

1211. Une approche sémiotique en philosophie :

La notion de forme symbolique chez Ernst Cassirer et son application au cas du langage

Introduction

Le discours de Cassirer a ceci d'original d'être un discours de type *philosophique* et non de type "sciences humaines" (anthropologique, sociologique ou autre) contrairement à l'évolution ultérieure de la théorisation de la fonction symbolique. Comme tel, il se fonde essentiellement sur trois références à la tradition philosophique :

- . Aristote pour l'aspect logique (la logique est conçue d'une part dans le cadre du genre prochain et de la différence spécifique bien que Cassirer se démarque aussi du point de vue traditionnel en suivant les remarques du logicien Lotze ; cf. § 13. 2. 3. 1. La construction des concepts nominaux).
- . Kant pour l'aspect transcendantal (d'une part, la sphère du Sujet que Cassirer appelle souvent "conscience" est conçue non pas comme individuelle ou collective mais comme condition de possibilité de toute constitution de savoir ; d'autre part, la connaissance se constitue à partir de trois pôles : sensibilité, imagination et entendement).
- . Leibniz pour l'idée de forme symbolique. Dans le tome 3, p. 60, Cassirer fait remarquer que l'on peut présenter la forme symbolique comme la résurgence du pb du signe posé par Leibniz dans un cadre kantien (tel qu'il apparaît dans l'*Opus posthumum*, c'est-à-dire l'élaboration d'une quatrième critique).

Du point de vue linguistique, Cassirer adopte la perspective de von Humboldt (1767-1835) et tout particulièrement le point de vue dynamique que celui-ci défend dans sa définition désormais classique du langage : le langage n'est pas une uvre mais une *activité*, c'est-à-dire non pas un instrument au service de la pensée mais ce par quoi une production du sens est possible. L'enquête que Cassirer mène vise à préciser la notion de "forme interne à une langue" telle qu'elle est décrite par Humboldt : l'esprit humain articule dans toute langue un aspect matériel (le son) et un aspect abstrait (le sens) ; cette activité d'articulation s'opère dans chaque langue de manière unique. De ce point de vue, la notion de "forme symbolique" reprend la notion de "forme interne" dans une perspective plus générale puisque le langage est conçu comme une forme symbolique parmi d'autres.

1. La notion de forme symbolique

Une "forme symbolique" est une *direction empruntée par le sens* : (Cassirer 1923) p. 234 :

«[] les choses, les états, les propriétés et les activités ne sont pas des contenus donnés dans la conscience, mais les modes et les directions de la mise en forme qu'elle opère. »

Les formes symboliques (et partant, le sens) dénotent une activité *originnaire*, non-dérivable d'autre chose que de l'esprit humain : la réalité ne leur préexiste donc pas (une forme symbolique n'est pas un reflet d'une réalité existant indépendamment d'elle) mais au contraire celle-ci est rendue intelligible par le biais d'une forme symbolique. Cf. (Cassirer 1923) p. 18-19 :

«Toutes les grandes fonctions spirituelles partagent avec la connaissance la propriété fondamentale d'être habitées par une force originnairement formatrice et non pas simplement reproductrice. Loin de se borner à exprimer passivement la pure présence des phénomènes, une telle fonction lui confère, par la vertu autonome de l'énergie spirituelle qui se trouve en elle, une certaine «signification», une valeur particulière d'idéalité. Cela est aussi vrai de l'art que de la connaissance, de la pensée mythique que de la religion : le monde d'images dans lequel vit chacune de ces fonctions spirituelles n'est jamais le simple reflet d'un donné empirique ; il est au contraire produit par la fonction correspondante suivant un principe original. Toutes les fonctions de l'esprit engendrent ainsi leurs propres configurations symboliques qui, bien que fort différentes des symboles de l'intellect, ne leur cèdent en rien quant à la valeur de leur origine spirituelle. Il n'est aucune de ces configurations qui se puisse déduire des autres ou qui s'y ramène purement et simplement : chacune renvoie à un point de vue spirituel bien défini et chacune constitue, à l'intérieur de ce point de vue et à travers lui, un aspect particulier du "réel". Il convient donc de voir en elles non pas les différentes manières qu'aurait un réel-en-soi de se révéler à l'esprit, mais bien les diverses voies que suit l'esprit dans son processus d'objectivation, c'est-à-dire dans sa révélation à lui-même. Que l'on considère en ce sens l'art, le langage, le mythe ou la connaissance, immédiatement ils donnent naissance à un problème d'ensemble; ainsi s'ouvre un accès nouveau à une philosophie générale des sciences de l'esprit.»

Ces formes sont multiples : le langage, la pensée mythico-religieuse, la science en sont les trois formes principales. Elles font partie de ce que Cassirer appelle la *culture*. Cf. (Cassirer 1923) p. 20 :

«Les différents produits de la culture - langage, connaissance scientifique, mythe, art, religion - s'insèrent ainsi, en dépit de leur diversité interne, dans une seule problématique générale et apparaissent comme autant de tentatives pour transformer le monde passif de la simple impression, où l'esprit semble toujours enfermé, en un monde de pure expression de l'esprit.»

L'activité sémiotique qui se manifeste dans les formes symboliques se présente sous l'aspect de *directives pour la production d'objets de représentation*. Par exemple, pour le cas du nombre, (Cassirer 1923) p. 189 (cf. aussi (Cassirer 1923) p. 257) :

«Les termes numériques du langage [] ne symbolisent pas vraiment un état et des déterminations réelles des objets ; ils contiennent plutôt un ensemble de

directives pour le mouvement corporel qui sert à dénombrer.»

Cette activité est aussi appelée objectivation ((Cassirer 1923) p. 250). Les formes symboliques sont donc des *processus dynamiques de symbolisation* qui ne sont pas des reflets de la "réalité" externe mais qui permettent au contraire d'y avoir accès.

Deux conséquences en découlent quant au projet général d'une philosophie des formes symboliques : le *but visé* est la constitution d'un système des formes symboliques au moyen de *deux points de vue* privilégiés, le point de vue logique et le point de vue dynamique.

2. Le but visé : la constitution d'une grammaire générale des formes symboliques

Le but de la recherche concernant les formes symboliques vise à la constitution d'une grammaire systématique de ces formes ((Cassirer 1923) , p. 28) :

«Si l'on pouvait parvenir à une vue systématique des différentes directions de ce mode de l'expression, et à déceler ses traits typiques et communs, ainsi que les gradations particulières et les différences internes de ceux-ci, on accomplirait alors pour l'ensemble de la création spirituelle l'idéal de la «caractéristique universelle» tel que Leibniz l'a formulé pour la connaissance. Nous serions alors en possession d'une espèce de grammaire de la fonction symbolique en tant que telle, qui embrasserait et déterminerait d'une façon générale l'ensemble des expressions et des idiomes particuliers tels que nous les rencontrons dans le langage et dans l'art, dans le mythe et dans la religion.»

3. Les deux points de vue privilégiés : le logique et le dynamique

Une forme symbolique peut être étudiée pour elle-même (point de vue logique) ou comme étape d'un développement (point de vue dynamique). On pourrait croire (et le développement même de la *Philosophie des formes symboliques* laisse souvent penser) que Cassirer adopte une démarche inductiviste d'origine aristotélicienne qui consiste à passer du particulier au général et à décrire en termes d'*étapes de développement* les phases de constitution du symbole proprement dit ou les étapes historiques de la transformation d'une forme symbolique telle le langage. Ces étapes iraient du plus indéterminé (le rapport au sensible) au plus déterminé (le conceptuel). Par exemple on trouve dans (Cassirer 1923) p. 49 :

«Il nous faut revenir à la symbolique "naturelle", à cette mise en scène du tout de la conscience, si nous voulons former le concept de la symbolique artificielle des signes "arbitraires", que la conscience a créés pour elle-même dans le langage, dans l'art et dans le mythe.»

Pourtant, Cassirer à la fin du premier tome de la *Philosophie des formes symboliques* tente de montrer que le concept d'emboîtement (du genre et de l'espèce) n'est pas un concept originaire et que le concept de série permet une construction qualifiante des concepts qui est plus primitive ((Cassirer 1923) p. 250-265). Il n'est donc pas possible de concevoir le développement des formes symboliques comme un simple cheminement inductif allant du particulier au général, même si l'induction est le principe logique qui, à l'intérieur de chaque forme symbolique, permet d'expliquer le passage du particulier au général, du sensible à l'intelligible (par exemple, (Cassirer 1923)

p. 258 sur le passage progressif du sens "concret" au sens "abstrait" d'un mot) et même si la généralisation s'accroît du langage au mythe, du mythe à la science et de la science à la métaphysique. Les formes symboliques sont bien des "constructions qualifiantes" de la réalité ; elles ont pour fondement le concept de série et c'est donc la logique de ce développement en série que Cassirer va tenter de dégager. C'est pourquoi Cassirer sera par exemple attentif à ce qui est commun à la forme symbolique du langage et à celle du mythe ((Cassirer 1923) p. 258, voir plus bas § 13. 2. 3. 3.) et à ce qui est commun à la forme symbolique du langage et à celle de la science : il n'y a pas de passage inductif du langage au mythe puis à la science mais le mythe comme la science usent du langage à leur propre fin, dans leur sphère propre.

Première partie : Le langage

1. Le langage comme forme symbolique particulière

Une forme symbolique revêt un intérêt particulier : celle du *langage* parce qu'on y trouve d'une part les outils sémiotiques par excellence, le symbole et le signe et d'autre part la notion générale de forme symbolique. Cf. (Cassirer 1923) p. 29 :

«Dans ce monde nouveau des signes linguistiques, le monde des impressions lui-même accède à un nouvel état, parce qu'à une articulation spirituelle nouvelle. Lorsqu'on distingue et sépare certains moments dans le contenu, et qu'on les fixe grâce au son articulé, on ne se contente pas de désigner en eux une certaine qualité intellectuelle : on leur confère au contraire cette qualité par laquelle il sont alors élevés au -dessus de la simple immédiateté des qualités dites sensibles. Le langage devient ainsi un des moyens fondamentaux de l'esprit, grâce auquel s'accomplit le progrès qui nous fait passer des simples sensations à celui de l'intuition et de la représentation. Il porte déjà en germe ce travail intellectuel qui s'extériorise par la suite lors de la construction du concept comme concept scientifique, comme une unité logiquement déterminée d'une forme.»

Pour Cassirer, le symbole est motivé (il existe un certain rapport de naturalité entre le symbole et la réalité qu'il signifie) tandis que le signe est arbitraire (il est bien malheureusement appelé "symbole abstrait" par Cassirer, sans doute pour montrer que, génétiquement, le signe arbitraire est issu du symbole). Il faut réussir à montrer, selon la perspective "inductiviste" propre à la tradition classique (aristotélicienne) dans laquelle Cassirer s'inscrit, comment il est possible de passer de l'un à l'autre. La perspective inductiviste implique essentiellement la notion de transformation graduelle qui, dans le cas de la forme symbolique qu'est le langage, est décrite grâce à l'étymologie et à la comparaison entre langues. Cf. (Cassirer 1923) p. 49 :

«Les analyses qui précèdent visaient à "déduire" au sens critique, à fonder et à légitimer le concept de représentation, dans la mesure où la représentation, la mise en scène d'un contenu dans et par un autre, devait être reconnue comme un présupposé essentiel de l'édification de la conscience elle-même et comme la condition de son unité formelle. Mais les considérations qui suivent ne sont pas centrées sur cette signification logique très large de la fonction de représentation. Il ne s'agira plus de suivre de manière régressive le problème du signe vers ses "raisons" dernières, mais de le poursuivre dans le déploiement de ses configurations concrètes, tel qu'il s'accomplit dans la pluralité des divers domaines culturels. Cette étude peut s'appuyer maintenant sur une base nouvelle. Il nous faut revenir à la symbolique "naturelle", à

cette mise en scène du tout de la conscience nécessairement contenue ou du moins virtuelle à chaque moment et dans chaque fragment de la conscience, si nous voulons former le concept de la symbolique artificielle des signes "arbitraires" que la conscience a créés pour elle-même dans le langage, dans l'art et dans le mythe. La puissance et la fécondité de ces signes médiats resteraient une énigme s'ils n'avaient leur racine profonde dans une démarche originaire de l'esprit, fondée dans l'essence de la conscience elle-même. Qu'une singularité sensible, comme par exemple le phonème dans sa réalité physiologique, puisse devenir le support d'une signification purement spirituelle, voilà qui n'est intelligible que si la fonction fondamentale du "signifier" est elle-même déjà présente et à l'œuvre avant la position du signe singulier, si bien que lors de cette position elle est moins créée que simplement fixée, appliquée à un cas particulier. Puisque chaque contenu singulier de la conscience est pris dans un réseau de relations multiples grâce auquel se trouve impliqué, dans son être simple et dans son auto-présentation, le renvoi à d'autres contenus, et à d'autres encore, il peut et doit y avoir des formations de la conscience dans lesquelles cette forme pure du renvoi s'incarne en quelque sorte de façon sensible. D'où résulte sans transition la double nature spécifique de ces formations : à la fois leur appartenance au sensible et la liberté qu'elle implique à l'égard du sensible. Dans chaque "signe" linguistique, dans chaque "image" mythique ou artistique apparaît un contenu spirituel qui, en lui-même, renvoie au-delà de tout sensible, mais qui est transporté dans une forme sensible, visible, audible ou tactile. Surgit un mode de construction autonome, une activité spécifique de la conscience qui se distingue de toute donnée de la sensation ou de la perception immédiate et qui utilise néanmoins cette donnée comme support, comme moyen d'expression. La symbolique "naturelle", dont nous avons vu qu'elle était ancrée dans le caractère fondamental de la conscience elle-même, est conservée et utilisée d'un côté, alors que de l'autre elle est affinée et dépassée. Car, dans cette symbolique "naturelle", c'était toujours une certaine partie intégrante de la conscience qui, prélevée du tout, gardait pourtant le pouvoir de représenter ce tout lui-même et en un certain sens de le reproduire. Le contenu déjà donné avait la possibilité de fournir une représentation non seulement de lui-même, mais aussi d'un contenu autre que lui-même, qui était pas immédiatement donné, et qui était ainsi représenté médiatement par le premier contenu. Or les signes symboliques que nous rencontrons dans le langage, le mythe et l'art ne "sont" pas d'abord pour acquérir ensuite, au-delà de cet être, une signification déterminée : tout leur être au contraire découle de la signification. Leur contenu spécifique se confond purement et simplement avec la fonction de signifier. »

1. 1. Point de vue logique sur le langage

Trois étapes sont nécessaires à la constitution du symbole : l'expression *mimique*, l'expression *analogique* et l'expression *symbolique*. Le passage d'un niveau à l'autre dans le cas du langage fait l'objet de remarques généralement tirées de la philosophie du langage de Humboldt ((Cassirer 1923) p. 145).

1. 1. 1. Les deux premières étapes : l'expression mimique et l'expression analogique

L'expression mimique et l'expression analogique sont «les formes primitives et mythiques de construction» propre à l'activité sémiotique, généralement tenues pour acquises par la logique qui prend comme point de départ ce qui est en fait un point d'arrivée, la troisième étape de l'expression symbolique, en laissant dans l'ombre les deux

étapes précédentes dont nous héritons inconsciemment en apprenant une langue et la vision du monde qui en émane dans sa construction même ((Cassirer 1923) p. 250). La symbolisation dans les deux premières étapes de l'activité sémiotique est affectée d'une valeur ou d'un caractère symbolique :

. La *valeur* symbolique provient de la naturalité de la transposition en signe d'un geste ((Cassirer 1923) p. 155). La non-effectuation du geste est à l'origine de l'ébauche du signe telle qu'elle apparaît dans l'expression mimique. Il y a "naturalité" du geste *non pas par rapport à une nature* mais par rapport à l'*action* de l'homme qui se trouve être différée. Ainsi à partir d'une indétermination de la perception (dans laquelle une "nature" n'est pas constituée), il y a une schématisation immédiate qui produit l'expression mimique. On peut supposer en effet que dans une symbolique "naturelle", on utilise un schème de construction qui permet un *transfert immédiat* à autre chose : par exemple, il y a un transfert immédiat entre l'arbre et les ramifications d'un tableau et un isomorphisme entre les deux. L'expression mimique n'est plus alors simple reproduction, elle est aussi anticipation p. 255 :

«Le cri peut encore ressortir au domaine des simples interjections, mais il excède cette signification dès qu'il cesse de simplement extérioriser par réflexe une impression sensible immédiatement reçue et dès qu'il exprime une visée déterminée et consciente de la volonté. Car la conscience n'est plus alors sous le signe de la simple reproduction, mais sous le signe de l'anticipation : elle ne s'attarde plus dans le présent du donné mais empiète sur la représentation d'un à-venir.»

L'expression mimique est à la fois la plus universelle (d'où des remarques sur des traits universels des langues du monde ; (Cassirer 1923) p. 155), la moins arbitraire et la moins déterminée : elle est une métaphorisation ((Cassirer 1923) p. 154-155 ; p. 254).

. Le *caractère* symbolique affecte la nature du phonème. Le terme est emprunté directement à Humboldt. (Cassirer 1923) p. 144 :

«Après lui [Leibniz], ce furent les plus subtils et les plus profonds spécialistes du langage qui ont cru pouvoir distinctement déceler la valeur symbolique de certains sons, non seulement dans l'expression matérielle de certains concepts singuliers, mais encore dans la présentation formelle de certaines relations grammaticales. Humboldt voit une confirmation de cette corrélation dans le choix de certains sons pour exprimer des valeurs déterminées du sentiment - le groupe de sons *st*, par exemple, désigne régulièrement l'impression de persistance et de stabilité, le son *l* celle de liquéfaction et d'écouement, le son *v* désigne un mouvement instable et oscillant - mais il crut surtout la retrouver dans les moyens de construction des formes linguistiques, et il porta toute son attention sur ce "caractère symbolique des sons grammaticaux" (Humboldt, Introduction, VII, 1, p. 76 sq).»

Pour Cassirer, le fait qu'en Indo-Européen, "st" désigne la stabilité à travers l'évolution millénaire de cette langue et de ses transformations internes (p. 144) prend un caractère symbolique en tant qu'il est la trace linguistique d'une vision du monde dans laquelle le sujet parlant est partie prenante et qui le renvoie, même malgré lui, à une origine collective. Il s'agit là d'un fait qui relève de l'expression mimique ((Cassirer 1923) p. 143) :

«Tous les peuples de notre souche, du Gange jusqu'à l'Océan Atlantique, désignent par le même groupe phonétique *sta* la représentation de la position debout ; au groupe phonétique *plu*, qui ne connaît que des variations inessentiels, s'associe dans toutes les langues la représentation de l'écouement. Ceci ne peut être fortuit. Il est certain que la même

représentation est restée associée à travers les millénaires aux mêmes sons parce que, dans l'esprit des peuples, un lien intérieur unissait les deux, c'est-à-dire parce qu'une tendance les poussait à exprimer telle représentation au moyen de ces sons. L'affirmation selon laquelle les mots les plus anciens présupposent une certaine relation entre le signe et la représentation désignée a souvent suscité le rire et la moquerie. Il est pourtant difficile d'expliquer sans cette hypothèse l'origine du langage.».

L'expression analogique consiste à penser des corrélations entre des séries et donc à sortir de l'attachement direct au sensible. Cf (Cassirer 1923) p. 145 :

«De la même façon, certaines consonnes et certains groupes de consonnes servent de "métaphore sonore naturelle", dont la fonction de signification est identique ou semblable dans presque toutes les aires linguistiques : ainsi la résonance des labiales désigne-t-elle avec une régularité frappante la direction vers le locuteur, tandis que les sifflantes explosives désignent la direction à partir du locuteur, de telle sorte que les premières semblent être l'expression "naturelle" du "moi", les secondes l'expression "naturelle" du "toi". [] Mais avec ces derniers phénomènes, quand bien même ils semblent encore garder la marque de l'expression immédiatement sensible, le seuil des moyens purement mimiques et imitatifs du langage est au fond déjà franchi. Car il ne s'agit plus maintenant de fixer un objet sensible singulier ou une impression sensible singulière dans un son imitatif ; la gradation qualitative à l'intérieur d'une série collective de sons sert au contraire à exprimer une pure relation. Il n'y a plus de ressemblance directe et matérielle entre la forme et la nature de cette relation et les sons qui la figurent - et, d'une façon générale, la simple matérialité du son, en tant que telle, ne peut reproduire de pures déterminations de relation. La transition entre les termes corrélatifs s'effectue au contraire par la saisie d'une analogie formelle entre, d'une part, le rapport que les sons entretiennent entre eux et, d'autre part, celui des contenus désignés, et c'est grâce à cette analogie que s'accomplit une coordination précise entre des séries aux contenus totalement différents. C'est alors qu'un deuxième niveau est atteint : celui que, par opposition à l'expression mimique, nous pouvons appeler l'expression analogique.»

L'argument a été critiqué par la linguistique contemporaine qui a étudié d'autres groupes de langues que l'Indo-Européen : par exemple, le "moi" et le "toi" ont exactement les valeurs inverses en Amérindien.

1. 1. 2. La troisième étape : l'expression symbolique

Troisième étape dans le processus de la symbolisation tel qu'il se manifeste dans le langage : il s'agit de l'expression purement abstraite au moyen de symboles arbitraires. C'est en elle que se construisent les notions purement abstraites d'espace, de temps et de nombre. C'est par l'intermédiaire de ces notions que le langage parvient à réfléchir en propre son activité logique présente virtuellement depuis l'origine : «la transformation des impressions en représentations». (p. 152). C'est ce type de processus qui est à l'œuvre dans la science et dont Cassirer rend compte par le projet logico-philosophique de Leibniz :

«On n'est parvenu à définir de manière rigoureuse les concepts fondamentaux de la mécanique galiléenne que lorsque l'algorithme du calcul différentiel permit

de déterminer le lieu de logicité universelle de ces concepts et qu'on eut créé pour eux un signe mathématique à validité universelle. Et, à partir de là, à partir des problèmes qui se rapportent à la découverte de l'analyse infinitésimale, Leibniz put aussitôt déterminer avec la plus grande rigueur le problème général qui est contenu dans la fonction de symbolisation, il put élever son projet de "caractéristique" universelle jusqu'à un degré de signification véritablement philosophique. La logique des choses, c'est-à-dire des contenus conceptuels fondamentaux et des relations fondamentales sur lesquels repose l'élaboration d'une science ne peut être séparée de la logique des signes. Car le signe n'est pas l'enveloppe qu'un pur hasard attribuerait à la pensée, mais son organe nécessaire et essentiel. Il ne sert pas seulement aux fins de communication d'un contenu de pensée qui seait donné une fois achevé ; il est un instrument au moyen duquel ce contenu prend forme en s'extériorisant et au moyen duquel seulement il acquiert la plénitude de son sens.» (p. 27).

«A la décomposition en nombre premiers correspond la décomposition en idées primitives []. Mais, étant donné que la forme d'une caractéristique véritablement universelle semble supposer le savoir déjà présent, dans son contenu et dans sa construction, et que, d'autre part, c'est précisément cette caractéristique seule qui doit nous permettre d'atteindre et de comprendre cette construction, il y a là un cercle, qui ne se résout chez Leibniz que parce qu'à ses yeux nous n'avons pas du tout ici deux tâches séparées qui pourraient être entreprises l'une à la suite de l'autre, mais deux tâches qu'il pense dans une pure corrélation objective. Le progrès de l'analyse et celui de la caractéristique s'appellent et se conditionnent récoiproquement car, en logique, chaque fois que la pensée pose une unité et effectue une distinction, celles-ci n'ont de netteté et de clarté réelles pour la pensée que fixées par un signe déterminé.» (p. 75)

1. 2. Point de vue dynamique sur le langage

En postulant une fin, celle de la constitution par l'activité d'un sujet transcendantal du domaine de la pure abstraction tel qu'il se manifeste dans la logique, il devient possible de trouver une unité à la diversité énorme des formes symboliques dans les cultures et de décrire les étapes de leur développement. Dans le cas de la forme symbolique qu'est le langage, les étapes sont les suivantes : la sensibilité, l'expression intuitive, l'expression de la pensée conceptuelle, l'expression des formes pures de la relation.

1. 2. 1. La sensibilité

Elle s'exprime essentiellement par le biais du mimique et de l'analogique. Cassirer se place dans la lignée de Darwin qui construisit une théorie biologique des mouvements d'expression. Cf. (Cassirer 1923) p. 130 :

« Darwin, dans son ouvrage *L'expression des émotions chez l'homme et chez les animaux* a cherché à élaborer une théorie biologique des mouvements d'expression en les interprétant comme les résidus d'activités originaires finalisées. L'expression d'une émotion ne serait rien d'autre que la forme atténuée d'un ancien acte concret finalisé ; l'expression de la colère par exemple, l'image affaiblie et pâlie d'un ancien mouvement d'agression, celle de la frayeur l'image d'un mouvement de défense, etc. On peut faire sortir

cette conception du cercle étroit de la problématique biologique de Darwin et poser le problème dans un cadre plus général. Tout mouvement d'expression élémentaire constitue de fait un premier seuil du développement spirituel dans la mesure où il est encore entièrement situé dans l'immédiateté de la vie sensible et par ailleurs en est déjà sorti. Il implique que la pulsion sensible, au lieu d'avancer immédiatement vers son objet, d'en jouir et de s'y perdre, fait d'abord l'expérience d'une espèce d'inhibition et de régression dans laquelle s'éveille alors une conscience nouvelle de cette pulsion elle-même. En ce sens, c'est la réaction contenue dans le mouvement d'expression qui prépare une activité spirituelle à un niveau plus élevé.»

Pour Cassirer, l'imitation est donc déjà sur la voie de la représentation. De ce point de vue, Cassirer ne situe pas son enquête d'un point de vue purement archéologique, l'état préhistorique de la construction des symboles étant seul considéré comme causalement authentique : des considérations de structure entrent nécessairement en jeu, y compris dans les stades mimiques et analogiques de constitution des symboles ; cf. (Cassirer 1923) p. 134 :

«[] en ce sens, reproduire un objet ne consiste pas simplement à rassembler les caractères singuliers de sa forme sensible, mais à en saisir les rapports de structure : or ceux-ci ne se comprennent véritablement que lorsque c'est la conscience qui les construit.»

Cassirer cite également les travaux de Wundt qui a montré que les langues mimiques (celles des moines cisterciens ou le langage mimique napolitain) ne sont pas des formes primitives mais des formes ((Cassirer 1923) p. 133) :

«sur lesquelles la forme du langage articulé a déjà eu un effet rétroactif déterminant».

Une telle remarque montre que d'une part, le moment mimique *n'est pas aboli* une fois le langage articulé adopté et que d'autre part, il existe des *effets en retour* du langage articulé sur ces moments plus primitifs. Une telle conception semble donc remettre en question l'idée d'une induction progressive du plus sensible au plus abstrait et appelle une conception moins rigide du but que poursuivrait le langage, à savoir la constitution d'une sphère de la pure abstraction où pourrait se déterminer les rapports de nature logique. La "rétroaction" pourrait ainsi être comptée au nombre des effets de structure propre à la sphère du langage articulé qui aurait alors pour but de désigner dans le moment mimique sensible une valeur symbolique tenant lieu d'origine. La rétroaction permettrait ainsi de figurer un point de départ mimique à l'origine du langage articulé.

1. 2. 2. L'expression intuitive

C'est en elle que se constitue les notions d'espace, de temps et de nombre dans le langage.

Espace : les mots les plus originels pour désigner l'espace relèvent de l'impression sensible (p. 154). Ils sont des sons *naturels*. Il y a une grande diversité des expressions linguistiques pour la description de l'espace mais une unité non moins grande du processus de symbolisation. Cf. (Cassirer 1923) p. 166 :

«Le système "naturel" de coordonnées et en un certain sens "absolu" pour toute

représentation du mouvement est manifestement donné au langage par l'endroit où se trouve le locuteur et l'endroit où se trouve l'auditeur.»

Rôle du verbe dans l'expression du mouvement (p. 166), de l'article (p. 159) et du pronom personnel (p. 171 : le pronom personnel dérive de la position du corps dans l'espace) dans l'expression de l'espace.

«La distinction des régions dans l'espace part de l'endroit où se trouve le locuteur lui-même et, à partir de là, par des cercles concentriques qui vont s'élargissant, aboutit à l'articulation du tout objectif, du système et de l'ensemble des situations. Les distinctions de lieu sont initialement très étroitement liées à certaines distinctions réelles - et parmi celles-ci en particulier la différenciation des membres du corps, qui sert de point de départ à toutes les localisations ultérieures. Une fois que s'est bien imprimée en l'homme l'image de son corps propre, 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. Il possède ici un plan de référence originaire auquel il revient et se rapporte sans cesse à mesure de sa progression - et auquel par conséquent il emprunte aussi les dénominations qui lui servent à symboliser dans le langage, cette progression.» (p. 161)

Temps : transition continue entre les déterminations spatiales et les déterminations temporelles. Cf. (Cassirer 1923) p. 172 :

«De même que la frontière entre les sons naturels et affectifs et les termes d'espace les plus simples est apparue comme une frontière parfaitement mobile, on remarque, identiquement, une transition continue et insensible entre la sphère linguistique des déterminations spatiales et des déterminations temporelles. »

Rôle du verbe :

«Le verbe est la concentration dans l'être d'un attribut dynamique.» (p. 176).

Nombre : les termes numériques du langage sont des règles permettant l'effectuation d'un dénombrement. Cf. (Cassirer 1923) p. 189 :

«[] il ne suffit pas de mettre n'importe comment les objets dénombrés en relation avec les parties du corps ; il faut pour ainsi dire les transformer en parties immédiates du corps et en sensations corporelles pour que l'acte de les compter puisse avoir lieu de manière satisfaisante. Les termes numériques par conséquent ne symbolisent pas vraiment un état et des déterminations réelles des objets ; ils contiennent plutôt un ensemble de directives pour le mouvement corporel qui sert à dénombrer. Ils expriment et annoncent le geste du doigt ou de la main correspondant, souvent sous la forme d'un verbe à l'impératif. En sotho, par exemple, le mot pour "cinq" signifie en fait "achève la main", celui pour six "saute !" - c'est-à-dire "Saute à l'autre

main !"»

Rôle du pronom personnel dans le dénombrement ; (Cassirer 1923) p. 203 :

«Ce serait beaucoup moins la juxtaposition et l'exclusion réciproque des objets que la démarcation du "moi" et du "toi" qui aurait tout d'abord permis à la conscience du nombre de se développer []. Beaucoup de langues qui n'ont pas développé pour les noms de pluriel véritable marquent toutefois celui-ci dans les pronoms personnels.»

(Cassirer 1923) p. 206 : «Il semble prouvé qu'en Indo-Européen "toi" et "deux" ait une racine étymologique commune.»

(Cassirer 1923) p. 208 : citation de von der Gabelentz 1891 : «Il semble même souvent que les langues conservent comme un souvenir de la corrélation qui unit la représentation de la femme et celle du "toi"».

1. 2. 3. L'expression de la pensée conceptuelle

La "pensée conceptuelle" n'est pas une catégorie linguistique : la pensée conceptuelle s'exprime à travers la langue et ce, dans deux directions, le *nominal* et le *verbal*. C'est pourquoi Cassirer use de l'expression - obscure d'un point de vue linguistique - de "concept verbal" et de "concept nominal". Il semble que le nominal et le verbal désignent respectivement la chose et l'action. Mais alors que le verbe peut se traduire en nom ("courir" et la "course"), la réciproque n'est toujours pas vraie : "chien" n'est pas traduisible sous la forme d'un verbe. Les deux constructions fondent les deux grandes catégories que l'on retrouve à l'origine de la philosophie grecque : l'opposition entre l'être (le nominal) et le devenir (le verbal) dont Cassirer a longuement parlé dans son "Introduction et exposition du problème" à (Cassirer 1923) sans rapporter la distinction Etre / Devenir à celle du Nominal / Verbal. Ce rapprochement est fait dans (Cassirer 1925) p. 21.

1. 2. 3. 1. La construction des concepts nominaux

Cassirer distingue pour la construction des concepts nominaux deux types d'universalité : l'universalité de la généralisation (par le genre et l'espèce, c'est-à-dire par le rapport que la logique traditionnelle appelle de "subsumption") et l'universalité de la qualification (que Cassirer appelle de relation ou d'objectivation ou de sélection). L'universalité de qualification est première chronologiquement et logiquement.

«Cette première intervention de la pensée est généralement ignorée simplement parce qu'elle a été toujours-déjà accomplie lors de la formation de la langue dont nous héritons et que par conséquent elle semble faire partie des pré-supposés évidents de la pensée et non de son travail proprement dit. Mais en fait, c'est précisément au moment de la création des mots d'une langue - en laissant de côté les simples interjections qui traduisent une excitation externe, les uns et les autres dénués de formes - qu'on découvre la forme fondamentale de la pensée, l'*objectivation*.» (p. 250)

Universalité de qualification / universalité de généralisation :

Citation de Lotze tirée de sa *Logik* (Leipzig, 1880) :

«Nous communiquons à autrui le concept général d'un animal ou d'une forme géométrique en lui prescrivant d'effectuer sur un certain nombre de représentations singulières supposées connues une série d'opérations intellectuelles, d'associations, de séparations ou de mises en relation ; à la fin de ce travail logique, il aura présent à la conscience le contenu même que nous voulions lui communiquer. On ne peut en revanche élucider de la même façon en quoi consiste le bleu en général quand nous pensons le bleu clair ou le bleu foncé, ou en quoi consiste la couleur en général, que nous pensons avec le rouge et le jaune. []. Ce en quoi le rouge et le jaune coïncident, et qui fait que ce sont tous les deux des couleurs, ne se laisse pas séparer de ce par quoi le rouge est rouge et le jaune, jaune ; ne s'en laisse pas séparer de sorte que cet être commun puisse former le contenu d'une troisième représentation, de même nature et de même ordre que les deux représentations qu'on a comparées.» (Cassirer, p. 251).

Cassirer montre qu'il y a un dilemme dans la conception classique de la logique p. 252 :

«C'est pourquoi il faut distinguer deux formes d'universalité : dans la première, l'universalité n'est en quelque sorte qu'implicite, elle prend la forme d'une relation entre les contenus singuliers ; dans la seconde, elle ressort aussi explicitement sur le mode d'une représentation intuitive et indépendante. Mais un seul pas suffit, à partir de ce point, pour inverser le rapport et pour que l'existence de la relation soit considérée comme le contenu propre et le véritable fondement logique du concept, la représentation universelle en revanche n'étant plus qu'un aspect accidentel et psychologique de celui-ci, aspect qui n'est pas toujours nécessaire et accessible.»

L'universalité de la qualification :

«Le bleu et le jaune ne sont pas des spécifications qui se rangeraient sous le genre de la couleur "en général", c'est la couleur au contraire qui est contenue en eux, ainsi que dans l'ensemble des autres nuances de couleur possibles, et nulle part ailleurs, et qui aussi ne peut être pensée que sous la forme d'un tel ensemble ordonné en série. Mais ainsi nous sommes renvoyés, à l'intérieur de la logique classique elle-même, à une distinction qui se retrouve à tous les stades de la construction linguistique des concepts. Avant de parvenir à ce stade de l'activité formelle qui consiste pour le concept à généraliser et à subsumer, le langage doit construire ses concepts d'une manière strictement qualificante. Un objet, quel qu'il soit, n'est pas nommé selon l'espèce auquel il appartient, mais en fonction de telle ou telle propriété particulière dans l'ensemble d'un contenu intuitif. [] Pour cet ensemble de questions, la philosophie a créé un concept caractéristique qui est tellement équivoque et ambigu dans son usage qu'au lieu d'apporter une solution il semble bien plutôt poser un des problèmes les plus difficiles et les plus débattus de la philosophie du langage. Pour désigner la loi spécifique qui distingue chaque langue des autres lors de la construction des concepts, on a coutume depuis Humboldt de parler de la "forme interne" de chaque langue.» ((Cassirer 1923) p. 253).

Les remarques de Cassirer demandent à être explicitées parce que, telles quelles, on pourrait leur objecter que "chien" n'existe pas plus en lui-même que "bleu" mais que c'est seulement les exemplaires de "chien" qui existent réellement. Il faudrait donc savoir si certains concepts comme ceux de la couleur ont une spécificité propre. La spécificité propre de la couleur réside dans le fait d'être un *rapport en général* et dont un exemple (et pas un exemplaire) comme tel (tel ou tel bleu, tel ou tel rouge) *n'est pas l'instanciation d'une forme qui lui préexisterait logiquement*. Bref, ce que montre la nature de la couleur, c'est que la constitution originariaire des concepts est de nature strictement qualifiante et que ce n'est qu'ultérieurement que les concepts sont utilisés pour penser l'emboîtement du genre et de l'espèce. A l'inverse de la décomposition en genre et espèce (dans l'arbre de Porphyre par exemple) qui permet de retrouver une nécessité rétrospective dans le passage de l'espèce au genre (par exemple, si j'ai décomposé en "mammifère", j'ai nécessairement découpé avant en "eucariote"), la qualité, telle la couleur, est constituée sans aucun intermédiaire, sans genre supérieur dont elle procéderait par découpage. Alors que le prédicat s'exprime par une possible décomposition à partir d'un sujet commun, ce n'est pas le cas d'une qualité comme la couleur : il y a une constitution intrinsèque de la couleur qui varie selon des degrés (par exemple du bleu clair au bleu foncé) mais dont chaque degré exprime complètement et sans reste la couleur : le bleu foncé n'est pas du bleu et du foncé, c'est intégralement le bleu dans un degré particulier. Une couleur n'est donc pas en elle-même un prédicat précisément parce qu'elle n'autorise pas la différence sujet / prédicat.

Cassirer conclue :

«Les mots du langage ne reproduisent pas les essences déterminées de la nature et du monde des représentations, ils servent plutôt à indiquer les grandes directions de l'acte même de déterminer.» ((Cassirer 1923) p. 257).

1. 2. 3. 2. La construction des concepts verbaux

Cassirer l'aborde à peine (Cassirer 1923) p. 258 :

«Ce qui a été dit des concepts en général, à savoir que le principe de leur formation doit être défini comme un principe de sélection plutôt que comme un principe d'"abstraction" vaut avant tout pour la forme de construction des concepts nominaux. []. C'est par la détermination de l'action en elle-même que se constituent les déterminantes et les dominantes de l'expression verbale.»

Cassirer cite un exemple tiré de l'égyptien ancien dans lequel le verbe *kod* désigne "faire des pots" puis "former" , "créer". Il conclue (Cassirer 1923) p. 258 :

«Le mouvement rotatif du tour du potier évoque l'activité créatrice du potier lui-même, d'où est né le sens général de "former, créer, construire".

Pour Cassirer, il y a deux fonctions verbales : la première rend objectif par le biais d'une synthèse et la deuxième personnifie, c'est-à-dire fait le mouvement inverse, en direction de la subjectivité.

L'acte de synthèse compris dans le verbe consiste à réunir le prédicat et le sujet sous la forme générale de l'agir : la réunion n'est pas extérieure, elle est l'action elle-même ; Cassirer (Cassirer 1923) p. 259 cite Humboldt dans *Introduction*, VII, 1, p. 214 :

«[] ce qui était simplement pensé comme susceptible d'être lié devient quelque

chose qui se trouve devant nous ou qui a lieu devant nous, effectivement.»

A l'inverse, la forme verbale en elle-même a tendance à animer la nature qui se trouve peuplée de forces dont l'origine doit être rapportée au sujet.

1. 2. 3. 3. Le passage de la construction qualificante à la construction généralisante

Cassirer en vient à la question du rapport entre la construction qualificante à la construction généralisante qu'il caractérise par le biais de l'opération logique d'induction. Il y a un certain flottement sur cette question parce que le rapport entre les deux constructions me semble ne valoir que pour le cas des concepts nominaux, alors que Cassirer en parle de façon générale pour toute construction de concepts. Mais Cassirer revient sur ce qui pourrait apparaître comme un flottement à la fin du chapitre et précise (Cassirer 1923) p. 274 :

«Ainsi le principe de la répartition en classes, une fois découvert, commande non seulement à l'organisation du système nominal, mais s'étend à partir de là à la totalité de l'agencement syntaxique de la langue et devient l'expression véritable de sa cohérence, de son "articulation" spirituelle.»

Cassirer distingue deux étapes dans le passage de la construction qualificante à la construction généralisante : le foisonnement linguistique de type "qualification" et l'ordre linguistique de type "sériel" dans laquelle la coappartenance de certains contenus se donne sur le mode "inclusif" (généralisation).

Première étape : la qualification

Cassirer fait remarquer que les "langues des peuples primitifs" sont d'une extrême richesse dans les déterminations intuitives (Cassirer 1923) p. 259-260 :

«Elles possèdent à cet égard une richesse expressive que les langues de nos civilisations développées n'atteignent jamais, ne serait-ce qu'approximativement. [] Dans quelques langues d'Amérique du Nord, l'action de laver est désignée par treize verbes différents selon qu'il s'agit du lavage des mains ou du visage, du lavage des récipients, des vêtements, de la viande, etc.»

Cassirer conclue :

«Il ne s'agit manifestement pas ici du foisonnement luxuriant et arbitraire d'une tendance particulière à une seule langue, mais bien de l'expression d'une forme originaire et d'une orientation fondamentale de la construction linguistique des concepts qui, même après que la langue l'a dépassée d'une façon générale, est souvent reconnaissable dans certains effets isolés mais caractéristiques.»

Cassirer fait remarquer en particulier que la présence des "supplétifs" dans la morphologie des langues indo-européennes (comme dans *fero*, *tuli*, *latum* en latin) s'explique, selon Osthoff, par le fait qu'elle appartient à une couche plus ancienne et plus individualisante de la langue. Cassirer rapproche le cas des langues des "peuples

primitifs" et le cas indo-européen de la présence des supplétifs (Cassirer 1923) p. 261-262 :

«A cet égard, il est de fait remarquable que les domaines dans lesquels les langues des peuples primitifs ont multiplié les concepts et leur ont donné les noms les plus divers sont précisément les domaines dans lesquels, à l'intérieur du groupe indo-européen, s'est développée et s'est maintenue la plus grande richesse de formes supplétives. Parmi les mots désignant une activité, ce sont surtout les verbes de mouvement comme "aller" et "venir", "marcher" et "courir", puis ceux qui désignent le fait de manger, de battre, de voir, de parler, etc., qui révèlent la plus grande variété de spécifications. G. Curtius a montré dans le détail que, dans la langue-mère indo-européenne, les variétés de l'action de marcher par exemple étaient différenciées avant que ne fut trouvé leur concept linguistique commun.»

Deuxième étape : la généralisation.

Cassirer explique (Cassirer 1923) p. 263 :

«Le langage fait en revanche un pas de plus vers l'universalité générique lorsqu'au lieu de se contenter d'inventer des termes pour certains domaines d'intuition, il en vient à associer ces termes eux-mêmes de sorte que la coappartenance réelles des contenus se manifeste clairement dans la forme linguistique. Cet effort pour établir une relation plus rigoureuse entre le son et la signification en faisant correspondre certaines séries de significations conceptuelles et certaines séries phonétiques caractérise le passage de la "construction qualitative" à la "classification" des concepts. Nous la trouvons sous sa forme la plus simple lorsque des groupes de mots différents sont caractérisés comme éléments d'un même ensemble grâce à un suffixe ou un préfixe commun. La signification particulière propre à chaque mot et tant que tel est alors complétée par un élément déterminant et général qui indique sa relation avec d'autres formations linguistiques. Les noms de parenté en Indo-Européen constituent un groupe de ce genre qui doit sa cohérence à la présence d'un suffixe (*tar*, en grec *têr*) qui unifie et qui ordonne les termes en série et fait d'eux les modes d'un seul et même concept, qui n'existe cependant pas comme unité autonome et dissociable en dehors de cette série et dont la signification est absorbée par cette fonction de synthèse des éléments singuliers de la série. (Par exemple, le suffixe *tar* dans le sanscrit *pitár* (grec *patêr*), le père, *matár* (*mêtêr*), la mère, *bhratar* (*phratêr*), le frère et *duhitár* (*thugatêr*), la sur).»

Le langage met alors en évidence la «coppartenance générique de certains contenus» ((Cassirer 1923) p. 265) qui est «une présomption du concept logique» (ibidem) dans la mesure où

«L'analyse des rapports conceptuels aboutit finalement à leur définition génétique : à l'indication d'un principe dont ils procèdent et dont ils peuvent être déduits au titre de spécifications.»

Cassirer voit dans le *ti esti* socratique la question qui tente de faire passer de l'unité seulement nominale à l'unité générique du concept. Cassirer remarque que la construction des classes dépend de chaque langue particulière mais il essaye de montrer que le principe logique de l'induction est à l'œuvre dans cette construction

(Cassirer 1923) p. 266 :

«Car la manière de construire des classes est un moment essentiel de cette "forme interne" par laquelle les langues se distinguent de façon spécifique. []. On peut essayer de classer ces points de vue en utilisant le principe directeur qu'est ce progrès constant du "concret" vers "l'abstrait" qui détermine de façon générale la direction du développement linguistique : il faut alors garder présent à l'esprit que ce classement n'est évidemment pas chronologique mais méthodologique et que, par conséquent, dans une configuration historique donnée de la langue, les stratifications qu'on cherche ici à distinguer coexistent les unes avec les autres et peuvent se chevaucher de façons très diverses.»

Cassirer distingue le groupement par ressemblance (certains préfixes utilisés pour tous les noms d'objets de forme allongée ou ronde) et le groupement fondé sur les distinctions de classe c'est-à-dire sur la détermination d'un rapport (par exemple la distinction pluriel /duel ou la classification des noms d'objets à partir de leur rapport aux membres du corps humain).

Cassirer conclue en rappelant la parenté du langage et du mythe pour ce qui est de la construction des concepts :

«[] c'est pourquoi la "construction du concept" dans le langage, en grande partie, est moins l'œuvre de la comparaison et de l'association logique des contenus de perception que celle de l'imagination linguistique. [] C'est pourquoi les thèmes qui dirigent le langage dans la construction des classes, dans la mesure où il est possible de les déceler, semble être généralement apparentés d'assez près encore aux formes primitives et mythiques de la production des concepts et des classes. On vérifie encore une fois ici que le langage, en tant que forme d'ensemble de l'esprit, se trouve à la frontière entre *mythos* et *logos*.»

1. 2. 4. L'expression des formes pures de la relation

Par "forme pure", il faut entendre une forme abstraite par opposition à une forme sensible. Cassirer en reste à l'analyse très aristotélicienne de la fonction de la copule dans la phrase comme synthèse logique s'effectuant dans le jugement ((Cassirer 1923) p. 287-288). Cassirer montre sur des cas particuliers comment s'exprime la relation, par exemple sur le cas de la construction des suffixes ; cf. (Cassirer 1923) p. 280 pour le sanscrit "-maya":

«Cette utilisation des suffixes seule prépare à la désignation linguistique des purs concepts de relation. Ce qui servait d'abord à la désignation particulière d'un objet devient alors l'expression de la détermination formelle d'une catégorie, comme par exemple dans l'expression du concept de propriété.»

Suit l'exemple du suffixe *-maya* en sanscrit qui originellement veut dire matériau et puis qui en est venu à avoir la signification générale de propriété, comme dans *mrn-maya* = "fait en argile".

ou p. 281 pour le suffixe allemand "-keit" : au départ, on a *éwic-heit* ("éternité"), puis avec le *c* final et le *h* inaugural, on assiste à la construction d'un nouveau suffixe en "keit".

2. La parenté du langage et du mythe : origine commune à deux formes symboliques

Cassirer a noté à plusieurs reprises dans Cassirer, 1925 #562 p. 40 qu'il y avait une parenté entre le langage et le mythe :

«[] on voit bien qu'un des éléments essentiels de cette coïncidence est le fait que la force active et créatrice du signe se manifeste dans le mythe comme dans le langage, dans la mise en uvre artistique comme dans la construction théorique des concepts du monde et de la cohérence du monde.»

21. Aspect mythique accordé au mot

Cassirer note avec Humboldt que les astres sont quelque fois rangés dans la même catégorie que les êtres animés ; Humboldt en concluait que dans ce cas, *la langue prédisposait à croire* que les astres se meuvent par leur propre force (Cassirer 1923) p. 271:

«[] la langue, lors de telles classifications, est encore immédiatement mêlée à la pensée et aux représentations mythiques.»

C'est sur cette question de la prédisposition linguistique à penser de telle ou telle façon que Cassirer aborde la question du rapport entre langage et mythe. Il ne faut pas envisager ce rapport comme une tare originelle qui frapperait le langage : c'est au contraire grâce au mythe qu'une vision cohérente du monde a été élaborée. Cassirer cite Max Müller (1823-1900) dont il semble partager l'opinion au moins sur le point suivant (Cassirer 1925) p. 108 :

«On n'accèdera jamais à une compréhension de la mythologie tant que l'on n'aura pas compris que tout ce que nous appelons anthropomorphisme, personnification ou animation a été en fait indispensable pour la croissance de notre langage et de notre raison. Il était totalement impossible d'appréhender le monde extérieur et de le retenir, de le connaître et de le comprendre, de le saisir par concepts et de le dénommer sans cette métaphore fondamentale, cette mythologie universelle, ce souffle de notre propre esprit dans le chaos des objets et cette re-création à notre image.»

La vision cohérente du monde offerte par le mythe trouve un parallèle dans la langue ; (Cassirer 1925) p. 52-53 :

«Et il nous faut attribuer au phonème la même fonction, la même tendance à la persistance qu'à l'image mythique. L'homme ne voit pas dans le mot un produit de sa propre création, mais trouve en lui une réalité objective, qui existe et qui signifie par elle-même. Dès que l'étincelle est passée, que la tension et l'affect de l'instant se sont déchargés dans le mot ou dans l'image mythique, commence en quelque sorte une péripétie de l'esprit. L'excitation en tant qu'état simplement subjectif s'est éteinte, s'est dissoute dans la formation mythique ou linguistique. Une objectivation qui va toujours plus loin va pouvoir commencer.»

L'exemple privilégié par Cassirer est celui des genres grammaticaux ; (Cassirer 1925) p. 60 :

«Ou serait-ce un hasard si, là où une telle différence du "genre" grammatical n'existe pas dans la langue apparaissent au contraire à sa place d'autres critères de classification, beaucoup plus complexes, l'univers mythique et religieux recèle généralement une structure toute différente [] ?»

Cassirer fait sans doute référence aux cas qu'il a cités dans le premier tome des *Formes Symboliques* dans lequel il donne un certain nombre d'exemples de "classification complexe" pour un Européen. Cassirer en conclue (Cassirer 1925) p. 62 :

«L'enracinement premier de la conscience linguistique dans la conscience mythico-religieuse s'exprime avant tout dans le fait que toutes les figures linguistiques apparaissent en même temps comme des figures mythiques, douées de certaines forces mythiques, voire que le mot du langage devient une sorte de puissance originelle d'où procède tout être et tout événement. Dans toutes les cosmogonies mythiques, aussi loin que l'on puisse remonter, on peut toujours déceler la position dominante du mot.»

D'où la parenté entre le dieu et son nom (Cassirer 1925) p. 70 :

«Il faut tenir le nom du dieu secret : car en le prononçant, on déchaînerait toutes les forces que le dieu habite.»

«Ce qui a été fixé une fois dans le mot ou le nom apparaît dès lors non seulement comme quelque chose de réel mais véritablement comme le réel. []. [] nous trouvons la même consolidation, la même transsubstantiation dans d'autres domaines de la création spirituelle ; elle semble même être la règle fondamentale de toute création inconsciente.»

22. La distinction mana-tabou dans le mythe et dans la langue

Pour Cassirer, le mythe permet une structuration du monde. Cette structuration du monde s'opère à partir d'une seule distinction : la différence entre le sacré et le profane. C'est par le biais de la différence mana / tabou que se distingue le monde sacré du monde profane ; (Cassirer 1925) p. 85-86 :

«Le mana et les concepts qui lui correspondent n'expriment pas un prédicat fixe et déterminé ; mais on peut reconnaître en lui une forme particulière et persistante de l'attribution. Et on peut de ce fait y voir l'attribution mythico-religieuse originelle, dans la mesure où s'accomplit en elle la grande scission, la crise spirituelle par laquelle le sacré se sépare du profane []. C'est au cours de ce processus de séparation qu'est en somme constitué l'objet de la conscience religieuse, qu'est délimité le domaine dans lequel il est chez lui. Nous saisissons dès lors le moment décisif pour l'ensemble de notre problème. Car dès le départ, nos recherches visaient à saisir le langage et le mythe comme des fonctions spirituelles qui ne présupposent pas un monde d'objets animés, distingués par des caractéristiques déterminées et achevées, et qui bien plutôt créent cette articulation, rendent possible cette position

de caractéristiques. Le concept de mana et le concept négatif de tabou qui lui correspond nous indique comment cette articulation s'opère à l'origine.»

Ce qu'exprime la notion de mana, c'est moins le contenu d'un concept précis - sur lequel d'ailleurs il y a controverse - que la possibilité d'une distinction entre le cours habituel des choses et le cours non-habituel ; cette distinction s'exprime dans la conscience mythique par *l'étonnement* et dans la langue par *l'interjection* (Cassirer 1925) p. 90 :

«C'est pour cette raison semble-t-il [à savoir l'absence de dieu personnel et l'attribution du caractère divin à une multitude de choses] qu'il faut remonter jusqu'à la couche originelle des interjections linguistiques pour donner aux concepts mythiques qui nous intéressent ici un quelconque analogon linguistique. Le manitou des Algonquins comme le mouloungou des Bantous sont employés à titre d'exclamations qui désignent moins une chose qu'une certaine impression et qui interviennent pour chaque chose inhabituelle, étonnante, excitant l'admiration ou la crainte.»

Le mana apparaît ainsi comme une puissance d'adéquation qui manifeste le cours véritable (et habituellement caché) du monde. Il désigne à la fois la chose telle qu'elle est et le fait qu'il y a un mot qui convient pour dire la chose. Il y a un aspect jubilatoire dans la possibilité d'exprimer la présence du mana et c'est sans doute la raison pour laquelle elle s'exprime sous l'aspect d'une exclamation. L'interjection apparaît alors comme un appel aux autres à partager le même étonnement et sans doute aussi la même jubilation. (De nombreuses langues semblent avoir développé des interjections spécifiques pour désigner ce fait, en particulier l'hébreu). On retrouve ainsi, par le biais de l'interjection linguistique, l'aspect mimique du langage qui constituait la «forme primitive et mythique de construction» propre à l'activité sémiotique. La puissance du mana renvoie à une entité indifférenciée, une simple force anonyme.

C'est la séparation sacré / profane qui permet, dans un deuxième temps, la constitution progressive de divinités particulières ; (Cassirer 1925) p. 91-92 :

«Et maintenant le mythe passe de la première phase en quelque sorte "anonyme" à la phase exactement opposée, la phase de la "polysémie". Chaque dieu personnel unifie en lui une foule d'attributs, qui appartenaient à l'origine aux dieux spéciaux dont il a opéré la réunion. Mais, en accueillant les attributs de ces dieux, il a également pris leur nom - non pas en tant que nom propre mais en tant que nom commun : car le nom du dieu et son essence ne font qu'un. Ainsi la polysémie des dieux personnels constitue véritablement un trait nécessaire de leur nature et de leur mode d'être. Citation de Usener, *Götternamen*, p. 334 : « Pour le sentiment religieux, le degré de pouvoir du dieu s'exprime dans la richesse des surnoms ; la polysémie (polyonymia) est exigée et présupposée par tout dieu personnel de rang élevé.»

Cassirer constate dans le langage l'existence de deux concepts fondamentaux qui ont des "traductions" dans l'univers mythico-religieux : le concept d'être et le concept de moi. C'est par l'intermédiaire de ces deux concepts que l'on passe de l'univers strictement mythique à l'univers religieux, qui en émane ais qui n'est pas confondu avec lui. Le concept d'être permet de réunir en une unité tous les attributs d'une divinité :

«[] l'être est non seulement prédicat, mais devient, à une certaine étape de son développement, le prédicat des prédicats : l'expression qui permet de

réunir tous les attributs singuliers en un seul, toutes les propriétés de la divinité en une seule. Chaque fois que dans l'histoire de la pensée religieuse s'élève l'exigence d'unité du divin, elle s'accroche à l'expression linguistique de l'être et trouve en celle-ci son appui le plus sûr.» (p. 95)

C'est à partir du concept d'être que s'introduit le concept de moi et avec lui, la possibilité du monothéisme :

«Dans les textes égyptiens, nous rencontrons tôt déjà, au milieu des figures singulières de dieux et d'animaux du panthéon égyptien, l'idée du "dieu caché", qui est désigné dans les inscriptions comme celui dont personne ne connaît la figure, dont personne n'a trouvé l'image : "Il est un mystère pour sa créature" et "Son nom est un mystère pour ses enfants". Il n'y a qu'une désignation qui puisse lui être attribuée en plus de son titre de créateur du monde, qui a donné forme aux hommes et aux dieux : celle de l'être en général. Il produit et n'est pas produit, il enfante et n'est pas né, il est l'être lui-même, ce qui est permanent en toute chose, ce qui reste de toute chose. [] A partir de là, il suffit d'un pas pour parvenir à l'idée fondamentale du monothéisme pur. Cette idée fondamentale est réalisée lorsque l'unité, qui est ici appréhendée et exprimée du côté de l'objet, est replacée du côté du sujet, lorsque la signification et le sens du divin est cherché, non dans l'être des choses, mais dans l'être de la personne, dans l'être du moi. [] La forme de "l'attribution au moi", la forme de l'autorévélation du dieu, dans laquelle, par un "Je suis" répété, celui-ci révèle les divers aspects de son unité essentielle, part d'Egypte et de Babylone, pour se développer, dans un progrès ininterrompu, jusqu'à une forme stylistique typique et bien agencée de l'expression religieuse. Mais nous ne rencontrons cette forme dans sa figure achevée que là où elle refoule toutes les autres ; où il ne reste pour seul "nom" de la divinité que le nom du moi. Lorsque Moïse demanda à Dieu, alors que celui-ci se révélait à lui, quel nom il devrait faire connaître aux Israélites si ceux-ci voulaient savoir qui était le dieu qui l'avait envoyé, il obtint cette réponse : "Je suis le Je suis. Tu leur diras : le "Je suis" m'a envoyé vers vous." (Isaïe, 48, 12)»

23. L'usage spécifique de la métaphore dans le mythe

Cassirer distingue deux types de métaphore.

Le premier type est le type classique qui permet la mise en équivalence de deux contenus dont le sens est fixé au préalable.

p. 109 :

«Si l'on essaye de saisir les causes de la constitution de cette substitution de représentations ou d'expressions, d'expliquer l'usage extraordinairement riche et diversifié que des formes de la pensée et du langage font notamment de cette espèce de métaphore, de la mise en équivalence délibérée de deux contenus dont on saisit et connaît la différence, on est alors également ramené à une couche fondamentale de la pensée et du sentiment mythique. Dans une étude de psychologie génétique sur les origines de la métaphore [Die Ursprünge der Metapher, Leipzig, 1919], Werner a rendu extrêmement vraisemblable l'hypothèse selon laquelle des motivations bien déterminées découlant de la vision magique du monde, en particulier des genres bien particulier d'interdits linguistiques, jouent un rôle décisif dans cette

espèce de métaphore, dans la transcription d'une expression par une autre. Mais cet usage de la métaphore suppose manifestement que le contenu sémantique des figures singulières aussi bien que les corrélations linguistiques de ce contenu sémantique soient déjà données à titre de grandeurs stables : c'est seulement après que ces éléments aient été déterminés et fixés en tant que tels du point de vue linguistique qu'ils peuvent être échangés les uns contre les autres.»

Le texte est intéressant pour deux raisons.

Premièrement, parce qu'il met l'accent sur le rôle central de l'*économie des interdits* au sein de la pensée linguistico-mythique. Je rappelle que l'an dernier, on avait lu des textes de Freud portant sur cette question : tout d'abord, des textes dans lesquels la notion d'interdit était abordée du point de vue de la psychologie individuelle (la censure) à travers la question de l'interprétation des rêves ((Freud 1899)) ; ensuite, la fin de (Freud 1913) dans laquelle Freud tente de rendre compte de la figure du sacrifice des fils ou d'un bouc émissaire dans les monothéismes à partir de l'occultation du désir de meurtre du père de la horde primitive. Ce qui se dégage du texte, c'est que la présence d'interdits favorise, d'un point de vue linguistique, l'usage de la métaphore parce que des contenus doivent rester cachés.

Deuxièmement, parce qu'il s'appuie, pour ce faire, sur un argument philosophique bien connu selon lequel il faudrait *déjà* un système linguistique et mythique tout constitué pour réussir à opérer, dans un deuxième temps, une censure d'un certain nombre de contenus. On tente de montrer par ce biais que l'argument fait usage du postulat contradictoire d'une conscience qui serait en même temps capable de tout savoir et de se cacher à elle-même une partie des contenus : elle serait à la fois active et passive. En fait, l'argument suppose lui-même une conscience claire et distincte dont le seul "choix" serait soit de tout connaître, soit de tout ignorer. La constitution des interdits est plutôt le biais par lequel une conscience et un inconscient deviennent, de façon concomitante, possible, dès lors que l'on présente la conscience non comme originaire mais comme le résultat partiel d'une construction progressive, à la fois collective et individuelle.

Le deuxième type de métaphore est, pour Cassirer, plus "radical" et son existence me semble être exigé pour répondre à l'argument philosophique qui vient d'être décrit. Dans ce deuxième type, «on ne passe pas ici dans une autre espèce, déjà existante, c'est au contraire l'espèce à laquelle aboutit le passage qui est elle-même créée» (p. 110) : il n'y a pas de supposition d'un monde mythique et d'une langue déjà entièrement constitués. Plutôt, la métaphore se constitue comme une décharge d'une excitation d'origine motrice qui se transpose à la fois dans les sons et les images parce que sons et images apparaissent comme les seuls véritablement réels, les seules entités mises en scène par la conscience et dans lesquels celle-ci peut se retrouver. C'est par la métaphore que se constituent les expressions mimique et analogique qui sont «les formes primitives et mythiques de construction».

«C'est pourquoi le sens de la "métaphore" linguistique et de la métaphore mythique ne se dévoilera, de même que la force spirituelle qui se trouve en tous deux ne pourra être totalement comprise que si l'on remonte à cette origine commune ; si on la cherche dans cette condensation particulière, cette "intensification" de l'intuition sensible qui est au fondement de toute mise en forme, aussi bien linguistique que mythique et religieuse.»

(Cassirer 1925) p. 114 :

«[] le principe que l'on peut qualifier de véritable principe fondamental de la "métaphore" linguistique autant que mythique, (est) le principe que l'on exprime habituellement sous le nom de *pars pro toto*.»

La partie *participe* du tout ; c'est ce principe qui permet d'expliquer, d'un point de vue linguistique, comment les phonèmes peuvent jouer un rôle de "liant" : en tant qu'entités considérées comme aussi réelles que des choses, chaque phonème joue dans de multiples mots qui se trouvent donc liés les uns aux autres du point de vue du sens. Chaque phonème participe donc au tout de la langue envisagée comme une entité de même nature ontologique que le monde.

Le rapport entre la forme symbolique qu'est le langage et la forme symbolique qu'est le mythe ou plus généralement l'univers mythico-religieux, n'est pas un rapport extérieur : c'est en approfondissant la nature du langage que l'on rencontre les notions de mythe et de religion. De ce point de vue, on pourrait presque dire qu'il n'y a qu'une seule forme symbolique (une *fonction* symbolique unique) dont on exprime les différentes facettes par approfondissement successif. Le passage d'une forme à une autre répond donc à une certaine nécessité.

Deuxième partie : Le mythe

Dans la perspective générale de la philosophie des formes symboliques, Cassirer analyse trois types de rapports : le rapport du mythe et de la science, le rapport du mythe et du langage et le rapport du mythe et de la religion. Nous avons déjà abordé la question du rapport entre le mythe et le langage. Il nous faut donc analyser les deux autres rapports.

1. Le mythe et la science

Contrairement à l'opinion reçue traditionnellement dans une conception étroite de la rationalité, Cassirer n'oppose pas le mythe et la science : il s'agit de deux systèmes du monde qui ont en commun de fournir une explication des événements naturels fondés sur le concept de cause. Dans les deux cas, il y a donc une *mise en ordre du monde*. Cette interprétation d'origine platonicienne implique pour Cassirer de remettre en cause l'un des dogmes de la philosophie depuis ses origines, à savoir que la connaissance débute avec l'intuition empirique des objets sensibles, comme si ceux-ci étaient déjà donnés dans la nature sans qu'ils aient besoin d'être eux-mêmes constitués ; cf Cassirer, 1925 #562 p. 30:

«Le mythe est "objectif" dans la mesure où l'on reconnaît en lui un des facteurs déterminants qui permettent à la conscience de se délivrer de la claustration passive dans la sensibilité et de progresser vers la création d'un "monde" organisé selon un principe spirituel qui lui soit propre.»

L'idée de Cassirer (qui est une réélaboration de l'idée kantienne au point de départ de la *Critique de la raison pure*) est de distinguer, dans la connaissance, une origine logique et une origine chronologique. Si chronologiquement, il faut bien partir des données sensibles pour constituer une expérience, il faut logiquement qu'une première mise en ordre du monde ait, au préalable, réussi à distinguer non seulement des objets mais des

principes d'explication des relations entre les objets. Le point de départ de la connaissance n'est pas seulement perceptuel, il est aussi mythique; cf. (Cassirer 1925) p. 11 :

«Car le point de départ authentique de tout devenir de la science, l'élément immédiat qui est à son origine, se trouve moins dans la sphère sensible que dans l'intuition mythique. []. On ne peut comprendre intégralement le développement de la science - considéré en un sens idéal et non temporel - qu'à la condition de montrer comment elle procède de la sphère de l'immédiateté mythique et s'élabore à partir d'elle []. »

Cassirer tente à partir de là de préciser la nature de l'interprétation du monde véhiculée par le mythe : celui-ci n'est pas une interprétation "concrète" par opposition à une interprétation "scientifique" ultérieure ; le mythe part de l'indifférenciation entre le signe et le monde :

«Le monde mythique n'est pas "concret" parce qu'il a uniquement affaire à des contenus sensibles et objectifs et qu'il exclut et écarte de lui tous les moments abstraits, c'est-à-dire tout ce qui est signe et signification. Il est concret en ce que ces deux moments, la chose et la signification se confondent dans l'indifférence et qu'il sont développés en une unité immédiate.»

Cassirer commence par situer sa démarche par rapport et en opposition à d'autres points de vue sur la nature du mythe.

11. Les interprétations erronées de la notion de mythe

Cassirer dégage à travers l'histoire deux interprétations récurrentes de la notion de mythe ; il les critique avant d'avancer sa propre solution.

11.1. L'interprétation "unificationniste" du mythe

On a essayé d'unifier les contenus des différents mythes mais les contenus sont vite apparus comme contradictoires ; cf. Cassirer, 1925 #562 p. 33-34 :

«Mais, dès qu'on essayait, à l'intérieur même de ces motifs, d'effectuer une séparation, d'accorder un privilège à certains motifs considérés comme authentiquement originaires et de les opposer à d'autres motifs dérivés, le conflit des opinions renaissait aussitôt au grand jour et sous une forme plus aigue.[] A côté de la mythologie de la nature, il y avait la mythologie de l'âme, et à l'intérieur de la première on trouvait encore des tendances divergentes qui s'efforçaient chacune, avec entêtement et détermination, de montrer que tel ou tel objet naturel était le noyau et l'origine de toute la formation des mythes. On partait de la conviction que, pour être d'une manière générale "explicable" scientifiquement, chaque mythe particulier devait être rattaché à un être ou à un événement naturels, parce que de ce fait on pouvait limiter l'arbitraire des constructions de l'imagination et faire suivre à la recherche une voie rigoureusement "objective".»

On a par la suite tenté de substituer à l'unité naturelle de tous les mythes une unité spirituelle en invoquant la "psychologie des peuples". Un tel principe de classement

«a l'avantage, en son principe, sur toutes les autres formes d'explication purement objectives, de faire porter l'interrogation moins sur les objets et les contenus de la mythologie que sur la fonction du mythe elle-même. Il faut montrer que la direction générale de cette fonction reste permanente, quelques différents que soient les conditions de son exercice et les objets sur lesquels elle exerce son attraction.» (Cassirer, 1925 #562 p. 36).

112. L'interprétation "cratyléenne" du mythe

Cassirer rejette un type d'explication de la mythologie qu'il décrit comme se répétant depuis l'antiquité et qui a été pour la première fois mis au jour par les sophistes : la sophistique depuis l'antiquité grecque cherche à expliquer les mythes en montrant qu'elle est fondée sur la croyance en un rapport entre le nom et l'être (cratylisme). On retrouve cette explication chez les Stoïciens puis au XIXème siècle chez Max Müller et Herbert Spencer.

«La mythologie comparée et l'histoire des religions ne cessent en effet de rencontrer des faits qui semblent, sous les aspects les plus divers, confirmer l'équation *numina = nomina*. C'est Usener qui a mis en application de la manière la plus profonde et la plus féconde l'idée qui est à la base de cette équation. L'analyse et la critique des "noms des dieux" s'avèrent être l'outil le plus approprié, si l'on en fait bon usage, pour comprendre le processus de la construction des idées religieuses. On entrevoit alors une théorie générale des significations dans laquelle l'élément mythique et l'élément linguistique sont indissolublement unis et se rapportent corrélativement l'un à l'autre.» Cassirer, 1925 p. 39.

Cassirer cite Max Müller (Cassirer 1925) p. 12 :

«Le mythe est en rapport avec un manque fondamental du langage, avec une de ses faiblesses originelles. Toute désignation linguistique est nécessairement équivoque et c'est dans cette équivocité, dans cette "paronymie" des mots qu'il faut chercher la source et l'origine de tous les mythes.»

Commentant une autre citation de Max Müller, Cassirer remarque Cassirer, 1925 #562 p. 39 :

«La clé de l'interprétation des mythes est la paronymie, le fait qu'un seul et même mot soit utilisé pour des conteus de représentations très différents. Le sens originnaire de tous les mythes est le double sens linguistique ; le mythe lui-même n'est rien d'autre qu'une sorte d'indisposition de l'esprit qui a son fondement ultime dans une "maladie de l'esprit".»

L'exemple donné par Cassirer est celui de la genèse des hommes telle qu'elle est rapportée par la mythologie grecque : la genèse des hommes est décrite à partir de pierres. Ceci resterait entièrement incompréhensible si l'on