Philosophy », *The Philosophy of Ernst Cassirer*, Paul Arthur Schlipp (dir.), LaSalle, Open Court Publishing Company, 1973, pp. 855-880.

CASSIRER, Ernst. *Substance et fonction : éléments pour une théorie du concept*, trad. P. Caussat. Paris, Éditions de Minuit, 1977 (1910).

CASSIRER, Ernst. *La théorie de la relativité d'Einstein. Éléments pour une théorie de la connaissance*, trad. J. Seidengart, Paris, Cerf, 2000 (1921).

CASSIRER, Ernst. *Trois essais sur le symbolique*, trad. J. Carro, Paris, Cerf, 1997.

CLAIN, Olivier. « Hegel et le schéma L de la dialectique intersubjective », *Société*, no.17, 1997, p.1-24.

GADAMER, Hans-Georg. *L'herméneutique en rétrospective*, trad. J. Grondin, Paris, Vrin, 2005.

GADAMER, Hans-Georg. *La philosophie herméneutique*, trad. J. Grondin, Paris, Presses Universitaires de France, 1996.

GADAMER, Hans-Georg. *Vérité et méthode*, trad. E. Sacre, Paris, Seuil, 1996 (1960).

GAUBERT, Joël. Dans ERNST Cassirer, *Logique des sciences de la culture*, trad. J. Carro, Paris, Cerf, 1991.

GRONDIN, Jean. « La fusion des horizons. La version gadamérienne de l'adæquatio rei et intellectus? », *Archives de Philosophie*, vol. 68, no. 3, 2005, pp. 401-418.

GRONDIN, Jean. *L'herméneutique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2006.

GRONDIN, Jean. *Introduction à Hans-Georg Gadamer*, Paris, Cerf, 1999.

HEGEL, G.W.F. *Phénoménologie de l'esprit*, trad. de J.-P. Lefebvre, Paris, Garnier Flammarion, 2012 (1807).

HEGEL, G.W.F. *Principes de la philosophie du droit*, trad. J.-F. Kervégan, Paris, Presses Universitaires de France, 1998 (1821).

JANZ, Nathalie. *Globus symbolicus. Ernst Cassirer : un épistémologue de la troisième voie ?* Paris, Kimé, 2001.

KANTOROWSKI, Frédéric. « La philosophie de la culture de Ernst Cassirer : le système téléologique des formes symboliques », Mémoire de maîtrise, Montréal, Université du Québec à Montréal, 1997.

KOFFKA, Kurt. *Die Grundlagen der psychischen Entwicklung*, Osterwieck am Harz, 1921.

KREIS, Guido. « Le problème de l'historicité dans une philosophie des formes symboliques », trad. C. Maigné, *Revue germanique internationale*, Paris, CNRS Éditions, 2012.

KROIS, John Michael. « Symbolisme et phénomènes de base (*Basisphänomene*) », *Revue germanique internationale*, Paris, CNRS Éditions, 2012.

LACAN, Jacques. *Écrits I*, Paris, Éditions du Seuil, 1999 (1966).

LACAN, Jacques. *Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, Livre II, Le séminaire, Paris, Éditions du Seuil, 1978 (1954-1955).

LOFTS, Steve G. « The Subject of Culture », *Symbolic Forms and Cultural Studies. Ernst Cassirer's Theory of Culture*, C. Hamlin et J.M. Krois (dir.), New Haven and London, Yale University Press, 2004, pp. 61-77.

LOFTS, Steve G. « Une nouvelle approche de la philosophie d'Ernst Cassirer », *Revue Philosophique de Louvain*, Louvain, Quatrième série, tome 90, no. 88, 1992, pp. 523-538.

NATORP, Paul. *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, Tübingen, 1912.

PHILONENKO, Alexis. *L'École de Marbourg : Cohen, Natorp, Cassirer*, Paris, Vrin, 1989.

PUGLIESE, Maude. « La philosophie des formes symboliques dans le champ des sciences de la culture : principes de conceptualisation et d'interprétation chez Ernst Cassirer », Mémoire de maîtrise, Montréal, Université du Québec à Montréal, 2010.

SEIDENGART, Jean. « Configuration symbolique et réalité physique : objectivité ou objectivation de l'esprit chez Cassirer ? », *Sciences et philosophie de la culture chez Ernst Cassirer*, Paris, L'Art du comprendre (SÉRAPHIS), 2013, pp. 93-111.

SCHÖBER, Angelika. « L'opposition de Cassirer à la barbarie », *Sciences et philosophie de la culture chez Ernst Cassirer*, Paris, L'Art du comprendre (SÉRAPHIS), 2013, pp. 179-190.

THOUARD, Denis. « Objectivation ou aliénation. Retour sur Cassirer, Simmel et la "tragédie de la culture" » *Revue germanique internationale*, Paris, CNRS Éditions, 2012.

VAN VLIET, Muriel. *La Forme selon Ernst Cassirer : de la morphologie au structuralisme*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2013.

VAN VLIET, Muriel. « Ernst Cassirer », *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, vol. 40, no. 2, Paris, L'Harmattan, 2014, pp. 285-312.

VERENE, Donald Phillip. « Kant, Hegel, and Cassirer: The Origins of the Philosophy of Symbolic Forms », *Journal of the History of Ideas*, vol. 30, no. 1, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 1969, pp. 33-46.

VERENE, Donald Phillip. *The Origins of the Philosophy of Symbolic Forms: Kant, Hegel, and Cassirer*, Evanston, Northwestern University Press, 2011.

WESTRA, Adam. « L'être humain comme l'"animal symbolique" chez Ernst Cassirer », *De La Nature humaine / On Human Nature*, Actes du colloque de l'Association des étudiant(e)s en philosophie de l'Université de Montréal (ADÉPUM), *Ithaque*, Université de Montréal, 2011.

WOLFGANG ORTH, Ernst. « La subjectivité comme personne. Cassirer sur les traces de Cohen », *Revue germanique internationale*, Paris, CNRS Éditions, 2007, pp. 207-215.