

“Cassirer, Langage, formes et activités symboliques”

Académie de Versailles, 8 février 2012, par Jean Lassègue

Introduction

Pourquoi parler de Cassirer aujourd’hui pour introduire à des réflexions sur la nature du langage ? Essentiellement parce que Cassirer est sans doute l’un des premiers à avoir intégré à une réflexion au départ strictement épistémologique une réflexion sur le langage qui a profondément transformé en retour cette réflexion épistémologique elle-même. D’autres se sont penchés sur la nature du langage et son rôle dans la construction des concepts au cours de la même période, en particulier dans la philosophie de langue allemande (Carnap, Wittgenstein, Husserl, Heidegger) mais sans toujours chercher, comme Cassirer, à maintenir ensemble la réflexion épistémologique sur les transformations les plus récentes des sciences exactes et la réflexion sémiotique sur le mode d’être des objets. Il y a là une attitude tout à fait originale qui tente de se situer au-delà du grand divorce entre les sciences exactes et les sciences humaines et de restaurer l’idée d’une unité du savoir à travers sa diversification toujours plus grande. Pour ce faire, Cassirer a dû développer une notion qui parvienne à conjuguer variation et invariant ou plutôt qui parvienne à concevoir l’invariant à partir de la variation : cette notion, c’est celle de « forme symbolique » qu’il va falloir progressivement définir puisque Cassirer n’en a jamais donné une définition stricte.

Dans son itinéraire personnel, on assiste donc à un élargissement progressif de sa perspective épistémologique : parti d’une épistémologie purement conceptuelle (essentiellement tournée vers les mathématiques et la physique de l’époque moderne et contemporaine), Cassirer a progressivement ouvert son champ d’analyse à l’épistémologie des sciences humaines, sans jamais renoncer à l’épistémologie des sciences exactes. D’un point de vue objectif, cet élargissement se traduit par l’idée qu’il y a au fondement de toute épistémologie, qu’elle soit liée aux sciences exactes ou aux sciences humaines, une réflexion préalable à avoir sur les différentes modalités de manifestation des objets et que le langage est primordial dans cette réflexion parce que c’est à partir de lui que divergent deux grandes tendances propres à cette manifestation : la *constitution* des objets dans le cas des sciences exactes et leur *institution* dans le cas des sciences humaines.

Je vais donc commencer par situer l’épistémologie de Cassirer pour essayer de montrer pourquoi elle débouche sur cet élargissement et en quoi la notion de « forme symbolique » permet d’en préciser la nature. J’en viendrai ensuite à préciser la conception que Cassirer se fait du rôle du langage dans cet édifice. S’il me reste un peu de temps,

j'essaierai de montrer quelles résonances philosophiques et épistémologiques peut susciter aujourd'hui le rôle donné au langage par Cassirer.

1. Epistémologie

11. La formation épistémologique de Cassirer

Cassirer a fait ses études supérieures (philosophie mais aussi droit et littérature allemande) à Berlin et à Marbourg où il soutint en 1899 sa thèse de doctorat sur la théorie cartésienne des mathématiques et des sciences de la nature, sous la direction de Paul Natorp. Le choix de l'université de Marbourg (région de Hesse) convenait à celui qui voulait se lancer dans des recherches épistémologiques puisque s'y était constitué, autour de deux professeurs, Hermann Cohen (1842-1918) et Paul Natorp (1854-1924), un courant de pensée qu'il est convenu d'appeler depuis « l'école de Marbourg » : celle-ci voulait en particulier renouer avec les aspects épistémologiques du kantisme, par-delà les grandes systèmes de l'idéalisme allemand – en particulier celui de Hegel – en prenant toute la mesure des bouleversements scientifiques qui s'étaient produits durant le 19^{ème} siècle dans les mathématiques et les sciences de la nature.

C'est dans cette tradition que s'inscrit, au départ, le travail épistémologique de Cassirer : en partant de ce que ses maîtres de Marbourg appelaient le « fait de la science » – fait universel et nécessaire –, il s'agissait de comprendre la nature néanmoins *historique* de ce fait, non seulement dans les contenus objectifs peu à peu accumulés par les sciences mais aussi dans *les catégories même de la pensée, elles aussi sujettes à des modifications au cours de l'histoire*. De ce point de vue, Cassirer se veut être l'héritier et le continuateur de l'école de Marbourg tout en reconnaissant sa dette à l'idéalisme allemand et à sa réflexion sur l'histoire, en particulier chez Hegel. Le problème philosophique consistait alors à se préserver du relativisme – qui aurait tendance à interpréter la possibilité d'une évolution historique des catégories comme la négation de l'idée même de science – tout en faisant droit à la possibilité d'une histoire de la science. D'un point de vue philosophique, on comprend que ce ne soit pas seulement le renouvellement des contenus scientifiques qui puisse faire problème mais bien plutôt *la transformation des catégories* même de la pensée dans la mesure où c'est à ce niveau que se pose directement la question du rapport entre le caractère atemporel de la connaissance scientifique et sa temporalisation historique.

C'est dans ce cadre problématique qu'il s'agissait pour Cassirer de tenter de renouveler le kantisme en acceptant d'entrée de jeu de ne pas remettre à plus tard un examen approfondi de « l'histoire de la raison pure », que Kant avait esquissé à la fin de la *Critique de la raison pure* mais avait cru pouvoir traiter comme une tâche subsidiaire encore à venir qui

ne remettrait pas fondamentalement en question les acquis de sa philosophie. Pour Cassirer, il s'agissait donc de partir du fait scientifique, dans la transformation historique des catégories que ce fait impliquait, pour renouveler ce qu'il fallait précisément entendre par fait scientifique et préserver, ce faisant, les acquis kantien concernant le caractère central, pour la rationalité moderne, d'une théorie mathématique de la nature. Il fallait donc commencer par reconnaître où la perspective ouverte par Kant apparaissait comme dépassée, philosophiquement et épistémologiquement, les deux points étant évidemment liés.

Philosophiquement, c'est dès le premier tome de son ouvrage d'épistémologie historique sur la science moderne (*Le problème de la connaissance*, p. 26), en 1906, que Cassirer pose le diagnostic en déclarant que c'est le caractère rigide du système kantien des catégories qui pose problème à toute prise en compte actuelle du « fait de la science » :

« Le « fait » de la science est et demeure en effet, par sa nature bien sûr, un fait qui se développe historiquement. Kant ne sait pas encore le reconnaître sans ambiguïté : pour ce qui est de leur nombre et de leur contenu, les catégories semblent être encore, chez lui, des « concepts fondamentaux de l'entendement » qui seraient tout faits d'avance. Mais, sur ce point, le perfectionnement moderne de la logique critique et idéaliste a apporté toute la clarté : les *formes de jugement* ne signifient plus que des *thèmes* unificateurs et vivants de la pensée, qui dépassent la diversité de ses configurations particulières et qui se manifestent par la création et la formulation de catégories toujours nouvelles. Plus ces variations sont riches et souples, plus elles témoignent du caractère distinctif et originaire de la fonction logique dont elles procèdent. »

Epistémologiquement, le diagnostic de Cassirer se fait en deux temps. Tout d'abord, en découvrant, dès ses années d'étudiant, la révolution mathématique opérée par Felix Klein qui prend acte de la pluralité des géométries et se donne les moyens mathématiques de les classer au moyen de la théorie des groupes, Cassirer prend toute la mesure des changements qui doivent affecter désormais le dispositif kantien de l'« intuition pure », lui-même situé au cœur même de la possibilité d'une science mathématique *a priori*. Ensuite, en découvrant, entre 1910 et 1920, combien ce nouveau cadre géométrique a une profonde incidence sur le destin même de la physique puisqu'il rend possible la relativité einsteinienne, Cassirer mesure à quel point le changement philosophique déclenché par la science de son temps ne se situe pas seulement dans l'usage mathématique des catégories mais tout autant dans leur usage physique. Ainsi est-ce l'évolution interne à la démarche axiomatique en géométrie et ses conséquences jusque dans la physique relativiste qui a complètement modifié le rapport que les catégories théoriques de la philosophie entretenaient avec les sciences de la nature.

12. La controverse sur le statut de la géométrie après Kant et la problématique de l'élaboration du sens

Je vais donc commencer par tenter de répondre à la question suivante : pourquoi et comment Ernst Cassirer, au départ épistémologue des sciences exactes, fut-il conduit à élargir le champ de ses investigations à la problématique plus générale de l'élaboration du sens, sans se limiter à sa construction proprement scientifique ? La réponse à la question me semble être la suivante : l'ouverture à la problématique générale du sens est une *conséquence de l'évolution interne à la géométrie et à ses conséquences en physique*. C'est ce que je vais essayer de justifier maintenant.

La géométrie avait radicalement changé au cours du 19^{ème} siècle du fait de l'apparition de la géométrie projective d'une part et des géométries non euclidiennes d'autre part. La nécessité de classer les géométries avait progressivement conduit les mathématiciens à voir dans la notion d'invariant par groupe de transformation le concept permettant de réaliser ce classement. C'est à partir de cette question que la théorie des groupes commença à jouer un rôle éminent en géométrie, quand la notion de transformation y fut identifiée à celle de groupe. Mise en chantier à partir de 1830, la théorie des groupes visait à l'origine l'étude des permutations d'un nombre fini d'objets mais son domaine de pertinence se révéla beaucoup plus vaste. C'est Felix Klein qui, à partir de 1872, opéra le rapprochement entre géométrie et théorie des groupes, dans un article majeur appelé, dans la tradition mathématique, « programme d'Erlangen ». Il y établit dans toute sa généralité la nature de la géométrie en renversant l'ordre des priorités entre géométrie et groupe de transformation, qui devenait l'objet primordial d'étude.

121. Cassirer et le « programme d'Erlangen » de Felix Klein

Du point de vue épistémologique, il s'agissait donc d'une véritable révolution ; mais comment l'assimiler alors que le cadre épistémologique de référence était encore celui de la *Critique de la raison pure* qui était fondé sur le caractère euclidien de la géométrie ? C'est ce problème philosophique auquel Cassirer se trouva confronté. Commençons donc tout d'abord par citer la façon dont le problème des géométries non euclidiennes se présentait à Cassirer dans l'une des rares occasions où il revient sur les problèmes philosophiques auxquels il se trouva confronté pendant ses années d'études (Verene 1979 : 278-279) :

« Je commencerai par un souvenir personnel. Je me rappelle très bien les grandes difficultés qui furent les miennes quand je commençai à étudier les différents systèmes de

géométrie non euclidienne. J'étudiais, à l'époque, la philosophie de Kant. J'avais lu la *Critique de la raison pure* avec le plus grand intérêt et un réel enthousiasme. Je n'avais aucun doute quant au fait que la thèse kantienne – l'espace comme réalité empirique et comme idéalité transcendantale – devait contenir la solution à ce problème. Mais comment cette thèse pouvait-elle aller de pair avec les progrès de la pensée géométrique réalisés au cours du 19^{ème} siècle ? En ce qui me concernait, j'étais tout à fait incapable de trouver le moindre défaut, la moindre faille aux nouveaux systèmes géométriques. Même d'un point de vue philosophique et épistémologique, ils ouvraient une perspective bien plus large ; ils étaient riches de nouveaux problèmes et de nouvelles promesses. [...]. Je trouvai une solution au dilemme quand je tombai sur un article de Felix Klein intitulé "Vergleichende Betrachtungen über neuere geometrische Forschungen" (Etudes comparatives sur les différentes recherches géométriques) – article qui, plus tard, fut appelé « Programme d'Erlangen », parce qu'il s'agissait du cours inaugural de Klein lorsqu'il occupa la chaire de professeur de mathématiques à Erlangen. [...]. Après avoir lu le *Programme d'Erlangen* de Klein, le problème se présenta à moi sous un jour entièrement nouveau. Ce que nous ont appris les géométries non euclidiennes, disait Klein, c'est que la géométrie n'a pas la simplicité qu'on lui prêtait autrefois. Nous devons renoncer à notre point de vue traditionnel sur la géométrie ; nous devons rechercher une clarification nouvelle et plus profonde de la méthode et du caractère propre à la pensée géométrique. Cette clarification nouvelle fut rendue possible, dans l'article de Klein, par l'introduction d'un nouveau concept : le concept de groupe. La généralisation de la géométrie, disait-il, conduit au problème suivant : « Etant donnés une variété (*Mannigfaltigkeit*) et un groupe de transformation qui lui est rapportée, le problème consiste à étudier les éléments de cette multiplicité du point de vue des propriétés qui ne sont pas affectées par les transformations opérées par le groupe. » »

La solution proposée par Klein permettait d'éviter le relativisme : une géométrie était aussi vraie qu'une autre, *une fois pris en compte* le système de référence dans lequel étaient définis ses invariants. En évitant le relativisme, la théorie de Klein fondait du même coup, pour Cassirer, une théorie de la *relativité* des invariants, selon le système de référence dans lequel ils s'inscrivaient. De ce point de vue, aucune géométrie n'est plus vraie qu'une autre et seul le système de la géométrie dans sa globalité doit être conçu comme ultimement vrai, même s'il est toujours à venir. Il y avait donc là en germe une nouvelle conception de *l'a priori* où la relativité des systèmes de référence rendait possible la recherche d'invariants toujours plus fondamentaux.

La notion de vérité apparaît alors comme conçue selon deux traits : d'une part, le sens n'est plus interprété comme une acquisition définitive mais comme un *processus sans fin*, à la

manière dont les recherches géométriques de Klein ont progressivement mises au jour des invariants géométriques de plus en plus profonds ; d'autre part, la vérité se manifeste sous la forme de *configurations*, indépendantes les unes des autres mais qui peuvent cependant communiquer quand le moyen conceptuel de ce rapprochement devient possible, là encore comme Klein l'a montré en géométrie.

Cassirer saurait s'en rappeler au moment de définir la notion de « forme symbolique », conçue comme système culturel global se diversifiant en invariants spécifiques telles que le langage, le mythe ou la science.

122. Cassirer et les *Fondements de la géométrie de Hilbert*

C'est précisément cette recherche d'invariant fondamentaux proprement géométriques qui fait l'objet de l'enquête de Hilbert dans son livre sur les *Fondements de la géométrie* de 1899.

Pour Hilbert, ce n'est pas l'axiome isolé et intuitivement conçu mais ce sont les groupes d'axiomes qui déterminent, par les rapports réciproques qu'ils induisent, le sens des concepts qui est contenu en eux. Ainsi est-ce seulement à partir de trois notions primitives non définies (le point, la droite et le plan) que cinq groupes d'axiomes permettent de construire de nouveaux objets et leurs relations réciproques. Dans cette mesure, les axiomes sont en fait des définitions « implicites », au sens où ils indiquent seulement comment concevoir les relations entre objets, c'est-à-dire comment leur attribuer un contenu de sens. La question qu'il faut alors résoudre est celle de savoir si les axiomes peuvent opérer cette détermination du contenu sans ambiguïté. Hilbert admet et même défend le caractère ambigu des axiomes, mais il y voit une qualité et non un défaut dès lors que cette ambiguïté permet de *s'en tenir aux signes et à eux seulement*, sans s'en remettre à l'intuition. Aussi le problème philosophique posé par la géométrie non euclidienne précipite-t-il, au niveau même des axiomes de la géométrie, la fin d'une théorie de la *ressemblance* entre le signe et l'objet qu'il désigne et annonce le début d'une théorie du *sens*. C'est l'*usage* préalable à toute intuition d'axiomes qui recèle la possibilité de l'élaboration d'un *sens* et qui, dans le cas axiomatique, devient pleinement univoque. De ce point de vue, l'approche hilbertienne de l'axiomatique réhabilite ce qui fait le fond même de la *construction linguistique du sens* dans la mesure où c'est par recoupement mutuel que le sens des mots s'établit, sans que jamais un sens ne soit défini par une intuition externe à la langue. Cela a deux conséquences.

Premièrement, c'est sans doute avec la notion hilbertienne de « définition implicite » en axiomatique que le *thème du sens et du langage* fait son apparition dans les recherches philosophiques de Cassirer, comme une modification interne à apporter à la notion de vérité et

d'intuition. C'est donc bien pour des raisons qui tiennent aux *transformations internes de la géométrie* et de son axiomatique que Cassirer en vient à renoncer à la conception intuitive de la vérité et qu'il rencontre le thème du *sens*.

Deuxièmement, on comprend également comment ce point de vue, encore embryonnaire, déborde cependant le point de vue épistémologique *stricto sensu* : la rationalité n'est plus définie seulement par référence à une science mathématico-physique conçue comme le paradigme de toute science mais elle fait intervenir des traits typiquement *sémiotiques* qui relèvent d'une tout autre forme de rationalité et qui n'a pas l'intuition d'axiomes pour principe. Ces thèmes seront à la base du projet défendu par Cassirer dans *La philosophie des formes symboliques* à partir de 1923, projet qui doit être interprété à partir de ce cadre épistémologique propre à l'évolution de la géométrie entre 1872 – date du programme d'Erlangen de Klein – et 1899 – date des *Fondements de la géométrie* de Hilbert –.

12. La physique relativiste et les prodromes de la notion de « forme symbolique »

Cassirer dans son ouvrage sur Einstein (1921) et dont Einstein lui-même avait reconnu la valeur, montre que la philosophie critique kantienne reste un cadre valable pour penser la théorie de la relativité, moyennant un aménagement mathématique capital, la nécessité d'en passer par les géométries non-euclidiennes pour établir la pleine cohérence de la notion de relativité des systèmes de référence. Ce point constitue bien une révolution *philosophique* que Cassirer a sans doute été l'un des premiers à apercevoir et ce, dès 1910, dans son ouvrage *Substance et fonction*. La théorie de la relativité générale qui fait directement appel à la notion de géométrie non-euclidienne a été élaborée par Einstein entre 1905 et 1915 et Cassirer ne l'a sans doute pas encore complètement assimilée en 1910 mais il est cependant capable de *concevoir philosophiquement* l'adoption d'un point de vue non-euclidien même s'il n'a pas encore pleinement sa pertinence en physique. Il fait en effet remarquer dans *Substance et fonction* p. 134-135 :

« Que l'expérience, telle qu'elle s'offre à nous dans la science contemporaine, ne nous permette nulle part de sortir du cadre euclidien, c'est ce qui a d'ailleurs été expressément reconnu par les empiristes les plus extrêmes. Du point de vue de nos connaissances actuelles, soulignent-ils à leur tour, nous sommes fondés à juger que l'espace physique « relève, de par sa positivité même, du modèle euclidien ». Simplement, nous ne devons pas nous interdire la possibilité d'admettre, dans un avenir éloigné, l'éventualité d'un changement de perspective. Si, au terme d'une série d'opérations bien conduites, nous aboutissons à des opérations qui ne s'accordent pas avec le système de la nature en vigueur

jusque-là, et qu'aucun changement, si accentué soit-il, touchant aux fondements théoriques de ce système, ne saurait prendre en charge, si, par conséquent, toutes les effectuations, concept après concept, dans un secteur limité, se sont déjà révélées vaines, il ne nous reste plus qu'à nous demander si l'unité perdue ne pourrait pas être restaurée en changeant radicalement d'« espace ». ».

La perspective adoptée par Cassirer rompt d'une part avec la théorie kantienne de l'intuition de l'espace et du temps fondée sur la géométrie euclidienne et censée, jusqu'à cette date pour Cassirer, établir le cadre épistémologique de ce qui rend possible une mesure en physique et corrobore d'autre part la relativité de la connaissance en général, c'est-à-dire la découverte du fait que l'acte de connaissance possède lui-même ses conditions *particulières* de validité. La difficulté philosophique reste alors de déterminer *par rapport à quel invariant* ces conditions particulières propres à l'acte de connaissance peuvent être interprétées comme *variables*. Pour Cassirer, la réponse à cette question consiste à remarquer que *seule la dimension symbolique* telle qu'elle se manifeste au premier chef dans le langage donne une idée de l'articulation entre invariant et variation : la possibilité d'une spécialisation du langage par rapport aux buts que s'assigne une activité particulière – par exemple l'activité scientifique –, donne une idée de l'unité différenciée du langage et de son mode d'être fondamental consistant à réarticuler en permanence des formes expressives diversifiées. C'est la raison pour laquelle il énonce dans son livre sur la théorie de la relativité (*La théorie de la relativité d'Einstein*, Cerf, Paris, 2000 : 128-129) ce que serait le projet d'une philosophie des formes symboliques comme *système des donations de sens* :

« Chaque direction originelle qu'adopte la connaissance, chaque interprétation à laquelle elle soumet les phénomènes afin de les rassembler sous l'unité théorique ou sous celle d'un sens déterminé, renferme en elle une façon particulière d'appréhender et de former le concept de réalité effective. Il en résulte ici non seulement des différences de signification caractéristiques entre les objets scientifiques eux-mêmes – la séparation entre l'objet "mathématique" et l'objet "physique", entre l'objet "physique" et l'objet "chimique", entre l'objet "chimique" et l'objet "biologique" – mais ici encore viennent s'opposer à la totalité de la connaissance théorético-scientifique d'autres donations de sens et de forme qui possèdent un type indépendant et une légalité indépendante – comme c'est le cas de la "forme" éthique et de la "forme" esthétique. Il semble que la tâche d'une véritable critique *générale* de la connaissance soit de ne pas niveler cette multiplicité, cette richesse et cette variété de formes dans la connaissance et la compréhension du monde et de ne pas les forcer à entrer sous une unité purement abstraite mais au contraire *de les laisser se maintenir en tant que telles*. Quant à la totalité des formes qui se

présentent à nous ici, c'est seulement si nous résistons à la tentation de les comprimer sous une unité *métaphysique* ultime, sous l'unité et la simplicité d'un "fondement du monde" absolu et de vouloir les déduire à partir de ce dernier, que leur véritable teneur et leur plénitude concrète s'ouvrent à nous. [...] C'est la tâche d'une philosophie systématique – qui dépasse de loin celle de la théorie de la connaissance – d'affranchir l'image du monde de cette unilatéralité exclusive. »

Un changement capital s'amorce avec ce texte. Il faut désormais se garder de penser le rapport à l'objet en général sur le mode exclusif de *l'adéquation* d'une intuition à un objet. La problématique de l'adéquation à l'objet conduit à la recherche d'une *constitution* univoque de l'objet. Cette fascination "logiciste" pour l'objet pensé comme *pleinement déterminé avant* toute construction de son sens est en fait rendue possible par un complet retournement des *conditions d'accès* au sens : ce qui est *terminal* (l'objectivité construite) est interprété comme *déjà là*, mais sur le mode de l'essence encore abstraite à dévoiler. C'est ce point de vue que Cassirer en vient à critiquer et qu'il ne quittera plus, comme en témoigne ce texte de 1942, écrit vingt ans après le *Einstein* ("L'objet de la science de la culture" dans *Logique des sciences de la culture*, Cerf, Paris, 1991 : 108) :

« Car si l'on est persuadé que le concept logique est la condition nécessaire et suffisante de la connaissance de l'essence des choses, tout ce qui se distingue spécifiquement de lui, sans atteindre à sa clarté ou à sa précision, n'est en fin de compte qu'un simulacre privé d'essence. Dans ce cas, le caractère illusoire des formes spirituelles qui restent en dehors de la sphère purement logique est incontestable ; on ne peut le montrer en tant que tel, l'expliquer et le justifier en s'attachant à la genèse psychologique de l'illusion et en s'efforçant de mettre en évidence ses conditions empiriques, liées à la structure de la représentation et de l'imagination humaines. Le problème prend cependant une tout autre tournure si, au lieu de considérer l'essence des choses comme établie depuis le début, on voit en elle en quelque sorte le point de mire infiniment éloigné auquel tendent l'entendement et tout l'effort de recherche. Le « donné » de l'objet se transforme alors en « tâche » de l'objectivité. Tâche à laquelle, comme on peut le montrer, la connaissance théorique n'est pas seule à participer, car toute l'énergie de l'esprit y prend part à sa manière. Désormais, le langage et l'art, eux aussi, se voient assigner leur signification « objective » originale, non pas parce qu'ils reproduisent une réalité existant en soi, mais parce qu'ils la préfigurent et sont des modes et des directions de l'objectivation.»

Je vais prendre un exemple de la façon dont l'art et le langage prennent part à leur manière à ces grandes directions de l'objectivation que Cassirer appelle aussi « formes symboliques ». Dans son ouvrage sur l'apparition de la science moderne en quatre tomes, *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*, Cassirer fait remarquer que se met en place à la Renaissance une nouvelle direction de l'objectivation qui va donner naissance à la science moderne et en particulier à la physique. Mais cette nouvelle direction a ceci de particulier qu'elle a bien été précédée par une révolution philologique ayant pour objet la critique de la conception aristotélicienne du rôle du langage dans les sciences. Cassirer remarque, avant Benvéniste qui le suivra sur ce point, qu'Aristote avait constitué ses catégories ontologiques par référence implicite à la langue grecque : la catégorie ontologique de substance dérivait de la catégorie linguistique de substantif, celles de quantité et de quantité de l'adjectif, celles de temps et de lieu de l'adverbe. La scolastique médiévale avait, de ce point de vue, globalement reconduit la ligne de pensée d'Aristote et avait poursuivi des recherches sur la liste des catégories en empruntant à la grammaire latine son cadre général de pensée.

Selon Cassirer, le déplacement de perspective propre à l'époque moderne a été rendu possible par un déplacement de l'attention allant des catégories grammaticales à la notion de *style*, c'est-à-dire d'une logique fondée sur une ontologie à une réflexion proprement esthétique, comme en témoigne l'extraordinaire bouleversement des formes artistiques à la Renaissance. Ce bouleversement des styles a été rendu possible par un opérateur sémiotique particulier, l'*humour*, dont le rôle doit être compris par opposition au *sérieux* scolastique (voir par exemple dans le dernier chapitre de Cassirer *Die platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge*, 1932). L'humour a en effet ceci de particulier d'opérer une mise à distance à l'égard de ce qui apparaît comme une réalité immuable en faisant resurgir ce qui semblait effacé, à savoir la part active du sujet dans l'élaboration du rapport à la réalité, sous la forme de styles nouveaux : l'humour a donc une portée directement esthétique. Aussi inattendu que cela puisse paraître au premier abord, l'humour a ainsi rendu possible une désaffection à l'égard d'une appréhension implicitement ontologique et grammaticale de la réalité. Mais ce rôle de l'humour dans l'élaboration esthétique de styles nouveaux a eu un effet qui peut sembler encore plus paradoxal : il a ouvert la voie à une théorisation *mathématique de la nature* par le biais d'un regain d'intérêt pour le concept d'idée au sens platonicien. Le concept platonicien d'idée a en effet deux aspects : le premier, bien connu, s'inscrit directement dans la perspective de la constitution d'une science de la nature à la suite du *Timée* ou du *Philèbe*, comme l'ont tout de suite compris les mathématiciens et physiciens de la Renaissance ; le second est plus subtil : il concerne l'aspect paradoxalement *esthétique*

de la conception platonicienne de l'idée et le rôle capital qu'elle a continué de jouer au cours du temps dans l'élaboration d'une approche géométrique de la nature. Comme le dit Cassirer dans "*Eidos et eidolon ; le problème du beau et de l'art dans les dialogues de Platon*" [1924], *Ecrits sur l'art*, Cerf, Paris, 1995, p. 29 :

« Car aucune théorie philosophique n'a été le point de départ d'*effets* esthétiques plus étendus et plus forts que ce système qui refuse à l'esthétique une *existence* propre et indépendante, jouissant des mêmes droits. [...]. Si le platonisme a témoigné de la même force dans l'histoire de la *science*, si en particulier les fondateurs de la physique mathématique moderne se sont reconnus comme ses disciples, ils ne reprennent cependant que certains motifs déterminés qui sont déjà désignés de la façon la plus claire par Platon lui-même. »

Aussi est-ce par l'aspect esthétique du concept platonicien d'idée que la notion d'objectivité a peu à peu acquis droit de cité à la Renaissance, en remettant au premier plan les notions de forme géométrique et de loi de la nature par opposition à la notion de catégorie grammaticale. Mais il faut remarquer que la critique des catégories grammaticales de la scolastique qui est bien une critique de la soumission à l'ontologie véhiculée dans les catégories des langues grecque puis latine, *ne consiste pas à rompre intégralement avec le langage* mais seulement avec l'un de ses moyens d'expression celui de la scolastique. Comme le fait remarquer Cassirer dans la *Philosophie des formes symboliques* tome 1, p. 72 :

« Aussi, dès qu'avec les temps modernes commença la lutte contre la logique aristotélicienne, dès qu'on lui refuse le droit de s'appeler « la » systématique de l'esprit, l'alliance étroite qu'elle avait conclue avec le langage et la grammaire universelle, à l'inverse, devint précisément le point où l'attaque était la plus dangereuse et la plus importante. C'est à partir de là que Lorenzo Valla en Italie, Lodovico Vives en Espagne, Pierre de la Ramée en France, ont tenté de débouter la philosophie aristotélico-scholastique. [...]. Ce que la scolastique a vu dans le langage, ce ne sont [...] que des relations extérieurement grammaticales tandis que le cœur même du langage, qu'il faut chercher bien plus dans la stylistique que dans la grammaire, lui reste caché. A cet égard, les grands artistes de la Renaissance, soucieux de style, attaquent la syllogistique [...] moins d'un point de vue logique qu'esthétique. »

Le renouvellement de la science entretient donc avec le langage un rapport complexe dans la mesure où, constamment présupposé, il ne cesse d'être réaménagé dans des

moments de rupture et d'union. C'est précisément ce point qui constitue l'originalité de la notion de « forme symbolique » qu'il faut maintenant aborder de front.

2. La place éminente du langage dans les formes symboliques

En quoi consiste alors une *philosophie* des formes symboliques ? Essentiellement en l'idée que chaque type d'accès au monde mobilise une certaine attitude par rapport au langage : il est donc possible d'étudier *la cohérence interne des accès au monde* en général quand on fait du langage l'accès à ce qui fait sens. Le langage devient ainsi ce par rapport à quoi peut se construire une problématique renouvelée des modes de donation de l'objet. Ce renouvellement ne vise pas directement le domaine de *l'objectivité* considéré comme un acquis tardif, il vise ce que Cassirer appelle la *subjectivité*, c'est-à-dire les conditions sémiotiques de la construction du transcendantal, qui ne sont pas individuelles mais collectives. Comment s'opère-t-elle ? Au moyen de trois outils sémiotiques : le rite, le mythe et le langage.

21. La co-constitution du mythe, du langage et du rite

Pour Cassirer, on se trompe quand on se représente naïvement l'accès au monde comme relevant d'une perception individuelle d'un objet sensible que des catégories *a priori* viendraient rendre intelligible. En fait, ce qui rend possible un accès à ce qui fait monde est d'abord le résultat d'une *expression collective* dont les manifestations les plus patentes se situent dans le *rite*, le *mythe* et le *langage* car c'est par ces outils sémiotiques qu'une expression devient possible.

211. Expression rituelle

Le rite est interprété comme une *expression corporelle collective* (une danse, un chant, etc.) qui vise une *efficacité réelle*. L'exemple de Cassirer (*Le mythe de l'Etat* –1945, p. 37) est celui de la guerre dans les sociétés archaïques : pendant que les hommes partent au combat, les femmes dansent et leur danse vise à produire la victoire. Ce qui fait sens, c'est le rythme *collectif* imprimé aux corps selon les règles collectives de la danse et qui vise un intérêt commun, la victoire du groupe par le biais des hommes : on est loin d'une analyse du sens en termes de cause matérielle car la danse ne cause évidemment pas matériellement la victoire. L'expression rituelle permet donc de diffuser un accès *commun* à un but selon un régime que, de l'extérieur, on appellerait celui des correspondances.

212. Expression mythique

L'expression mythique est le vecteur de l'émotion car c'est l'émotion qui permet de diffuser collectivement l'activité de construction du sens. Comme le dit Cassirer dans *Le mythe de l'Etat*, Gallimard, Paris, p. 60 :

« Ce qui compte ici ne relève pas de relations empiriques entre causes et effets mais de l'intensité et de la profondeur avec lesquelles les relations humaines s'éprouvent entre elles. »

Dans la mesure où la participation est de nature émotive, elle implique le partage commun de valeurs *esthétiques* et *éthiques* qui ne relèvent pas seulement de la temporalité que la causalité matérielle suppose, c'est-à-dire d'un rapport selon l'avant et l'après. L'activité mythique vise donc tout d'abord *l'intensification* du sens donné aux activités au sein d'une communauté, intensification qui se matérialise dans des symboles :

« [La pensée discursive] vise à l'élargissement, à la mise en relation, à la systématisation, or la vision mythique vise à l'inverse à la condensation, à la concentration, à la mise en valeur par isolement. »

Comme le disait Georges Gusdorf, « La valeur précède la représentation », et c'est cette précession des valeurs qui permet de rendre compte de l'activité sémiotique originaire. Cassirer, de ce point de vue, le montre quand il décrit l'expression comme orientée vers le pôle du « toi » et non le pôle du « ça ». Dans « Perception des choses et perception de l'expression », (*Logique des sciences de la culture*, Cerf, Paris, 1991, p. 120-121), il fait remarquer la primauté de l'expression sur toute autre valeur dans le mythe :

« Il n'existe aucune perception qui ne s'adresse à un « objet » précis et ne soit orientée vers lui. Mais cette indispensable référence à l'objet se présente pour nous dans une double orientation que nous pouvons brièvement et schématiquement décrire comme l'orientation vers le « ça » et l'orientation vers le « toi ». [...]. 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 est un alter ego. Il est incontestable que dans la mesure où nous nous mouvons dans l'une et l'autre direction, la perception acquiert pour nous un sens différent et dans une certaine mesure une coloration et une tonalité particulières. [...] Toute théorie qui vise à expliquer le monde trouve sur sa route dès son apparition une autre force spirituelle, celle du mythe. Pour se défendre vigoureusement contre elle, la philosophie et la science doivent non seulement remplacer dans le détail les explications mythiques par d'autres explications, mais encore contester et condamner

dans sa totalité la conception mythique de l'être et de l'événement. Elles doivent attaquer le mythe à sa racine et non seulement dans ses figures et dans ses formes. Et cette racine n'est rien d'autre que la perception de l'expression. Le primat de celle-ci sur la perception des choses est la caractéristique proprement dite de la vision mythique du monde. Il n'y a pas encore pour elle de « monde des faits » rigoureusement défini et distinct, car il lui manque encore ces unités constantes que toute connaissance théorique vise à obtenir en premier lieu. [...]. Elles [la science & la philosophie] doivent tenter de tarir la source à laquelle sans cesse le mythe se nourrit, en contestant à la perception de l'expression toute légitimité. La science construit d'emblée un monde dans lequel les qualités expressives, les « caractères » du familier ou du redoutable, de l'amical ou de l'hostile, sont tout d'abord remplacées par de pures qualités sensibles de la couleur, du ton, etc. Mais ces dernières doivent être perpétuellement réduites : elles ne sont que des propriétés « secondes » qui ont pour fondement des déterminations premières, d'ordre purement quantitatif. Celles-ci constituent pour la connaissance tout ce qui subsiste de réalité objective. »

Le mythe en tant qu'activité sémiotique met en avant l'émotion collective et non pas la référence à des objets stabilisés et circonscrit de la nature.

212. Expression linguistique

Comment aborder le rôle sémiotique originaire du langage dans le triangle rite / mythe / langage ? Cassirer reprend à plusieurs reprises (dans *Mythe et Langage* –1924, p. 12 et dans *Le mythe de l'Etat* –1945, p. 37) un exemple emprunté à l'historien des religions Max Müller concernant l'un des mythes grecs de création du monde : après avoir été sauvés par Zeus du déluge qui a fait disparaître la race humaine, un oracle avait prédit à Deucalion et Pyrrha qu'il leur faudrait « se débarrasser des os de leur mère » pour assurer le renouveau de la race humaine ; Deucalion dépieuvre un champ et lance les pierres dans son dos : ils assistent à la naissance d'une nouvelle humanité. Pour Max Müller, le récit est incompréhensible tant que l'on ne note pas l'homophonie, en grec, entre *laooi* et *laas*, « homme » et « pierre ». Cassirer reprend cette analyse : c'est le caractère *idiomatique* de la langue grecque qui rend possible chez les locuteurs grecs une opération d'identification, certes complètement fictive, mais qui, en maintenant à *la fois* différence et ressemblance, fait surgir du sens là où un locuteur d'une autre langue ne l'attendrait pas. Cassirer ajoute, par rapport à l'analyse de Max Müller, que le mythe et le langage, en tant qu'activités, se conditionnent mutuellement sans qu'il s'agisse d'un conditionnement causal (car une langue n'évolue pas au même rythme qu'un mythe) ; il remarque, dans un autre exemple (*Mythe et Langage* –1924, p. 60), que les langues à flexion

(c'est-à-dire qui possèdent déclinaison et conjugaison) qui attribuent aux substantifs une marque de genre ont des théogonies radicalement différentes des langues sans flexion : la forme que prend l'activité de donation de sens décrite dans le mythe se manifeste donc dans la forme spécifique que prend le langage dans telle ou telle culture.

Toute construction linguistique est donc le fruit d'une *idiomaticité*. Comme le fait remarquer Cassirer dès *Substance et fonction* 1910, p. 257 :

« Soit, par exemple, le mot « oiseau » : ne correspondant plus à aucun contenu intuitif à détermination pleine, il ne retient que certains esquisses imprécises de la figure, associées à la représentation vague du mouvement de vol, si bien qu'un enfant peut donner le nom d'oiseau au scarabée volant ou au papillon ; et le même principe vaut fondamentalement pour toutes nos représentations générales. Leur possibilité vient de ce que nous disposons, outre les perceptions concrètes et pleinement suffisantes à leur propre niveau, de contenus de conscience moins achevés et moins précis. L'imprécision des images mémorielles que nous conservons des impressions effectivement reçues a pour conséquence que, dans le processus réel de conscience, il y a place, à côté des intuitions vivantes et immédiatement présentes, pour certains résultats atténués qui ont retenu seulement tel ou tel trait de ces impressions [...]. L'aptitude d'une représentation à varier son point d'application, non seulement dans l'espace et dans le temps, mais aussi par rapport au contenu, fait corps d'emblée avec son caractère indéterminé. »

Cette activité propre au langage relève de la *perception* ; Cassirer fait d'ailleurs remarquer dans *Le mythe de l'Etat*, Gallimard, Paris, p. 70 :

« Mais alors que le symbolisme linguistique conduit à l'objectivation des sensations-perceptions, le symbolisme mythique, lui, conduit, à l'objectivation des émotions. »

Ce sont ces esquisses perceptives qui sont déposées dans le lexique d'une langue et qui rendent toute traduction problématique. A plusieurs reprises dans son œuvre, Cassirer reprend à Humboldt l'exemple du mot « lune » en grec et en latin (*Essai sur l'Homme*, p. 192-193) :

« Comme Humboldt l'a fait remarquer, les termes grec et latin désignant la lune, bien qu'ils se rapportent au même objet, n'expriment pas la même intention ou le même concept. Le terme grec (*men*) désigne la fonction de la lune qui est de mesurer le temps, le

terme latin (*luna, lucna*) désigne la luminosité ou l'éclat de la lune. Nous avons fixé notre attention sur deux caractères très différents de l'objet que nous avons nettement isolés. »

L'idiomaticité n'est donc pas à rejeter à la périphérie de la langue pour tenter de privilégier ses aspects logiques, l'idiomaticité se situe au contraire au cœur le plus intime de la langue parce que c'est en elle que se manifeste *l'activité* propre au langage. Cassirer fait remarquer dans *Langage et mythe ; à propos du nom des dieux*, p. 55 :

« Les *attributions* dans l'être s'effectuent en fonction de l'agir : non d'après la ressemblance « objective » des choses mais d'après la manière dont les contenus sont appréhendés par l'intermédiaire de l'agir et sont ordonnés les uns par rapport aux autres dans un certain rapport de finalité. »

Aussi ce qui se manifeste dans la sphère linguistique comme dans la sphère mythico-rituelle est avant tout d'ordre *métaphorique*, comme nous allons le voir maintenant.

214. Caractère métaphorique de la co-constitution du mythe, du langage et du rite

La métaphore a deux acceptions chez Cassirer, généralement imbriquées l'une dans l'autre : une acception qui désigne l'investissement du sens dans un support matériel (c'est ce que Cassirer appelle la « métaphore fondamentale » à la fin de *Langage et Mythe* par exemple) et une acception plus classique, qui désigne simplement l'activité de transfert du sens d'un domaine vers un autre (dans l'exemple de Cassirer, la danse des femmes pour la victoire des hommes) et qui reste toujours active dans l'expression mythique, linguistique ou rituelle. Sans que Cassirer soit très clair sur la façon d'articuler ces deux acceptions, elles semblent devoir être conçues comme des *phases* génétiques d'un processus unique : c'est la flexibilité trans-domaniale du sens perdurant à travers différents contextes d'activité qui manifeste la présence d'un investissement du sens dans un support matériel quelconque, investissement que Cassirer dénomme « métaphore fondamentale ». Cassirer prend l'exemple du morphème *-st* qui, dans les diverses langues indo-européennes et depuis des millénaires, signifie le fait de rester stable (*Philosophie des formes symboliques* – 1923, tome 1, p. 143) : fruit de la « métaphore fondamentale » qui investit un support phonologique pour exprimer le sens de la stabilité, le morphème *-st* est aussi métaphorique dans la seconde acception, dans la mesure où la permanence de sa valeur n'apparaît que par l'intermédiaire des contextes différents où on la retrouve. La variabilité des contextes n'est donc pas ce qui s'oppose à la stabilité du sens mais au contraire ce qui l'accomplit au cours d'un processus : l'invariant (en l'occurrence le *-st*) se définit alors par sa *capacité à se prêter à la différenciation*.

Pour Cassirer, et contrairement à Max Müller et à beaucoup d'autres, le mythico-linguistico-rituel *n'est pas frappé d'une tare originelle* car il n'y a aucun *autre* moyen d'avoir accès à ce qui fait *réel* pour une culture donnée. Il est donc inutile de le déplorer en déclarant y voir un manque ou une pathologie (Max Müller parlait de la « maladie du langage ») parce qu'il n'y a *aucun moyen* de construire un partage strict entre réalité et fiction à ce niveau le plus primitif de la construction du sens. Il n'y a donc pas de sens à vouloir « redresser » la langue naturelle parce qu'elle ne répondrait pas à des canons épistémologiques établis ultérieurement par la science : il faut au contraire essayer de comprendre comment, à partir d'une origine mythico-linguistico-rituelle, plusieurs directions du sens, dont la direction scientifique, mais pas seulement elle, a fini par se diversifier et prendre une autonomie relative. De ce point de vue, toute l'analyse de Cassirer portant sur la nature de la forme symbolique originaire conduit à considérer la science non pas comme le but final de l'activité sémiotique mais seulement comme l'une de ses virtualités possibles : il n'y a chez lui aucune volonté de réduction de l'activité sémiotique aux protocoles expérimentaux ou démonstratifs de la science, ce qui reviendrait à faire jouer, inconsciemment et à plein, les aspects les plus archaïques – les plus *indistincts* – de l'activité sémiotique.

22. La manipulation du mythico-linguistico-rituel : la crise allemande des années 30

Le cas étudié ici touche Cassirer de près puisqu'il est lié à la situation vécue par Cassirer lui-même dans l'Allemagne des années vingt et trente. Seul recteur juif d'une université allemande sous la République de Weimar, Cassirer dut s'exiler dès l'arrivée de Hitler au pouvoir en 1933 (d'abord Oxford, puis Göteborg où il prit la nationalité suédoise, enfin les Etats-Unis où il mourut en 1945). Cassirer a tenté, en exil, de comprendre ce qui avait bien pu se produire avec l'avènement du nazisme en Allemagne. Le constat que Cassirer fera après coup, en 1945, dans *Le mythe de l'Etat*, est simple : la crise vient de ce que l'archaïque mythico-linguistico-rituel a été *artificiellement réveillé en tant que tel* par les nazis au moyen de *techniques* appropriées, et non en tant que matériau à élaborer par le biais du processus de la culture. Les techniques auxquelles pense Cassirer sont évidemment celles que l'on appellera plus tard les *médias*, qui s'emparent des objets sémiotiques collectivement construits en vue de les ramener à leur fonction originelle – canaliser les émotions collectives –, mais reconstruits selon une finalité toute différente – faire artificiellement porter les émotions collectives sur des emblèmes préalablement choisis par le groupe restreint des manipulateurs –. L'artifice consiste donc à mettre le technique au service d'un magique artificiellement élaboré. Le mythico-linguistico-rituel reprend donc vie en tant que pseudo-forme simple, alors que, dans sa forme brute, elle est en réalité un fossile enkysté dans une

époque bien ultérieure de la culture. Cassirer le montre en analysant rite, mythe et langage à l'époque nazie.

221. Le rite

Les nazis ont réinventés des rites :

« Toutefois, l'usage habile d'un mot n'est pas tout. Il faut, pour qu'il ait tout son effet, qu'il soit complété par l'introduction de nouveaux rites. Les dirigeants politiques ont procédé à cet égard également de façon très habile, très méthodique et très efficace. Chaque action politique a en effet été liée à un rite spécifique. Comme dans l'Etat totalitaire, il n'existe pas de sphère privée, toute l'existence humaine s'est trouvée envahie par un flot de nouveaux rites. Ceux-ci sont apparus comme étant aussi impeccables, rigoureux et réguliers que ceux que l'on peut trouver dans les sociétés primitives. Chaque classe, chaque sexe et chaque âge a reçu son rituel particulier. [...] L'effet de ces nouveaux rites est évident. Il n'y a rien de tel pour endormir toutes nos forces, toutes notre faculté de jugement, tout notre discernement critique, ni pour supprimer tout sentiment de personnalité et toute responsabilité individuelle que l'exécution monotone, uniforme et continue de ces mêmes rites. Dans toutes les sociétés primitives dirigées et organisées par les rites, la responsabilité individuelle est une chose inconnue» (*Le mythe de l'Etat*, p. 383-384)

222. Le mythe

Deux auteurs ont puissamment contribué à la construction des mythes politiques du 20^{ème} siècle : Gobineau avec ses écrits sur la notion de race (*Essai sur l'inégalité des races humaines*) et Carlyle avec ses écrits sur le culte du héros (*Le culte du héros*). La race est le seul maître de l'histoire, à l'exclusion de tout autre facteur, en particulier religieux : il y a un *culte* de la race. Pour Cassirer, c'est la sécularisation progressive qui a conduit Carlyle à trouver dans la figure du héros une divinité ici-bas, une force morale.

« La prussification du romantisme de Carlyle aurait été ainsi l'étape à la fois décisive et ultime le conduisant à une déification des dirigeants politiques ainsi qu'à une identification de la force et du droit » p. 258-259.

223. Le langage

« [...] le réarmement militaire n'a été qu'une conséquence du réarmement mental introduit par les mythes politiques. Le premier pas qu'il a fallu accomplir a consisté dans une modification de la fonction du langage. » (*Le mythe de l'Etat*, p.381)

Cassirer ne reconnaît plus l'allemand des nazis :

« On a récemment publié un ouvrage tout à fait intéressant intitulé *l'allemand nazi. Dictionnaire d'allemand usuel contemporain*. [...] On trouve dans cet ouvrage tous les nouveaux termes qui ont été produits par le régime nazi et la liste est gigantesque. Un seul exemple pris au hasard me suffira à illustrer ce point. D'après le dictionnaire, il y a une nette différence entre les termes Siegfriede et Siegerfriede. Toutefois, la différence n'est pas facile à saisir, même pour une oreille allemande. Ces deux mots sonnent en effet de la même manière et dénotent apparemment la même chose. Sieg, signifiant victoire et Friede paix. [...] L'usage de l'allemand moderne fait une totale différence entre ces deux termes, car Siegfriede signifie la paix grâce à une victoire allemande alors que Siegerfriede signifie au contraire une paix dictée par les armées alliées conquérantes. [...] Manifestement, ceux qui ont mis de tels termes en circulation sont des maîtres de l'art de la propagande. » (p. 382-383)
