

Ecole doctorale de l'EHESS en cotutelle avec la Philosophische Fakultät de la BUW

CENTRE GEORG SIMMEL – Recherches franco-allemandes en sciences sociales

Doctorat

Discipline : PHILOSOPHIE

SOUID LAÏLA

**La philosophie de Cassirer : la forme comme paradigme
méthodologique de la science et de la culture**

Thèse dirigée par: Jean Lassègue et Gerald Hartung

Date de soutenance : le 22/06/2023

Rapporteurs 1 Jean Seidengart, Université Paris Nanterre
 2 Carole Maigné, UNIL (Université de Lausanne)

Jury 1 Denis Thouard, EHESS
 2 Melanie Sehgal, BUW (Bergische Universität Wuppertal)

*À la mémoire de John Mickael
Krois*

« La notion de symbolique prend la place de la logique dans la philosophie des formes
symboliques. »¹

¹ « Der Begriff des Symbolischen tritt in der Philosophie der symbolischen Formen an die Stelle der Logik. » *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1988, p. 17.

Remerciements

Je dois des remerciements tous particuliers à mon directeur Jean Lassègue pour son soutien indéfectible qui m'a permis de traverser différentes épreuves tout en restant fidèle à l'inspiration qui m'a amenée à m'engager dans ce travail de thèse.

Sans les qualités humaines de ce professeur et sa patience infinie, cette thèse n'aurait jamais pu aboutir.

Je remercie également le professeur Gerald Hartung qui a accepté de prendre le train en marche et m'a apporté son soutien afin de poursuivre la cotutelle de thèse franco-allemande.

Je ne remercierai jamais assez ma famille pour m'avoir aidée, encouragée et soutenue même quand elle n'osait plus croire à l'aboutissement de cette thèse et notamment mes parents qui ont continué à me faire confiance et m'ont transmise la valeur qui m'a été la plus importante pour mener à bien de ce travail : l'intégrité.

Je remercie mon frère Hatem, ma sœur Sana, ma belle-sœur Amani et mes amis Djelloul, Laetitia et sa maman Michèle, Mina, Chaymaa pour leurs encouragements et leur soutien ainsi que mon mari Hamdi.

Je remercie les universités et les programmes de recherche qui m'ont financée : EHESS, Paris Sorbonne, la ville de Paris, le DAAD, l'université Humboldt à Berlin, l'université Wuppertal, l'université franco-allemande. Je remercie le personnel de ces universités pour leur aide et leur patience.

Je rends hommage à tous les lieux qui m'ont abrité et m'ont permis d'aller chercher au plus profond de moi-même l'inspiration. Ce travail de thèse était plus qu'un travail, plus qu'une œuvre intellectuelle. Je ne le savais pas en m'inscrivant en doctorat mais je me suis engagée dans une aventure initiatique d'auto-libération. En effet, cette thèse m'a permis de partir à la conquête de ma propre intelligence, pas pour en faire un outil de reconnaissance sociale ou de rémunération mais d'abord pour la comprendre et la respecter.

Résumé et mots clés

Résumé

Il s'agit d'investiger la philosophie d'Ernst Cassirer pour mettre au jour la révolution sémiotique qu'elle porte en germe grâce au paradigme de forme comme alternative à la substance.

Mots clés

Cassirer, forme, symbole, épistémologie, logique, espace/temps, liberté antinomie

ABSTRACT AND KEYWORDS

Abstract

We proposed to investigate the philosophy of Ernst Cassirer to bring to light the semiotic revolution that it carries in germ thanks to the paradigm of form as an alternative to substance.

Keywords

Cassirer, forme, symbol, epistemology, logic, space/time, theory of knowledge, freedom, antinomy

Table des matières

<u>LA PHILOSOPHIE DE CASSIRER : LA FORME COMME PARADIGME METHODOLOGIQUE DE LA SCIENCE ET DE LA CULTURE</u>	- 1 -
<u>REMERCIEMENTS</u>	- 3 -
<u>RESUME ET MOTS CLES</u>	- 4 -
<u>TABLE DES MATIERES</u>	- 6 -
<u>INTRODUCTION</u>	- 9 -
<u>PARTIE 1 : LE PROBLEME DE LA LEGALITE COMME PROBLEME DE LA FORME DE LA LOGIQUE</u>	- 19 -
<u>I – CHAPITRE 1 : LA LOGIQUE DE L'ÊTRE</u>	- 34 -
1. UNE LOGIQUE DE LA SUBSTANCE	- 36 -
A) UN MODELE SEMIOTIQUE	- 36 -
B) UNE PHILOSOPHIE DE LA NATURE	- 40 -
2. UNE LOGIQUE CAUSALE	- 47 -
A) UN REFLEXE MYTHIQUE	- 48 -
B) UN PRESUPPOSE SCIENTIFIQUE	- 51 -
3. UNE LOGIQUE DE L'IDENTITE	- 53 -
A) UN PRINCIPE METAPHYSIQUE	- 53 -
B) UN PRINCIPE ONTOLOGIQUE	- 60 -
<u>II – CHAPITRE 2 : LA LOGIQUE DE LA FORME</u>	- 67 -
1. UNE LOGIQUE SYNTHETIQUE	- 73 -
A) UNE LOGIQUE DIALECTIQUE	- 75 -
B) UNE LOGIQUE TRANSCENDANTALE	- 80 -
2. UNE LOGIQUE TELEOLOGIQUE	- 84 -
A) UNE LOGIQUE INTEGRALE	- 85 -
B) UNE LOGIQUE DE L'ACTION	- 91 -
3. UNE LOGIQUE ESTHETIQUE	- 94 -
A) UNE LOGIQUE SYNTAXIQUE	- 96 -
B) UNE LOGIQUE METAPHORIQUE	- 102 -
<u>III – CHAPITRE 3 : LA LOGIQUE SANS L'ONTOLOGIE</u>	- 108 -
1. LE SYMBOLISME, UN PARADIGME ANALOGISTE	- 114 -
A) UNE CONCEPTION RENOUVELEE DE L'UNITE	- 118 -
B) UNE UNITE VIVE	- 123 -
2. UNE LOGIQUE DE LA SUBJECTIVITE	- 130 -
A) S'OUVRIRE A L'EQUIVOCITE	- 132 -
B) LA CHOSE COMME LIMITE	- 136 -

3. L'ANALOGIE COMME SEMIOTIQUE MATHEMATIQUE	- 142 -
A) UNE SEMIOTIQUE DE LA PROPORTION	- 145 -
B) UNE SEMIOTIQUE DE LA TRANSFORMATION	- 148 -

PARTIE 2 : LE PROBLEME DE LA FORME COMME PROBLEME DE L'ESPACE - 153 -

I – CHAPITRE 1 : L'ESPACE COMME ETENDUE - 164 -

1. ESPACE ET DETERMINATION	- 169 -
A) L'ESPACE COMME MESURE	- 170 -
B) L'ESPACE COMME REPRESENTATION	- 172 -
2. L'ESPACE : UNE CREATION LINGUISTIQUE	- 174 -
A) L'ESPACE COMME GESTE	- 175 -
B) L'ESPACE COMME SYNTAXE	- 177 -
3. UN IDEAL DE CONSERVATION	- 179 -
A) L'ESPACE COMME CHOSE	- 180 -
B) L'ESPACE CONTINU	- 183 -

II – CHAPITRE 2 : L'ESPACE COMME TOPOLOGIE - 188 -

1. L'ESPACE DESUBSTANTIVE	- 192 -
A) LA GEOMETRIE PROJECTIVE	- 194 -
B) LA THEORIE AXIOMATIQUE	- 198 -
2. LE PROBLEME DE LA MESURE DE L'ESPACE	- 201 -
A) LA QUESTION DE LA QUALITE	- 203 -
B) UN PROBLEME SEMIOTIQUE	- 207 -
3. L'ESPACE DYNAMIQUE	- 213 -
A) UN ESPACE TELEOLOGIQUE	- 214 -
B) UN ESPACE OUVERT	- 217 -

III – CHAPITRE 3 : L'ESPACE COMME TEMPS - 222 -

1. LE TEMPS COMME LEGALITE	- 224 -
A) UN PRINCIPE D'UNIFICATION	- 226 -
B) UN PRINCIPE DE TRANSFORMATION	- 231 -
2. L'ESPACE SYMBOLIQUE	- 236 -
A) L'ESPACE COMME FORME	- 238 -
B) UN ESPACE VIVANT	- 245 -
3. LES FIGURES SPATIALES	- 250 -
A) LA CONTINUITE TEMPORELLE	- 252 -
B) L'ESPACE DE L'EVENEMENT	- 254 -

PARTIE 3 : LE PROBLEME DE LA FORME COMME PROBLEME METAPHYSIQUE- 257 -

I – CHAPITRE 1 : UNE PHILOSOPHIE DE L'EXPRESSION - 265 -

1. UNE EXPRESSION DU TEMPS	- 268 -
A) UN MOUVEMENT ORGANIQUE	- 270 -
B) UN TEMPS ORGANIQUE	- 272 -
2. UNE EXPRESSION ESTHETIQUE	- 280 -
A) UNE LOGIQUE DES FORMES	- 281 -
B) UNE ESTHETIQUE DE LA FORME	- 284 -

II – CHAPITRE 2 : LA METAPHYSIQUE DE L'IDEALISME SYMBOLIQUE - 288 -

1. LE LANGAGE DE L'ŒUVRE	- 292 -
---------------------------------	----------------

A) DE L'EXPLICATION A LA COMPREHENSION	- 293 -
B) LE LANGAGE DE L'ENERGIE	- 296 -
2. UN NOUVEAU CONCEPT IDEALISTE D'ESPRIT	- 302 -
A) LA VIE DE L'ESPRIT	- 304 -
B) UNE VIE ETHIQUE	- 307 -
CONCLUSION	- 313 -
DEUTSCHE ZUSAMMENFASSUNG	- 322 -
BIBLIOGRAPHIE	- 452 -

INTRODUCTION

« Si nous décomposons le monde théorique lui-même pour parvenir à son fondement logique, la dissolution de tous ses éléments ordonnés nous fait aboutir au concept de synthèse. Mais la synthèse en tant qu'unité de l'action est déjà à la limite de ce domaine qui ne se découvre à nous complètement dans ses postulats universels que grâce à l'éthique pure.² »

Il apparaît ici clairement comment ce philosophe qui se disait plus volontiers kantien que néo-kantien³, Ernst Cassirer, articule les trois critiques kantienne, mettant ainsi en évidence le principe ultime de la connaissance : la liberté. Il a révélé dans son travail d'histoire de l'épistémologie ce motif central de la philosophie idéaliste en particulier que : « Le problème de la liberté se rattache étroitement au problème de la connaissance ; la conception de la liberté détermine le concept de la connaissance, et réciproquement. »⁴ En fonction que la liberté sera perçue comme absence de contraintes ou expression de la spontanéité créatrice, le concept même de connaissance varie. Aussi avant de s'interroger sur la nature de la connaissance, une démarche aboutie de recherche en théorie de la connaissance impose de commencer par déterminer quelle conception de la liberté peut véritablement soutenir tout l'édifice de la connaissance. Il s'agit, comme le souligne Cassirer lui-même, de la démarche suivie par Kant car celui-ci « ne peut partir de l'existence d'un 'monde intelligible' pour en déduire l'essence de la liberté et de la loi morale ; en effet, du même coup la liberté elle-même aurait perdu son caractère fondamental d'originalité et serait devenue quelque chose de secondaire et de dépendant. Aussi ne reste-t-il à Kant qu'à suivre le chemin inverse : la liberté ne découle pas de l'Être intelligible, mais pose et fonde elle-même cet Être en tant que donnée première ayant en elle-même sa certitude. »⁵ En effet, Kant est intervenu à un moment de l'histoire philosophique où le déterminisme semblait régner en maître ne laissant aucune place à la volonté et à l'autodétermination. Cassirer tentera quant à lui de déraciner les germes de ce déterminisme de façon à parachever la démarche kantienne de réhabilitation de l'idéalisme, et pose par là les bases d'une nouvelle épistémologie qui remet en cause des acquis sémiotiques des plus intimes. En effet, l'ambition fondamentale de ce travail est de montrer que la philosophie des formes symboliques est bien porteuse d'un changement de paradigme épistémologique qui remet en

² E. Cassirer, *Liberté et Forme. L'idée de la culture allemande*, Les éditions du Cerf, Paris, 2001, p. 172.

³ P. Quillet, *Ernst Cassirer*, Ellipses, Paris, 2001, p. 68.

⁴ E. Cassirer, *Individu et cosmos dans la philosophie de la Renaissance*, Les éditions de Minuit, Paris, 1983, p.156

⁵ E. Cassirer, *Liberté et forme, Op. cit.*, p. 155-6.

question les fondements sémiotiques de la théorie moderne de la connaissance telle qu'elle s'est mise en place à l'issue du Moyen-Âge et qui reposent sur le paradigme de la substance comme étant figé. D'ailleurs Jean Starobinski dans sa préface à l'édition française du *Problème Jean-Jacques Rousseau* de Cassirer voit dans la philosophie des formes symboliques « Plus qu'une 'épistémologie génétique', elle est, au sens large, une 'sémio-pragmatique généralisée'. »⁶ En effet, en 1907 Cassirer considérait que la logique restait « assujettie au point de vue de la substance ainsi qu'à la forme fondamentale du jugement prédicatif »⁷ et appelait à une réforme radicale de la logique. Or il s'agit là plus que de simples postulats mais de fondements sémiotiques qui structurent le langage lui-même et qui constituent un héritage lointain de la pensée scolastique jamais remis en cause⁸. C'est pourquoi Cassirer jugeait que la seule façon de mener à bien cette réforme de la logique était de procéder à une critique du concept qui repose sur l'abstraction du genre et de l'espèce en fonction des substances et des accidents.

Or, Cassirer considère que la philosophie kantienne sonne le retour à une philosophie qui ne se perd pas dans ses abstractions. En accordant l'exclusivité de la rationalité au raisonnement mécaniste, la non contradiction était devenue le seul critère de vérité mais qui n'offrait aucune prise sur la réalité concrète en dehors de l'abstraction offerte par les étants figés que permet d'élaborer le principe d'identité⁹. C'est pourquoi le travail de Kant impliquait de se détacher de l'ontologie. En effet, il s'agit là de la révolution copernicienne opérée par Kant qui « assurément, avait déjà expliqué dans la critique de la raison pure que la philosophie devait

⁶ Starobinski R., « Préface », in Cassirer, *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Hachettes Littératures, 2006, p. XIII.

⁷ Cassirer, « Kant et la mathématique moderne, en relation aux ouvrages de Bertrand Russell et Louis Couturat sur les principes de la mathématique », in Barot Servois (dir.), *Kant face aux mathématiques modernes*, Paris, Vrin, 2009, p.144.

⁸ « La pensée scolastique, qui ne cesse partout ailleurs de perdre du terrain, parvient à se maintenir durablement sur ce point. » in *Idem*.

⁹ « N'y a-t-il d'effectivement réel que l'ordre formel et la non-contradiction des représentations, qui distinguent l'état éveillé du rêve ? Le rêve ne peut-il avoir lui aussi sa cohésion interne, ne peut-il pas présenter lui aussi une structure systématique solide ? N'y a-t-il pas aussi bien des rêves de la raison que des rêves de l'imagination ? Les systèmes rationalistes de métaphysique contiennent en eux-mêmes la réponse à ces questions ; ils montrent ce que signifie l'absence de contradiction réduite à elle-même sans autre garantie de certitude. La 'rationalité' dont ils se réclament n'a rien à voir avec la vérité scientifique : ne caractérise-t-elle pas aussi bien toutes les inventions cohérentes que toutes les spéculations en l'air, aventureuses, quand celles-ci se contentent de rester fidèles aux suppositions arbitraires qu'elles ont prises comme bases ? Cette confrontation révèle ouvertement la crise de l'ontologie. La philosophie des Lumières se glorifiait d'avoir, en vertu des principes rationnels sur lesquels elle s'appuie, banni pour toujours le 'royaume des ombres' des visionnaires ; il est maintenant manifeste qu'en vérité elle a abattu la barrière qui sépare l'expérience scientifique de l'invention arbitraire. 'Ceux qui bâtissent en l'air les divers mondes des idées', quel que soit le soin avec lequel ils assemblent leurs constructions et en adaptent les parties les unes aux autres, ne travaillent eux aussi que sur des rêves. » E. Cassirer, *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*, tome 2, Les éditions du cerf, Paris, 2005, p. 424-5.

renoncer à son nom orgueilleux d'ontologie, laquelle prétend fournir, au sein d'une doctrine systématique, des connaissances synthétiques a priori des choses en général »¹⁰ pour préférer le point de vue non pas de ce qui est mais du jugement, de l'action de produire du sens car « Le jugement est défini comme l' 'unité de l'action' »¹¹. Ainsi, la révolution kantienne consiste en fait à aller au bout de la posture idéaliste qui, dans le sillage de Platon, place le siège de la connaissance non pas à l'extérieur mais bien à l'intérieur de l'homme :

Il ne faut point partir de l'objet comme s'il nous était immédiatement connu, mais bien des lois de la connaissance, qui seules nous sont véritablement accessibles et comportent dès l'abord quelque garantie. Au lieu de rechercher les propriétés les plus générales de l'être, à la manière de l'ontologie traditionnelle, il s'agit d'entreprendre une analyse de l'entendement en vue d'établir la forme générale du jugement et de saisir ses multiples ramifications, aucune objectivité n'étant concevable en dehors de lui. Seule une telle analyse peut mettre au jour, selon Kant, les conditions qui fondent non seulement tout savoir relatif à l'être, mais encore le concept d'être lui-même.¹²

Ainsi l'idée d'un être en tant qu'être indépendant de l'entendement humain n'est rien de plus que pure abstraction dans la perspective kantienne, dont le point focal réside, selon Cassirer, dans l'activité de l'esprit humain. C'est pourquoi, il a élargi la question de la raison au-delà du cercle de la logique ordinaire pour toucher toutes les sphères d'activité où se manifeste une certaine spontanéité de l'esprit comme « la raison pratique » et le « jugement esthétique » :

Dans sa conception et son interprétation idéalistes, l'être que considèrent les mathématiques et les sciences de la nature apparaît incapable d'épuiser toute la réalité effective, faute de pouvoir embrasser tout ce que l'esprit comporte d'activité et de spontanéité. En effet, c'est un autre aspect de cette réalité qui se manifeste dans le monde intelligible de la liberté, dont la Critique de la raison pratique expose la loi fondamentale, ou encore dans le monde de l'art et dans celui des formes organiques de la nature, objets de la critique du jugement esthétique et téléologique. Cet élargissement progressif, dans l'idéalisme critique, du concept de réalité et du concept d'esprit, doit être tenu pour l'un des traits les plus caractéristiques de la pensée kantienne, et est fondé pour ainsi dire sur une loi stylistique de cette pensée.¹³

Pour Kant et contrairement à Spinoza, les mathématiques ne répondent pas à une logique inductive stricte, ce qui constitue à l'époque une posture radicalement nouvelle dont Fichte déclara qu'elle sauva sa foi en la connaissance scientifique : « J'ai vécu mes jours les plus heureux », écrit-il à sa fiancée le 5 septembre 1790 en expliquant que dorénavant, il en est absolument convaincu, « la volonté humaine est libre. » Dans un autre courrier, cette fois

¹⁰ E. Cassirer, *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*, tome 4, Les éditions du cerf, Paris, 1995, p. 38.

¹¹ E. Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, tome 1 : le langage, Les éditions de minuit, Paris, 1972, p.288.

¹² *Ibid.*, p. 19.

¹³ *Ibid.*, p. 19-20

adressée à Weisshuhn, il précise les raisons de cet engouement : « Je vis dans un nouveau monde, depuis que j'ai lu la Critique de la raison pratique : elle ruine des propositions que je croyais irréfutables, prouve des choses que je croyais indémontrables, comme le concept de liberté absolue, de devoir, etc., et de tout cela je me sens le plus heureux. Avant la Critique, il n'y avait d'autre système pour moi que celui de la nécessité. Maintenant, on peut de nouveau écrire le mot de morale, qu'auparavant il fallait rayer de tous les dictionnaires. »¹⁴ Ce précieux témoignage nous révèle d'une part à quel point Kant a redonné de la consistance à l'idée de raison en lui intégrant le concept de finalité : agir selon des fins ; et d'autre part, à quel point l'œuvre kantienne a bien été une œuvre de réconciliation entre déterminisme et liberté. En effet, « le principe de raison avait perdu de plus en plus sa valeur de critère indépendant ; il était devenu simplement un corollaire et une annexe du principe d'identité. C'est sur ce point qu'intervient maintenant la nouvelle idée de Kant. »¹⁵ Cassirer a attiré l'attention sur le fait que la domination du déterminisme à travers une vision mécaniste du monde était une conséquence du vaste travail de réification de la réalité qu'a permis l'émergence du principe d'identité qui consiste à attribuer à l'objet une individualité *a priori* faisant de lui un être indépendant de l'entendement humain et sur lequel nous reviendrons en détails dans la première partie : « Le principe d'identité induit obligatoirement le passage à la conception mécaniste du monde; il nous montre que, et pourquoi, celle-ci loin d'être un moment contingent est bien plutôt un moment nécessaire dans notre conceptualisation de la nature. »¹⁶ Cependant, cette réification de la réalité est contre-intuitive et constitue une abstraction, en effet, pour Cassirer :

S'il nous fallait suivre les seules indications de l'intuition sensible, nous devrions nous borner, pour décrire un quelconque mouvement de matière, à affirmer qu'un objet – à savoir, un complexe de certains caractères sensibles – a disparu et qu'un autre objet – dont les caractères diffèrent en partie –, l'a remplacé. Que nous ne puissions en rester, dans notre conception scientifique de la nature, à pareille conception, que nous soyons, au contraire, capable de rattacher cet événement à un substrat déterminé et à même de parler d'identité de l'objet (par-delà la modification de ses déterminations particulières), n'est pas dû à l'intuition, mais est exclusivement le fait de la réflexion sur ses intuitions des sens. Ce premier pas hors de l'intuition contient implicitement tous les autres, qui pourront, à partir de lui, être développés logiquement.¹⁷

¹⁴ Fichte's Leben und Briefe, p. 110, in Kant, *Critique de la faculté de juger*, Introduction (Alain Renaut), GF Flammarion, Paris, 2000, p. 41.

¹⁵ E. Cassirer, *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*, tome 2, Les éditions du cerf, Paris, 2005, p. 425.

¹⁶ E. Cassirer, *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*, tome 4, Les éditions du cerf, Paris, 1995, p. 113.

¹⁷ *Ibid.*, p. 113.

Dans sa *Philosophie des formes symboliques* Cassirer a cherché à comprendre la légalité propre à l'activité de signification qui est toujours le fruit de la spontanéité de l'esprit. Sur la voie de Kant il vise à mettre l'accent non sur un prétendu être des choses mais sur des phénomènes : « La Philosophie des formes symboliques cherche à suivre la voie indiquée par Kant dans sa 'philosophie critique'. Elle se refuse à partir d'une proposition dogmatique universelle sur la nature de l'Être absolu mais demande d'abord ce que signifie en général une affirmation touchant un être, un 'objet' de la connaissance, et par quelles voies et quels moyens on peut accéder à l'objectivité en général. C'est ce que Kant exprimait en disant que les propositions fondamentales de l'entendement ne sont que les principes de l'exposition des phénomènes. »¹⁸ En effet, pour Cassirer de même que pour Kant la spontanéité ne désigne pas une activité arbitraire de l'esprit mais correspond à un processus d'objectivation. Cependant cette conception de l'objectivité et donc de la connaissance impose de dépasser la conception de la liberté comme absence de contraintes et d'étendre ainsi le concept kantien d'autonomie :

Dans l'idée de liberté, nous ne sommes pas déterminés de l'extérieur par les conditions de la nature, mais nous sommes les législateurs de la nature ; nous ne reproduisons pas alors des faits donnés, mais nous opposons à toute la réalité empirique une exigence que nous créons. Or, de ce fait, par opposition à l'intuition sensible qui signifie seulement la 'réceptivité de l'âme', se découvre à nous une spontanéité originelle et créatrice de l'esprit, un pouvoir de la raison non seulement de recevoir l'objet, mais de le déterminer et de le produire a priori. Cette spontanéité vaut-elle seulement pour la volonté, ou bien ne devons-nous pas la reconnaître de la même façon dans le domaine de l'intellect ? [...]. Le concept d'autonomie déborde de la sphère morale dans la sphère théorique.¹⁹

Cette affirmation de la liberté non pas comme absence de contraintes mais comme, pour ainsi dire, sur-présence du pouvoir de détermination, ou encore autonomie, constitue une clé de compréhension importante de la philosophie de Cassirer et de sa filiation avec la philosophie kantienne. Il considère que, grâce à cette idée selon laquelle l'homme n'agit pas essentiellement à partir des circonstances qui l'entourent mais selon les fins qu'il se donne, grâce à ce qu'il a nommé : « l'orientation 'téléologique' typique de la pensée moderne »²⁰ que Kant a impulsée, il aurait réussi là où Leibniz a échoué : dépasser l'antinomie du déterminisme et de la liberté. En effet, dans *Liberté et forme*, Cassirer fait de l'opposition entre ce qu'il appelle le 'principe de liberté et le 'principe de forme' « la plus universelle des antithèses, [...] une loi fondamentale

¹⁸ E. Cassirer, « De la logique du concept de Symbole », in *Trois essais sur le symbolique*, Les éditions du Cerf, Paris, 1997, p. 138-9.

¹⁹ E. Cassirer, *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*, tome 2, *Op. cit.*, p. 448-9.

²⁰ M. Ferrari, « Préface », in E. Cassirer, *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*, tome 1, Les éditions du Cerf, Paris, 1972, p. IV.

du comportement spirituel lui-même. »²¹ La solution leibnizienne consiste à définir la nécessité comme « ce dont le contraire implique une contradiction »²². Or, comme l'a montré l'exemple du rêve, la non-contradiction ne constitue pas une garantie de vérité. La logique analytique, instrument ultime de la preuve chez Leibniz, ne suffit pas. Sans une perspective téléologique elle s'avère en fait sans fondement : « De même que toutes les fins dérivées exigent et présupposent l'idée et le contenu d'une 'fin en soi', il ne peut y avoir pour nous de certitude qu'il existe quelque chose tant que la connaissance n'a pas acquis des principes en soi nécessaires et universellement valides. Si nous désignons cette nécessité et cette validité universelle du nom d'apriorisme, on voit tout de suite dans quelle mesure le problème de l'apriorisme et celui de la liberté ne sont que des expressions différentes d'une seule et même exigence fondamentale. L'autonomie de la volonté et l'autonomie de la pensée se conditionnent mutuellement et renvoient réciproquement l'une à l'autre. »²³. Ainsi, à travers le problème de la liberté, c'est la question des principes *a priori* du raisonnement qui est posée. Le primat de la raison pratique qui constitue selon Cassirer l'« idée dominante de la spéculation kantienne »²⁴ permet à Kant non seulement de redonner du sens à l'exigence de moralité mais aussi de sauver la légalité du cercle de l'induction en redonnant à l'idée de finalité une place centrale. Ce primat s'articule en deux moments : le premier moment consiste à élaborer une définition téléologique de la liberté et le second moment à transposer cette exigence téléologique dans la conception de la légalité : « C'est une nouvelle définition et une nouvelle solution du conflit fondamental entre 'liberté' et 'forme' qui sont ici apportées. Dans le concept d'autonomie se trouve levée la contradiction qui existait entre les deux moments. On voit apparaître que l'authentique liberté vise elle-même à engendrer la forme de la loi qui seule lui permettra de s'exprimer et de trouver sa plus profonde confirmation. »²⁵ Il s'agit ici de comprendre que l'impératif d'autonomie répond à un besoin d'unification dont émerge un principe créateur désigné comme spontanéité de l'esprit, et tourné nécessairement vers un souci de révéler la cohérence du monde.

La philosophie des formes symboliques entreprend de démontrer les ressorts d'un ordre qui est propre à l'homme et qui manifeste ainsi nécessairement une légalité véritable : c'est ce dont témoigne le monde de la culture. Cassirer considère que toutes les œuvres culturelles sont des

²¹ E. Cassirer, *Liberté et forme*, *Op. cit.*, p. 8-9.

²² *Ibid.*, p. 64.

²³ *Ibid.*, p. 160-1.

²⁴ *Ibid.*, p. 149.

²⁵ *Ibid.*, p. 154.

symboles qui transmettent une certaine vision du monde et constituent des « indicateurs »²⁶ de sens, des agents de la connaissance. Ainsi, « La pensée et le comportement symboliques sont sans aucun doute parmi les traits les plus caractéristiques de la culture humaine et les conditions même de son évolution. »²⁷ C'est pourquoi il proposa de remplacer la définition aristotélicienne de l'homme comme animal rationnel par la désignation de l'homme comme animal symbolique²⁸. Ces symboles sont organisés selon différents domaines d'intelligence, types de légalité, qui constituent autant de formes symboliques telles que le langage, le mythe, l'art, la science, etc. Ces formes symboliques proposent chacune une certaine façon d'unifier le monde, de lui donner une cohérence. On peut considérer que le leitmotiv de la philosophie cassirérienne consiste à expliciter et consolider les considérations issues de « l'appendice à la dialectique transcendantale » de Kant en montrant que la visée universelle qui fonde le concept de la légalité et constitue de ce fait le seul et unique véritable principe *a priori* n'est autre qu'une visée unificatrice, comme il le dit à Schlick dans une missive en date du 23 octobre 1920, alors qu'ils se trouvaient en plein débat sur le statut de l'*a priori* kantien. Dans cette lettre, Cassirer explique à Schlick qu'il n'y a en fait qu'un seul *a priori* qu'on ne peut pas réduire à « un patrimoine fixé une fois pour toutes » et qui consiste dans « l'unité de la nature ou ce que Cassirer appelle l'unicité de la 'coordination'. »²⁹ Dans le débat avec Schlick deux questions fondamentales se trouvent liées : l'ambition de sortir la liberté de l'opposition au déterminisme et le statut du synthétique *a priori* chez Kant. Pour Schlick, admettre un *a priori* revenait nécessairement à entraver la liberté de l'esprit humain car il la concevait comme absence de contraintes : « la liberté est le contraire de la contrainte, l'être humain est libre lorsqu'il n'est pas soumis à une contrainte. »³⁰. Pour Cassirer en revanche admettre l'effort d'unification dans le sens de mise en cohérence comme le seul *a priori* auquel répond l'entendement humain ouvre la possibilité même de la liberté conçue comme autodétermination :

La liberté n'a pas besoin d'être affirmée contre la causalité physique, au contraire elle est posée et affirmée par ses propres fondements. La constance n'est pas seulement une catégorie physique mais également dans un sens complètement différent, une catégorie éthique. Car tous [les] actes véritablement éthiques doivent découler de l'unité et de la constance d'un certains 'caractère éthique'. [...] Le véritable jugement éthique n'estime pas le comportement capricieux, changeant d'un moment à un autre ; il évalue plutôt

²⁶ E. Cassirer, *Essai sur l'homme*, Les éditions de Minuit, Paris, 1975, p. 54.

²⁷ *Ibid.*, p. 47.

²⁸ « plutôt que de définir l'homme comme animal rationnel, nous le définirons comme animal *symbolicum*. » in *Ibid.*, p. 45.

²⁹ in M. Ferrari, « Cassirer et l'empirisme logique », in N. Janz (dir.), *Cassirer (1945-1995) Sciences et culture*, Editions de Lettres, Lausanne, 1997, p. 40.

³⁰ Schlick, M. « Quand sommes-nous responsables ? » in Neuberger, M. (dir.), *La responsabilité. Questions philosophiques*, Paris, PUF, 1997, p. 31.

chaque acte qui provient d'une vision fondamentale et originelle de la 'personnalité et qui est fermement ancré en elle. Le caractère éthique est d'ailleurs caractérisé par le fait qu'il n'est pas seulement déterminé par l'extérieur, que dans ses décisions, il n'est pas poussé d'un côté ou d'un autre en fonction des conditions variables du moment, mais au contraire par le fait qu'il reste fidèle à lui-même et persiste dans lui-même.³¹

Alors que Schlick, quant à lui, reste enfermé dans l'antinomie de la liberté et de la nécessité et exprimera d'ailleurs lui-même dans un courrier à Cassirer en date du 30 mars 1927 son insatisfaction face à la seconde publication de son *Erkenntnislehre*. Il écrit que malgré les améliorations qu'il a apportées par rapport à la première édition, il regrette le manque de radicalité de son œuvre, car malgré l'approche moniste qu'il défend, il sent qu'il ne parvient à poser les conclusions logiques auxquelles il serait mené³².

Cependant Cassirer comprendra que pour être vraiment consistante, cette conception idéaliste de la légalité comme dynamique d'unification implique un renversement sémiotique grâce auquel l'unité ne sera plus perçue comme un point de départ achevé mais comme un but à atteindre, un horizon régulateur. Il considère assez durement l'effort, qu'il a lui-même déployé dans ce sens comme vain ou largement insuffisant. Il estime n'avoir qu'atténuer les conséquences de la conception classique de la causalité et de la nécessité déterministe, alors que : « On ne peut remédier à cette transformation non critique de la causalité en une nécessité matérielle, en une sorte de destin que par un revirement fondamental, par une inversion et une diversion philosophique. »³³ Pour Cassirer, la seule perspective qui permettrait de sortir

³¹ Cassirer E., *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik - historische und systematische Studien zum Kausalproblem*, Nachgelassene Manuskript und Texte, Band 1, Meiner, Hamburg, 2004, p. 245.

„die Freiheit nicht wider die physikalische Kausalität behauptet zu werden braucht, sondern sich auf ihrem eigenen Grunde erhebt und behauptet. 'Beständigkeit' ist nicht nur eine physikalische, sie ist zugleich, obwohl in einem völlig anderen Sinne, eine ethische Kategorie. Denn alle wahrhaft sittlichen Handlungen müssen aus der Einheit und Beständigkeit eines bestimmten sittlichen 'Charakters' fließen. [...] Es [das echte sittliche Urteil] schätzt nicht das launische, das von Moment zu Moment wechselnde, das 'unkontrollierbare' Verhalten; es schätzt vielmehr jenes Tun, das einer Grund- und Urschicht der 'Persönlichkeit' entspringt und in ihr fest verankert ist. Der sittliche Charakter ist eben dadurch ausgezeichnet, dass er nicht lediglich von außen bestimmt wird, dass er in seinen Entscheidungen nicht, nach den wechselnden Bedingungen des Augenblicks, hin- und hergeworfen wird, sondern sich selbst gleichbleibt und auf sich selbst beharrt.“ [Notre Traduction : NT]

³² Schlick, courrier retranscrit dans le dossier de Parrini P. « Origini e sviluppi dell'empirismo logico nei suoi rapporti con la 'filosofia continentale'. Alcuni testi inediti (II) », in *Rivista di storia della filosofia*, 48 (1993), p. 389-92.

„In meiner monistischen Ansicht, wonach die ganze Welt aus Ereignisse besteht, von denen manche einem ich angehören, andere vielleicht nicht, kommt die von Hume gerügte Verdoppelung nicht vor, wie immer er sich aus sonst zu dieser Ansicht gestellt hätte.

Im allgemeinen möchte ich noch sagen, dass ich selbst mit den „Allgemeinen Erkenntnislehre“, auch den zweiten Auflage, sehr unzufrieden bin. Sie hebt lange nicht scharf genug die unerschütterlichen Grundlagen, auf die es mir eigentlich ankommt, aus den Betrachtungen mehr sekundärer Dignität heraus, und ist mir in wesentlichen Punkten nicht bestimmt und radikal genug.“

³³ *Ibid.*, p. 251.

réellement de l'antinomie entre liberté et déterminisme consisterait à réélaborer le concept de loi en lui-même : « Il est vain de vouloir sauver la liberté du remplacement des lois dynamiques par des régularités statistiques : car le lien qui maintient la reconnaissance et l'éclaircissement de la problématique éthique dans le vague ne se fonde pas sur une sorte de lois convenues mais bien plus, sur une conception ambiguë et insuffisante concernant la théorie de la connaissance, du concept de loi en lui-même. »³⁴ Pour ce faire il estime qu'une nouvelle révolution copernicienne qui libère complètement la pensée de l'entrave de l'étant, est nécessaire car : « Une fois que la règle de la connaissance a été transformée en une contrainte matérielle, la norme de la conception causale en un devoir qui impose inexorablement à l'évènement sa forme et qui l'entrave à travers elle, alors toute rectification postérieure de cette erreur méthodologique fondamentale viendra trop tard. Dans ce cas là, il ne résout rien de penser la causalité régnante dans la nature comme une sorte de loi strictement dynamique ou comme une sorte de loi simplement statistique. »³⁵ Le cœur du problème se situerait donc au fondement même de la philosophie moderne et de son ancrage métaphysique qui hypostasie irrésistiblement le processus de connaissance dans une essence contraignante et s'avère incapable de penser l'esprit pensant : « Aussitôt que cette transformation de l'esprit pensant en une essence contraignante intervient, nous nous voyons bientôt à nouveau prisonnier de l'antinomie du problème de la liberté – et ceci, de la même manière pour ce qui est des lois 'dynamiques', qui ne peut être obviée que par une refonte vraiment fondamentale de la question, une sorte de révolution copernicienne. »³⁶ Il s'agit de la conclusion à laquelle parvient Cassirer à l'issue de son ouvrage de 1939 consacré à la physique moderne.

Nous pensons et nous souhaitons démontrer par ce travail que Cassirer a bien, à travers son œuvre, posé les bases de cette révolution copernicienne qu'il appelle de ses vœux. Dans la

„Dieser unkritischen Umbildung der Kausalität in ein dingliches Müssen, in eine Art von Kismet, kann nur durch eine prinzipielle Wendung, durch eine philosophische Umkehr und Abkehr begegnet werden.“ [NT]

³⁴ Cassirer E., *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik*, op. cit., p. 251.

„Es ist vergeblich, die Freiheit dadurch retten zu wollen, dass man an die Stelle dynamischer Gesetze statistische Regelmäßigkeiten setzt: Denn die Bindung, die der Anerkennung, und Sichtbarmachung der ethischen Problematik im Wege steht, beruht gar nicht auf der Art der angenommenen Gesetze, sie beruht viel mehr auf einer zweideutigen und erkenntnistheoretisch unzureichenden Fassung des Gesetzesbegriffs als solchen.“ [NT]

³⁵ *Ibid.*, p. 251.

„Hat man einmal die Regel der Erkenntnis in einen dinglichen Zwang, hat man die Norm des kausalen Begreifens in ein Müssen verwandelt, das dem Geschehen unerbittlich seine Form aufzwingt und es durch sie gleichsam in Fesseln schlägt, so kommt alle nachträgliche Berichtigung dieses methodischen Grundfehlers zu spät. Es verschlägt in diesem Fall nichts, ob man die in der Natur waltende Kausalität in der Art streng 'dynamischer' Gesetze oder in der Art bloß 'statistischer' Gesetze denkt.“ [NT]

³⁶ *Ibid.*, p. 254.

„Sobald diese Wendung eintritt, sehen wir uns alsbald wieder in der Antinomie des Freiheitsproblems gefangen - und ihnen ist, ganz ebenso wie bei den 'dynamischen' Gesetzen, nur durch eine ganz prinzipielle Umgestaltung der Frage, durch eine Art von 'kopernikanischer Drehung' zu begegnen.“ [Notre traduction: NT]

première partie nous mettrons en évidence le paradigme de la forme comme symbole permet de libérer la logique de la sémiotique de la substance. A travers l'idée de symbole, Cassirer cherche à ouvrir une perspective fondamentalement dynamique qui pense dans et par le mouvement. Dans la deuxième partie nous discuterons des implications que cette sémiotique symbolique a sur la conception de l'espace et du temps. Nous tenterons de faire apparaître l'actualité et l'utilité que de la conception du temps et de l'espace qu'implique cette sémiotique symbolique. Enfin, dans la troisième partie nous chercherons à esquisser les contours de la métaphysique qui sous-tend le paradigme de la forme comme symbole qu'on appellera aussi paradigme symboliste. Il s'agira donc de répondre à la question de savoir dans quelle mesure une métaphysique du mouvement est-elle possible ? Cassirer n'a pas rédigé de métaphysique à proprement parler mais nous montrerons que l'effort métaphysique consiste, pour lui, à resituer les concepts dans le mouvement de leur élaboration et donc de ne les considérer, en tant que concept, que comme des limites, à commencer par le concept de matière :

La 'matière' de la perception comme je l'entends, n'est pas un être réel qui puisse être isolé et, ainsi mis à l'écart, exhibé tel un moment pur, un datum psychologique. C'est plutôt un concept limite auquel sont amenées la réflexion et l'analyse, aussi longtemps qu'elles restent à tout moment, conscientes de sa structure logique particulière, c'est à dire qu'elles le comprennent et le voient lucidement comme précisément un concept limite. Il sert alors non pas à affirmer un être spécifique, autonome, absolu face au monde des purs phénomènes formels, mais plutôt à mettre en évidence certaines relations au sein même de ces phénomènes.³⁷

Ainsi, la philosophie de Cassirer oblige à changer son regard sur le monde pour le saisir dans la réalité de son dynamisme. Cependant, c'est aussi là que réside la difficulté à laquelle confronte l'œuvre cassirérienne car on ne trouvera que très peu de définitions qui ont vocation à figer des significations. Cette œuvre ne se présente pas sous la forme d'un raisonnement analytique avec des prémisses et une conclusion bien établies. Il s'agit plutôt ici, presque à la manière des dialogues platoniciens, de faire émerger la cohérence du propos en le mettant en perspective de différentes façons. Cette aussi la démarche, qu'il qualifierait sans doute de synthétique, que nous avons reproduite dans ce travail tout en faisant émerger clairement des problèmes et des hypothèses de façon à ne pas trop s'éloigner des standards académiques.

³⁷ E. Cassirer, « De la logique du concept de Symbole », in *Trois essais sur le symbolique*, op. cit., p. 124.

Partie 1 : Le problème de la légalité comme problème de la forme de la logique

« Contrairement à ce qu'on feint quelque fois de croire, il n'y a pas, il ne peut y avoir, dans l'évolution naturelle des théories scientifiques, de phase où la réalité ontologique disparaîtrait, alors que le concept de la légalité resterait debout ; il est certain que leur disparition est simultanée. »³⁸
E. MEYERSON

"Ce n'est pas en s'élevant continuellement à partir d'un fondement solide et mis en sûreté une fois pour toutes que progresse l'édification des sciences, nous devons aujourd'hui nous en rendre compte de plus en plus clairement. »³⁹
E. CASSIRER

³⁸ E. Meyerson, *Identité et réalité*, Paris, Librairies Felix Alcan, 1932 (1908), p. 440.

³⁹ Cassirer, « De la logique du concept de symbole », in *Trois essais sur le symbolique*, Les éditions du Cerf, Paris, 1997, p. 141.

Une comparaison entre l'approche de Meyerson et celle de Cassirer concernant des enjeux logiques et épistémologiques permet de saisir la radicalité de l'approche de Cassirer qui n'est annoncée nulle part dans son œuvre et dont la mesure n'a pas véritablement été prise jusqu'ici. Les premières lignes citées ci-dessus sont issues d'un ouvrage d'Emile Meyerson intitulé *Identité et réalité* et publié en 1908. Cet ouvrage qui connut un certain succès⁴⁰ présente le principe d'identité comme un principe logique fondamental et même « la véritable essence de la logique, le vrai moule où l'homme coule sa pensée »⁴¹. Il s'agit pour Meyerson de désigner un principe de 'conservation', qui a pour corollaire le postulat d'uniformité du temps sur lequel reposerait la conviction innée de la légalité du monde⁴², c'est à dire de son ordonnancement. Il estime ainsi que « le postulat de l'identité dans le temps fait partie intégrante de notre raison. »⁴³.

Meyerson était lecteur de Cassirer qu'il cite dans *Identité et Réalité* à deux reprises⁴⁴. Il a même commenté les deux premiers volumes du *Problème de la connaissance dans la métaphysique et la science des temps modernes* dans la *Revue de métaphysique et de morale*⁴⁵. Pourtant, son approche démontre, par contraste, toute la spécificité de celle de Cassirer. Comme ce dernier, Meyerson distingue causalité et légalité, la causalité supposant la préexistence de l'objet dans le temps et la légalité cherchant simplement à relever les changements d'un objet dans le temps⁴⁶. Cependant, l'attachement de Meyerson au principe d'identité révèle un certain conservatisme ontologique qui le distingue radicalement de Cassirer. En effet même s'il juge excessif le postulat d'identité de l'objet dans le temps que requiert selon lui le principe de causalité⁴⁷, il pose néanmoins l'identité un peu comme un mal nécessaire⁴⁸. Il serait ainsi

⁴⁰ Voir Recension de G. Lechalas suite à la deuxième édition de l'ouvrage dans la *Revue philosophique du Louvain*, année 1914, numéro 83, pp. 336-357.

⁴¹ « Le principe d'identité est la véritable essence de la logique, le vrai moule où l'homme coule sa pensée. » Meyerson, *Identité et Réalité*, op. cit., p. 37.

⁴² « le concept de l'absolue uniformité de l'écoulement du temps ne peut être entièrement dû à l'observation des phénomènes, il doit mettre en jeu un principe supérieur. Or ce principe, évidemment, n'est autre que celui désigné par nous comme principe de légalité. » *ibid.*, p. 26.

⁴³ *Ibid.*, p. 103.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 38 et p. 91.

⁴⁵ 1911, vol. XIX, p. 116.

⁴⁶ « Quand nous parlons d'expliquer un phénomène, d'en scruter les causes, nous cherchons à connaître soit sa préexistence dans le temps - ce qui est appliquer vraiment le postulat de causalité - soit la règle empirique qui détermine son changement dans le temps, ce qui revient à n'appliquer que le postulat de légalité, provisoirement et en attendant mieux. » Meyerson, *Identité et Réalité*, op. cit., p. 41.

⁴⁷ « toutes les conditions que nous impose la légalité en ce qui concerne le temps et l'espace, la causalité les exige également; elle y ajoute une exigence de plus, celle de l'identité des objets dans le temps. » Meyerson, *Identité et Réalité*, op. cit. p. 41.

⁴⁸ « Le mécanisme et son aboutissement ultime, la réduction de la réalité au néant, font partie intégrante de la science: c'est que celle-ci en effet ne saurait se soustraire à la domination du principe d'identité, qui est la forme essentielle de notre pensée. » *ibid.*, p. 287.

nécessaire que « certaines choses essentielles persistent » d'où le caractère incontournable du principe d'identité : « pris à la lettre, le principe d'identité dans le temps signifierait : tout persiste, affirmation aussitôt démentie par l'expérience ; nous n'amenons un accord qu'à l'aide de cette proposition, subsidiaire : tout est mouvement. Dès lors l'énoncé devient : certaines choses essentielles persistent. »⁴⁹ La persistance de ces choses essentielles qui déterminent une ontologie mais qu'il ne définit pas par ailleurs, est, selon lui, une condition de la légalité et donc de la connaissance de façon générale, comme l'exprime la phrase d'ouverture : si l'ontologie⁵⁰ disparaît, la légalité disparaît avec elle, car le principe d'identité serait inhérent à notre raison⁵¹. L'objectif de cette première partie est de comprendre que la conception que Cassirer propose de la légalité n'est, contrairement à Meyerson, en aucun cas dépendante d'une ontologie, d'où une certaine radicalité et peut être aussi un certain inconfort à la saisir pleinement.

En effet, Cassirer voit dans l'identité un commencement destiné à être transcendé. Il estime ainsi que « Les premiers pas historiques d'une logique strictement scientifique et 'philosophique' au sens propre du mot sont placés sous le signe du concept d'identité. »⁵² Cette logique de l'identité Cassirer la ramène à la logique analytique qui décompose la réalité mais ne s'occupe pas de la question de la liaison, c'est à dire la synthèse, qui constitue cette même réalité. Or, déjà avec Platon cette « logique analytique de l'identité pure s'est élargie à une logique synthétique au centre de laquelle se trouve le problème d'un lien possible, de la relation et de la corrélation du divers. Pour Platon, ce lien devient l'expression pure et simple du savoir logique lui-même, il signe pour ainsi dire son acte de naissance. »⁵³ Cependant, ce lien de la synthèse, de la corrélation du divers qui serait devenu avec Platon, l'expression du savoir logique lui-même, demeure une zone d'ombre philosophique voire une énigme car, selon Cassirer, « nous sommes aujourd'hui encore très loin d'une solution définitive, d'une clarification complète de la nature des concepts de relation. »⁵⁴ Le postulat sous-jacent à cette affirmation est celui par lequel il entama son premier ouvrage d'épistémologie *Substance et fonction* à savoir que la théorie du concept tel que léguée par la logique traditionnelle est

⁴⁹ *Ibid.* p. 161.

⁵⁰ L'ontologie s'entend ici au sens péripatéticien de science de l'être en tant qu'être.

⁵¹ « le postulat de l'identité dans le temps fait partie intégrante de notre raison. » Meyerson, *Identité et Réalité*, op. cit., p. 103.

⁵² Cassirer, « De la logique du concept de symbole », in *Trois essais sur le symbolique*, op. cit., p. 116.

⁵³ *Ibid.*, p. 118.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 119.

insuffisante⁵⁵ non seulement vis à vis des enjeux de la mathématique moderne mais également « d'un point de vue strictement logique »⁵⁶. Il s'avère en effet que cette théorie du concept est demeurée très marquée par le principe de l'identité qui a eu tendance à devenir, d'après les mots de Cassirer « une logique 'absolutiste' de l'identité que je rejette et combats formellement »⁵⁷. En effet il remarque que la théorie traditionnelle du concept met l'accent uniquement sur la recherche de la similitude et de l'univocité⁵⁸ alors que penser la relation implique de pouvoir penser double et d'intégrer la différence⁵⁹ car « Tout concept de relation est, il est vrai, 'un et plusieurs', 'simple' et 'double'. Il représente une unité-de-sens et une totalité-de-sens originales, s'articulant en parties relativement autonomes, distinctement séparables l'une de l'autre. »⁶⁰ Nous tenterons de montrer que c'est pour répondre à ce défi de penser la relation que Cassirer à élaborer sa philosophie des formes symboliques, permettant ainsi de pallier à l'insuffisance de la théorie du concept tel que léguée par la logique traditionnelle.

Dans ces conditions, nous pouvons d'une certaine manière, comprendre le conservatisme de Meyerson et la tentation de s'en tenir au critère de l'identité. C'est ce même type d'attitude qui a souvent prévalu en physique dont le cadre méthodologique a été sévèrement remis en question depuis au moins la découverte du monde quantique. En effet, Michel Bitbol a parlé de « conservatisme ontologique » pour qualifier la posture intellectuelle de pionniers de la physique quantique comme Bohr et Heisenberg qui était « celle d'un compromis subtil, et

⁵⁵ « la logique traditionnelle nous livre une théorie du concept qui, dans ses traits principaux, s'est révélée incapable de cerner, avec quelque chance de succès, les problèmes auxquels nous conduit la théorie des fondements de la mathématique. » E. Cassirer, *Substance et fonction : éléments pour une théorie du concept*, Les éditions de Minuit, Paris, 1977, p. 7.

⁵⁶ E. Cassirer, « La forme du concept dans la pensée mythique », in *Trois essais sur le symbolique*, Les éditions du Cerf, Paris, 1997, p. 97.

⁵⁷ Cassirer, « De la logique du concept de symbole », in *Trois essais sur le symbolique*, op. cit., p. 132.

⁵⁸ « La théorie logique traditionnelle nous enseigne que pour former un concept, nous devons prendre en considérations les propriétés fixes des choses, les comparer entre elles pour en tirer ce qu'elles ont en commun. Or déjà, d'un point de vue strictement logique, cette prescription apparaît totalement insuffisante et elle le sera d'autant plus que l'on jettera les yeux au-delà du domaine étroit de la pensée scientifique, spécifiquement logique, vers d'autres régions et directions de la pensée. Il apparaît alors clairement que nous ne pouvons jamais dégager directement les concepts des propriétés des choses, mais qu'à l'inverse ce que nous appelons 'propriété' est déterminé par la forme du concept. Toute hypothèse de traits distinctifs, de *propriétés* objectives, suppose en amont une certaine *caractéristique propre* de la pensée, et suivant son orientation, en fonction de son point de vue dominant, les déterminations comme les relations que nous admettons pour l'existant' sont appelées à varier. Dans un même ordre d'idées, il en découle que les classes et les genres de l'Être ne sont pas, ainsi que l'admet le réalisme naïf, quelque chose d'éternel et de fixe en soi, mais que leurs frontières doivent tout d'abord être déterminées et que c'est là le travail de l'esprit. » E. Cassirer, « La forme du concept dans la pensée mythique », *ibid.*, p. 97.

⁵⁹ « Qui chasse la catégorie de différence du domaine de la pensée pure, et détermine celle-ci comme une simple pensée de l'identité, estropie et détruit ce faisant toute la force du savoir dialectique. » E. Cassirer, « De la logique du concept de symbole », in *Trois essais sur le symbolique*, op. cit., p. 118.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 119.

jamais mis en défaut jusque-là dans ses applications pratiques, entre la critique des représentations de la physique classique et leur maintien par fragments à statut symbolique. »⁶¹ C'est le même genre de compromis subtil que l'on pense reconnaître chez Meyerson. En s'attachant à reconnaître, comme un mal nécessaire pour 'sauver la légalité', un statut de fondement ontologique à l'identité, il s'agit pour lui comme pour les autres de refuser de renoncer à « un fondement solide mis en sûreté une fois pour toute », ce à quoi Cassirer invite justement. Nous pouvons ainsi prendre toute la mesure du caractère ambitieux et innovant de la philosophie d'un auteur presque unanimement présenté comme *classique*. Certes, Cassirer ne prétend pas fonder un courant philosophique, contrairement à certains de ses contemporains comme Heidegger ; cependant nous montrerons que, tout bien considéré, la démarche de Cassirer concernant la théorie du concept n'est pas moins innovante et ambitieuse que celle de Heidegger. Cassirer relève le défi de penser la relation, de penser plus loin que l'identité et ainsi de refonder la logique, ce qui signifie pour lui renouer avec Platon qui a vu dans la relation « l'origine du savoir logique lui-même ». En ce sens, il s'inscrit dans la continuité du travail de ses pairs et ne revendique aucune rupture, seulement un approfondissement. Nous savons que ses maîtres à Marbourg, Cohen et Natorp, ont proposé une « interprétation originale et influente de la pensée de Platon »⁶² comme les travaux d'André Laks l'ont très bien mis en évidence⁶³. Il s'agissait plus spécifiquement de présenter « une interprétation de la théorie platonicienne des idées à la lumière de la réflexion de Kant, en mettant surtout l'accent sur la signification et les implications épistémologiques du rapport entre Platon et Kant. »⁶⁴ Même si Cassirer n'a pas, contrairement à ses maîtres, consacré un ouvrage spécifique à Platon, il poursuit sans aucun doute la même ambition mais elle l'amène à « élargir le projet épistémologique dans son principe même »⁶⁵. Il annonce en effet que la problématique kantienne des conditions de possibilité de la connaissance ne va pas assez loin et que son dépassement réside dans la problématique platonicienne du concept de forme et le projet goethéen d'une « morphologie de l'esprit »⁶⁶ : « au lieu de se borner à rechercher sous quelles conditions l'homme peut connaître le monde, il devenait nécessaire de délimiter mutuellement les principales formes suivant lesquelles il peut le 'comprendre' et de cerner d'aussi près que possible la tendance singulière et

⁶¹ Bitbol, *Mécanique quantique : une introduction philosophique*, Flammarion, Paris, 1996, p. 287.

⁶² Fronterotta Francesco, « L'interprétation néokantienne de Platon et son héritage », in *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième série, tome 98, n°2, 2000. p. 319.

⁶³ A. Laks, « Platon entre Cohen et Natorp », in *Cahiers de philosophie politique de l'Université de Caen*, 26 (1994), pp. 15-53.

⁶⁴ Fronterotta Francesco, *Op. cit.*, p. 318.

⁶⁵ E. Cassirer, *Substance et fonction : éléments pour une théorie du concept*, *op. cit.*, p. 7.

⁶⁶ *idem*.

la forme spirituelle propre de chacune d'entre elles.⁶⁷ » Selon Cassirer, c'est en effet le concept de forme qui permet de saisir la dynamique de la relation et donc le sens profond de la synthèse. Ainsi, en réinvestissant dans le sillage de Goethe, le concept de forme platonicienne, Cassirer ira plus loin que ses maîtres marbourgeois. Intégrer la doctrine platonicienne des formes à la problématique de la légalité scientifique pour développer, voire rétablir, le concept même de légalité scientifique et ainsi répondre à la crise épistémologique qui a marqué la fin du XIXe et le début du XXe siècle, telle était bien l'intention de la démarche philosophique de Cassirer. D'ailleurs renouer avec le platonisme revient pour lui à reproduire le geste intellectuel incarné par Nicolas de Cues, dont la contribution a joué, d'après Cassirer, un rôle crucial dans l'essor de la Renaissance et avec elle la modernité scientifique⁶⁸. Cette crise épistémologique qui a marqué les mathématiques avec la *crise des fondements*, mais aussi la physique depuis l'avènement du quantique est d'abord, pour Cassirer, une crise de la logique :

Il semble bien devenir de plus en plus difficile et de plus en plus problématique de jeter les bases d'une logique purement 'formelle', close sur elle-même, qui voudrait précéder la science et la lier une fois pour toute à des règles précises de la construction des concepts et des jugements. C'est surtout dans le domaine du savoir exact qu'une telle tentative semble possible et il fut un temps où l'on put considérer qu'au moins dans ce domaine le but était atteint. Une œuvre comme celle de Whitehead et Russell, *Principia mathematica*, paraissait effectivement représenter une conclusion définitive. On pouvait la considérer, dans une certaine mesure, comme le code logique du savoir mathématique. Il est apparu depuis que surgissaient là aussi de nouvelles difficultés qu'il n'était pas possible de surmonter à l'aide de la logique systématique d'alors. Peu de temps après avoir connu cette apparente conclusion, les mathématiques se retrouvèrent dans une 'crise fondamentale' qui, aujourd'hui encore, n'a pas été résolue en dépit même du travail d'extraordinaires logiciens et mathématiciens. Il n'est pas nécessaire de dire en détail qu'il en va de même pour la physique théorique, et qu'aujourd'hui plus que jamais elle s'affaire à la critique logique de ses concepts fondamentaux.⁶⁹

Cette crise épistémologique nécessite, pour Cassirer, de retrouver l'élan épistémologique qui avait été celui de la Renaissance et donc de réinvestir la philosophie platonicienne comme ses maîtres avaient d'ailleurs commencé à le faire avant lui.

Il peut apparaître légitime de se demander comment Platon pourrait participer à refonder la logique, sachant qu'il est habituellement admis que la logique serait née avec Aristote. Comme Cohen et Natorp avant lui, Cassirer voit dans l'« art dialectique » platonicien qui consiste dans

⁶⁷ *idem*.

⁶⁸ « Le Cusain marque ici le tournant historique du platonisme qui conduit à Kepler et à Galilée », E. Cassirer, *Substance et fonction : éléments pour une théorie du concept*, Les éditions de Minuit, Paris, 1972, p. 37.

⁶⁹ E. Cassirer, « De la logique du concept de symbole », in *Trois essais sur le symbolique*, op. cit, p. 140.

« l'art de scinder et de lier » l'origine de la logique⁷⁰ bien qu'elle n'apparaisse pas chez Platon « comme une technique logique franchement autonome. »⁷¹ Cet art dialectique s'est surtout développé avec l'élaboration des sciences particulières. Ainsi, « la forme de la pensée 'hypothétique', conditionnelle, telle que Platon, le premier, l'a très clairement mise en évidence » et présentée « dans l'exemple concret de la pensée géométrique {...} a préparé le terrain à l'analyse générale de la déduction et de l'implication logiques telles qu'elles figurent dans les deux *Analytiques* d'Aristote »⁷² grâce à l'élaboration de « la méthode analytique de la géométrie ». Cela dit, Cassirer va plus loin que ses maîtres et propose de trancher le lien qui unit inexorablement logique et science, même dans la démarche de ceux qui ont cherché à établir comme Hegel, une logique des sciences de l'esprit comme logique de l'histoire⁷³. Il estime qu'il s'agit là de la seule façon d'opérer suffisamment en profondeur le travail de refondation de la logique que les sciences elles-mêmes exigent car « Ce n'est que si nous ne nous contentons pas de rechercher et d'examiner les catégories de la logique dans leur propre domaine qu'elles deviennent transparentes dans leur originalité ; il nous faut pour cela les opposer aux catégories d'autres domaines de pensée, d'autres modalités de pensée, tout particulièrement aux catégories de la pensée mythique. »⁷⁴ Ainsi, plutôt que de s'en tenir aux « pures formes du savoir » il propose d'envisager la préoccupation logique à travers « la totalité des formes spirituelles d'appréhension du monde. »⁷⁵ Anticipant l'objection consistant à « savoir si un tel élargissement de la logique ne trahit pas le caractère immuable et la détermination sans équivoque de son concept traditionnel » au risque de perdre « sa consistance historique et systématique »⁷⁶ il explique que « du point de vue même de la tradition générale de la philosophie, non seulement un tel élargissement du concept de la logique paraît licite mais que cette tradition en connaît déjà de nombreuses tentatives spontanées. Le nom même de logique indique qu'à son origine la réflexion sur la forme du savoir et la réflexion sur la forme du langage s'interpénètrent très profondément. »⁷⁷ Rappelant ainsi les origines communes du

⁷⁰ « Ce que nous nommons aujourd'hui 'logique' est présent, en tant que composante nécessaire et intégrante, dans la dialectique platonicienne ; mais, de même que cette logique ne porte pas encore de *nom* qui lui soit propre, elle est encore, de par son contenu factuel, en rapport très étroit avec la méthodologie des sciences particulières. » E. Cassirer, « La forme du concept dans la pensée mythique », in *Trois essais sur le symbolique*, op. cit., p. 43.

⁷¹ *Idem.*

⁷² *Idem.*

⁷³ *Ibid.*, p. 46.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 50-1.

⁷⁵ « la logique se voit en revanche placée devant des problèmes absolument nouveaux sitôt que son regard dépasse les limites des pures formes du savoir pour tenter de se tourner vers la totalité des formes spirituelles d'appréhension du monde. » *Ibid.*, p. 47.

⁷⁶ *Idem.*

⁷⁷ *Ibid.*, p. 48.

langage et de la logique et arguant que la réflexion sur le langage est avant tout une réflexion sur un phénomène vivant, il définit alors la logique comme « doctrine de l'action de penser proprement dite »⁷⁸. Or cette action de penser se donne à voir notamment dans le langage, qui plus qu'un simple outil de communication présente une vision du monde. En effet, « Toute connaissance théorique prend son point de départ dans un monde déjà formé par le langage : le naturaliste, l'historien, le philosophe ne vit d'abord avec les objets qu'en fonction de la manière dont le langage les conduit à lui. Et ce lien immédiat et inconscient est plus difficile à saisir que tout ce que l'esprit crée de façon médiate, par une activité consciente de la pensée. » C'est pourquoi la théorie logique classique qui consiste à subsumer des concepts sous des classes ne permet pas de comprendre la logique du langage lui-même car ce dont il est question par le langage, par le *logos*, ce n'est pas de classes abstraites mais de caractérisation :

Il est évident que la théorie logique qui fait procéder le concept d'une 'abstraction' généralisante ne nous permet pas ici d'aller plus loin. Car cette abstraction consiste à prélever certaines caractéristiques communes à divers complexes de sensations ou d'intuitions sur une multitude de caractéristiques données : or il ne s'agit pas ici d'un tel choix parmi des caractéristiques déjà données, mais de l'acquisition, de la position des caractéristiques elles-mêmes. Il s'agit de comprendre et d'éclairer la nature et la direction de la caractérisation elle-même, qui doit avoir précédé la fonction de 'dénomination' dans l'ordre de la pensée.⁷⁹

Cassirer parlera aussi de *déterminité* pour désigner cette fonction de caractérisation à travers laquelle l'homme produit du sens, de la signification. Il s'agit toujours de limiter l'illimité, de donner une forme, un caractère, c'est à dire un accent spécifique qui donne sa marque au singulier. C'est pourquoi Cassirer invita à envisager la logique comme Doctrine de la forme, *Formenlehre*⁸⁰. Le parallèle de la logique avec le langage mettrait ainsi en évidence la fonction véritable du logos⁸¹ et donc de la logique au-delà des notions de catégories auxquelles elle renvoie le plus souvent. Aussi « C'est en ce sens un motif logique et un intérêt également logique qui sont susceptibles de nous entraîner à dépasser les frontières de la formation logique du concept et des classes au sens étroit du mot »⁸² et à investir par là même le concept de forme en écho à la philosophie de Platon. Cassirer nous a donné son interprétation du concept

⁷⁸ *Idem.*

⁷⁹ E. Cassirer, *Langage et mythe : à propos des noms de dieux*, Les éditions de Minuit, Paris, 1973, p. 45-6.

⁸⁰ « die Logik (Formenlehre) der Geisteswissenschaften ist die Philosophie der symbolischen Formen, eine Logik, die sich freilich nicht 'logistisch', wie die der Mathematik darstellen lässt. » E. Cassirer, *Zur Objektivität der Ausdrucksfunktion, Nachlass Band 5., Kulturphilosophie – vorlesungen und vorträge 1929-1941*, p. 199-200.

⁸¹ « Dans la liaison et l'entrelacement de ce qui a été séparé en toute exactitude, dans le  et le  se constituent le sens et l'unité du logos lui-même. » E. Cassirer, *Ecrits sur l'art*, Les éditions du Cerf, Paris, 1995, p. 28.

⁸² E. Cassirer, « La forme du concept dans la pensée mythique », in *Trois essais sur le symbolique*, op. cit., p. 50.

platonicien de forme dans son article « Eidos, eidolon ». La spécificité du concept de forme tient à ce qu'il s'oppose à celui de l'Être. En effet, selon Cassirer « l'originalité et la profondeur de la philosophie platonicienne en général consiste à élever pour la première fois la considération philosophique de la sphère de 'l'être' simple vers celle de la 'forme'. »⁸³ Platon n'est cependant pas l'inventeur de la perspective formelle. Il s'agit d'une aspiration que l'on retrouve, selon Cassirer, aussi bien chez les ioniens que les pythagoriciens ou encore les Eléates et qui consiste à s'efforcer de « saisir l'être comme unité de la forme »⁸⁴, c'est à dire à postuler un ordre sous-jacent à la multiplicité de l'être et à tenter de le révéler. Autrement dit la perspective formelle revient à postuler la légalité de l'être, à considérer l'être « comme dominé par une loi formelle universelle »⁸⁵. Mais la philosophie présocratique dans ses différentes expressions s'est toujours révélée selon Cassirer « incapable d'énoncer cette loi autrement qu'en lui conférant pour ainsi dire toujours à nouveau la couleur de l'être. »⁸⁶ C'est à dire qu'une référence à un substrat sensible quel qu'il soit était toujours nécessaire pour penser l'organisation de l'être⁸⁷. « Ce n'est que chez Platon qu'une telle schématisation sensible du concept pur de l'être est définitivement dépassée. Une coupure nette sépare à présent (...) l'existence simple des apparitions et la teneur et vérité des formes pures. »⁸⁸ Le principe de cette séparation apparaît dans la distinction platonicienne entre *eidos* (figure) et *eidolon* (image). C'est pourquoi « cette paire de concepts embrasse pour ainsi dire toute l'étendue du monde platonicien et représente ses deux limites extrêmes. »⁸⁹ La racine étymologique de ces deux termes vient du verbe grec *ideiv* qui signifie voir, mais ils illustrent « deux 'qualités' opposées de la vision. Dans un cas, voir porte le caractère passif de la sensation sensible qui ne cherche qu'à recueillir en soi et à reproduire un objet sensible extérieur - dans l'autre, il devient libre contemplation en vue de la saisie d'une figure objective, mais qui ne peut elle-même être

⁸³ E. Cassirer, *Ecrits sur l'art, op. cit.*, p. 31.

⁸⁴ *Idem.*

⁸⁵ *Idem.*

⁸⁶ *Idem.*

⁸⁷ « Ainsi la philosophie ionienne de la nature pose l'origine de l'être dans un étant singulier concret - qu'on appelle eau, air ou feu. Mais où que cette considération matérielle change (...), ce *logos* précisément, ce concept pur de l'être se montre, dans son énonciation et sa configuration, toujours attaché à quelque image, à une espèce de substrat sensible. Chez les Pythagoriciens, chez les Eléates et chez Héraclite il n'est plus question de l'unité de la *matière du monde*, mais il s'agit d'une unité qui relève d'une tout autre dimension de la pensée. Au lieu de prendre le monde dans son existence simple, il doit être compris à partir de son 'principe' - et le nombre pythagoricien, l'Un éléate, le Logos héraclitéen sont érigés en tels principes. Mais de même que la pensée générale du *logos*, que l'intuition de la règle universelle de l'événement se concentre pour Héraclite dans l'image du feu éternellement vivant qui, avec mesure, s'embrace et s'éteint - de même Parménide ne peut fixer la pensée de l'être-un où tout naître, tout périr et toutes les qualités sensibles et différences doivent être effacées, qu'en la faisant reposer sur l'intuition du cosmos comme sphère fermée et bien arrondie. » *Idem.*

⁸⁸ *Idem.*

⁸⁹ *Idem.*

accomplie autrement que comme *acte* intellectuel de configuration. »⁹⁰ Le concept cassirérien de forme renvoie ainsi à cette idée de *l'eidos* platonicien c'est à dire du voir comme acte intellectuel de configuration. Cassirer relève ici l'aspect dynamique qu'implique l'acte de configurer contrairement à la réception passive de sensations visuelles : configurer implique de postuler un ordre et donc de choisir une « direction de l'objectivation ». En effet, chaque forme spirituelle d'appréhension du monde, à l'instar du mythe par exemple, se caractérise par « une direction de l'objectivation qui, bien que n'ayant que peu de points communs avec une 'détermination objectivante', contient cependant en elle-même un mode très précis de 'synthèse du multiple'. »⁹¹ Le chapitre deuxième nous permettra de nous immerger complètement dans cette conception platonicienne de la forme que Cassirer reprend à son compte à la suite de Goethe. Nous pouvons cependant préciser quelque peu de quelle manière, à travers l'acte de configurer, le concept de forme intéresse la problématique de la relation.

Dans *Logique des sciences de la culture* Cassirer distingue logique de la cause et logique de la forme toutes deux également nécessaires⁹². Le concept de cause caractérise le type de logique analytique qui propose d'articuler des parties en un tout cohérent. Cette logique de la cause aurait, selon Cassirer, explicitement assis sa domination dans les sciences et la philosophie depuis la philosophie de Hobbes⁹³. Mais cette conception de la connaissance par la cause ne saurait épuiser la richesse du concept et permettre de le comprendre pleinement : « Lorsqu'on arrive à un certain niveau de détermination du concept, ce qui importe, ce n'est pas de connaître les éléments qui le composent, mais la manière originale dont il les unit et les relie en lui-même.⁹⁴ » C'est ici qu'intervient la logique de la forme : mettre en évidence les liens qui constituent l'expérience objective. Si la logique de la cause repose ultimement sur le concept de chose, la logique de la forme concerne le concept de relation. Ainsi concept de chose ultime et concept de relation constituent les deux fondements de « deux grands types de logiques qui vont s'affronter au cours de l'évolution de la science moderne.⁹⁵ » Cassirer précise par ailleurs

⁹⁰ *Idem.*

⁹¹ E. Cassirer, « La forme du concept dans la pensée mythique », in *Trois essais sur le symbolique*, op. cit., p. 49.

⁹² « Le concept de forme et le concept de cause constituent les deux pôles autour desquels se meut notre compréhension du monde. Tous deux sont indispensables si notre pensée doit parvenir à bâtir une image cohérente de celui-ci. » E. Cassirer, *Logique des sciences de la culture*, Les éditions du cerf, Paris, 1991, p. 177.

⁹³ « Hobbes, déjà, conçoit sa *définition* de la philosophie de manière à faire ressortir immédiatement non seulement la suprématie mais aussi la validité exclusive du concept de cause. Selon lui, la philosophie est 'connaissance des effets ou des phénomènes à partir de leurs causes ou de leurs principes'. » *Ibid.*, p. 180

⁹⁴ *Ibid.*, p. 143.

⁹⁵ « le concept de chose et le concept de relation scandent, comme on le verra toujours plus nettement par la suite, la distinction des deux grands types de logique qui vont s'affronter au cours de l'évolution de la science moderne. »

que Platon lui-même aurait été tiraillé par cette alternative cause/forme, préférant d'abord la cause pour se vouer ensuite complètement à la forme⁹⁶ en comprenant la cause comme une forme possible. En effet, « Toute formation de concept, où qu'elle ait lieu, quel que soit le domaine ou le matériau, qu'il s'agisse d'expérience 'objective' ou de représentation strictement 'subjective', se caractérise par le fait qu'elle contient un principe précis de liaison et de 'sériation'. Ce n'est qu'en fonction de ce principe que certaines 'formations', certaines figures déterminées, aux contours et 'propriétés' constants, pourront être isolées dans le flot continu des impressions. »⁹⁷ Ainsi la logique de la forme, en ramenant chaque concept à une configuration en termes de liaison et de sériation, permet de comprendre le concept de cause comme une configuration possible de l'expérience. Aussi, si la logique de la cause s'avère légitime et nécessaire à certains stades de la connaissance, réinvestir le concept de forme implique de faire un pas en arrière par rapport au concept de chose et d'approfondir la théorie du concept en comprenant la manière dont le concept unit et relie en lui-même les éléments qui le composent. En effet « La théorie logique traditionnelle nous enseigne que pour former un concept, nous devons prendre en considération les propriétés fixes des choses, les comparer entre elles pour en tirer ce qu'elles ont en commun. »⁹⁸ Cette théorie logique traditionnelle qui se présente comme une logique de la cause, car reposant au final sur l'idée de chose ultime, porte ce que Cassirer considère comme « le véritable défaut de la théorie de l'abstraction » et qui « consiste à mettre exclusivement l'accent sur le principe de similitude, à ne retenir que lui de la foule des principes susceptibles d'être convoqués pour fonder un ordre logique. »⁹⁹ Elle repose essentiellement sur la méthode inductive qui part du particulier pour remonter jusqu'à son principe et le figer en catégorie ou espèce. Or, ce concept de catégorie qui ne correspond à aucune réalité empirique¹⁰⁰ et constitue une pure abstraction a pu être ramené au concept de forme. Cependant, il s'agit là d'un mésusage du concept de forme comme substance au sens

E. Cassirer, *Substance et fonction : éléments pour une théorie du concept*, Les éditions de Minuit, Paris, 1972, p.19.

⁹⁶ « Et Platon lui-même, avec sa vigueur et sa précision classiques, a raconté comment, dans sa propre évolution, s'était déroulée cette grande crise qui l'avait conduit du devenir à l'être, du problème de la cause au problème de la forme. Il nous dit dans le *Phédon* avec quelle avidité il s'était emparé du livre d'Anaxagore parce que le '*nous*', la raison, y était établie en principe du monde. Mais, bientôt déçu, il avait abandonné ce livre, car à la place du principe rationnel qu'il cherchait, il n'avait trouvé qu'une cause mécanique. Il avait dû tenter 'un deuxième voyage' et c'est alors seulement qu'il avait abordé aux rives du royaume des Idées. » E. Cassirer, *Logique des sciences de la culture*, op. cit., p. 178.

⁹⁷ E. Cassirer, « La forme du concept dans la pensée mythique », in *Trois essais sur le symbolique*, op. cit., p. 49.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 97.

⁹⁹ E. Cassirer, *Substance et fonction : éléments pour une théorie du concept*, op. cit., p. 28.

¹⁰⁰ « On ne peut espérer ni exiger que les résultats d'une abstraction 'idéifiante' de ce genre puisse jamais recouvrir un seul cas concret. » E. Cassirer, *Logique des sciences de la culture*, op. cit., p. 160.

d'*eidolon* (image) très présent dans la philosophie aristotélicienne¹⁰¹ et qui montre que le problème de l'abstraction n'est pas spécifique à la logique de la cause et exige de reconsidérer le concept de forme en lui-même. En effet, si le concept de forme permet d'éclairer la corrélation du divers c'est parce qu'il indique la direction d'objectivation que poursuit le concept, autrement dit c'est la dimension dynamique de l'acte de configurer qui caractérise selon Cassirer la question de la forme : « Il apparaît alors clairement que nous ne pouvons jamais dégager directement les concepts des propriétés des choses, mais qu'à l'inverse ce que nous appelons 'propriété' est déterminé par la forme du concept. Toute hypothèse de traits distinctifs, de *propriétés* objectives, suppose en amont une certaine *caractéristique propre* de la pensée, et suivant son orientation, en fonction de son point de vue dominant, les déterminations comme les relations que nous admettons pour 'l'existant' sont appelées à varier. »¹⁰² Or, la logique de la forme telle qu'elle est remobilisée à l'époque de Cassirer pour contrer la domination de l'abstraction asséchante de la logique de la cause dénoncée par un Husserl¹⁰³ par exemple ne tient pas compte de la dimension téléologique, dynamique, du concept de forme lui-même¹⁰⁴. Ainsi, il s'agit, pour Cassirer, à la lumière de Platon, ou du

¹⁰¹ « L'idéal de la science auquel correspond cette conception aristotélicienne c'est au fond la *classification* systématique des objets : il faut distinguer les uns des autres les différentes 'formes' de la nature et ordonner leurs propriétés avec précision. » E. Cassirer, *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*, tome 1, Les éditions du Cerf, Paris, 1972, p. 331.

¹⁰² E. Cassirer, « La forme du concept dans la pensée mythique », in *Trois essais sur le symbolique*, op. cit., p. 97.

¹⁰³ « L'exposé que nous venons ici de prononcer n'est-il pas une réhabilitation, bien peu à propos à notre époque, du rationalisme, d'un rationalisme étroit, d'un intellectualisme qui se perd dans une théorie étrangère au monde, et accompagné de conséquences nécessairement mauvaises, à savoir la passion creuse de s'instruire, le snobisme intellectuel? {...}

Cette objection a certainement une parcelle de vérité, elle est relativement juste pour ce qui concerne l'état de développement de l'Europe du XVIIe au XIXe siècle. Mais cette objection ne touche pas le sens propre de mon exposé. J'ai tout lieu de croire que moi, le prétendu réactionnaire, je suis bien plus radical et bien plus révolutionnaire que ceux qui, de nos jours, se conduisent verbalement de manière si radicale.

Moi aussi, je suis certain que la crise européenne prend ses racines dans un rationalisme qui s'égare. Mais cela ne permet pas de soutenir l'idée selon laquelle la rationalité comme telle est en soi mauvaise ou qu'elle n'a pour autant qu'une signification subordonnée dans toute l'existence humaine. La rationalité prise en son sens élevé et véritable, seul sens que nous revendiquons, en tant que sens originairement grec et devenu un idéal durant la période classique de la philosophie grecque, nécessitait assurément encore beaucoup d'élucidations réflexives ; elle est cependant appelée à conduire à un développement en direction de la maturité. Par ailleurs, nous admettons volontiers (et l'idéalisme allemand à cet égard nous a devancés depuis longtemps) que la figure du développement de la *ratio* en tant que rationalisme de la période des Lumières a été, aussi concevable fût-il, un égarement. »

Husserl, *La Crise de l'humanité européenne et la philosophie*, Hatier, Paris, 1992, p. 65-6.

¹⁰⁴ « Aussi longtemps que la science de la nature en tant que telle restait campée sur le terrain d'une 'vision mécaniste du monde', il était pratiquement impossible d'en briser l'hégémonie. Mais des développements étonnants eurent alors lieu, qui conduisirent à une crise interne et finalement à une 'révolution du mode de pensée' au sein même du domaine cognitif des sciences naturelles. Depuis le début du XXe siècle, cette révolution se dessine de plus en plus nettement dans tous les domaines. Elle s'est emparée tour à tour de la physique, de la biologie, de la psychologie. Cette mutation a elle aussi pour origine le *concept de forme* ; mais elle ne lui donne plus l'ancienne signification aristotélicienne. On peut dire, pour résumer la différence, que ce concept garde sans doute d'Aristote le caractère de *totalité* mais pas celui d'*activité finale*. » E. Cassirer, *Logique des sciences de la culture*, op. cit., p.181.

moins du Platon de Marbourg, de refonder le concept de forme comme une alternative à la théorie de l'abstraction et sa légalité. A travers l'enjeu d'une logique de la forme, Cassirer pose donc en fait le problème de la forme de la logique. Il se situe selon lui directement dans le droit fil de la doctrine kantienne ou du moins de l'intention de cette doctrine à propos de laquelle, il écrit : « Ce qu'on cherche c'est la forme logique universellement valable de l'expérience en général, qui s'impose de la même façon à l'expérience interne et à l'expérience externe. Le savoir qui porte sur les objets ne peut pas être totalement différent du savoir qui porte sur notre Je, les deux espèces de connaissance doivent être unies sous un principe systématique quel qu'il soit. C'est alors que nous possédons l'authentique et véritable unité originelle à laquelle il nous suffit de revenir pour réduire les oppositions absolues de l'ontologie antérieure. »¹⁰⁵ Aussi, c'est dans l'objectif de poser les bases de cette « forme logique universellement valable de l'expérience » que Cassirer a élaboré sa *Philosophie des formes symboliques*. Cette accentuation de la logique de la forme apparaît pour Cassirer comme une marque et une urgence de son temps qui aurait son origine dans le développement des mathématiques où le concept d'ordonnancement prend de plus en plus de place. En effet, dans son article « Kant et la mathématique moderne, en relation aux ouvrages de Bertrand Russell et Louis Couturat sur les principes de la mathématique » Cassirer voit dans le calcul des relations développé par Russell comme méthode du calcul logique l'approche la « plus universelle », car fondée sur le concept d'ordre¹⁰⁶. En écho à la définition de la mathématique par le logicien et philosophe Georg Itelson comme « la science des objets ordonnés » que Cassirer cite dans cet article, la logique se doit d'investir la problématique de la forme en tant que problématique de la configuration.

Cette conception de la logique sous le prisme de l'idée de configuration illustre le pas en arrière que Cassirer entendait faire en passant d'une critique de la raison à une critique de la culture¹⁰⁷. En effet, cette conception de la logique comme doctrine de la forme (*Formenlehre*), doctrine de l'action de penser ne peut se développer dans le carcan étroit de la logique traditionnelle. La

¹⁰⁵ E. Cassirer, *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*, tome 2, Les éditions du cerf, Paris, 2005, p. 468

¹⁰⁶ « ces couples (...) ne peuvent être considérés comme des classes au sens habituel. Ils incluent un ordre déterminé : par exemple, il n'est pas possible d'inverser les deux termes de la relation, de mettre la relation (y,x) à la place de la relation (x,y). » Cassirer, « Kant et la mathématique moderne, en relation aux ouvrages de Bertrand Russell et Louis Couturat sur les principes de la mathématique », in Barot Servois (dir.), *Kant face aux mathématiques modernes*, Paris, Vrin, 2009, p. 144.

¹⁰⁷ « La critique de la raison devient alors une critique de la culture, qui cherche à comprendre et à montrer comment tout contenu culturel, pour autant qu'il n'est pas isolé mais repose sur un principe formel général, suppose un acte originaire de l'esprit. C'est ici seulement que la thèse fondamentale de l'idéalisme apparaît pleinement confirmée. » E. Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, tome 1 : le langage, *op. cit.*, p. 20.

perspective de la culture serait le seul moyen d'élargir suffisamment « le projet épistémologique dans son principe même » ; car « Le contenu du concept de culture est en effet inséparable des formes et des orientations fondamentales de l'activité productrice de l'esprit : 'l'être' n'est ici accessible que dans 'l'action'. »¹⁰⁸ Cependant, cette innovation que semble introduire Cassirer en choisissant la perspective culturelle, et même anthropologique, est selon lui, la seule option qui permette de dépasser la logique de l'Être et sa problématique de la chose en soi et ainsi de déployer véritablement une logique de la forme, une logique non plus abstraite mais concrète car : « Aussi longtemps, en effet, que la réflexion philosophique se limite à l'analyse de la forme pure de la connaissance, il est impossible d'ôter toute sa force à la conception naïvement réaliste du monde »¹⁰⁹ et qui repose sur la logique de la chose ultime. C'est donc l'élargissement à l'ensemble des « formes spirituelles d'appréhension du monde » qui permettra notamment de confirmer pleinement la « thèse fondamentale de l'idéalisme »¹¹⁰. Il s'agit là sans doute de l'objectif que s'était fixé Cassirer à travers sa *Philosophie des formes symboliques* comme horizon régulateur d'une « théorie de la culture » qui grâce à une « 'herméneutique' propre, hautement difficile et complexe »¹¹¹ permet de dessiner cette «morphologie de l'esprit» dont il était question plus haut et qui fait encore défaut à l'entreprise de la science. Ce dont il est question à travers cette *philosophie des formes symboliques* c'est donc bien l'élaboration de cette logique comme *Formenlehre*, une « logique dynamique » (*bewegliche Logik*) qui « recherche les conditions de connaissance non seulement des mathématiques, des sciences de la nature, mais aussi de l'histoire, des sciences de la culture, etc. »¹¹²

Avant de revenir sur cette conception foncièrement dynamique et non ontologique de la logique (*Chapitre 3*), il nous faudra d'abord comprendre les ressorts de ces deux modèles logiques archétypaux que sont la logique de l'Être (*Chapitre 1*) et la logique de la Forme (*Chapitre 2*).

¹⁰⁸ E. Cassirer, *Substance et fonction : éléments pour une théorie du concept*, op. cit., p. 21.

¹⁰⁹ E. Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, tome 1 : le langage, op. cit., p. 20.

¹¹⁰ *Idem*.

¹¹¹ E. Cassirer, *Logique des sciences de la culture*, op. cit., p. 188-9.

¹¹² E. Cassirer, *Zur Objektivität der Ausdrucksfunktion*, Nachlass Band 5., *Kulturphilosophie – vorlesungen und vorträge 1929-1941*, p. 200.

„Wir müssen die 'Logik' im Begriff und in der Definition der Erfahrung selbst wieder zu Ehren bringen, wie es der 'logische' Positivismus des Wiener Kreises für die Physik bereits getan hat. Einen solchen 'logischen Positivismus' brauchen wir nicht nur für die Naturwissenschaften, sondern auch für die Geisteswissenschaften (Kulturwissenschaften) und die Logik ('Formenlehre') der Geisteswissenschaften ist die 'Philosophie der symbolischen Formen' – eine Logik, die sich freilich nicht 'logistisch', wie die der Mathematik darstellen lässt. {...}. Wir brauchen eine 'bewegliche' Logik, die ihren besonderen 'Gegenständen' angemessen ist. Diese Logik wird nicht dialektisch im Sinne Hegels sein {...} wohl aber 'transzendental', indem sie die Erkenntnisbedingungen der Mathematik, der Naturwissenschaften nicht nur, sondern auch der Geschichte, der 'Geisteswissenschaften' etc. untersucht.“ [NT]

« La conception de la connaissance comme reproduction de l'être absolu est si profondément enracinée dans les fondements de notre savoir qu'entreprendre d'essayer de la nier de façon critique semble équivaloir à la destruction même de ces fondements. »¹¹³

Si l'avènement avec Platon d'une logique synthétique a constitué l'acte de naissance « du savoir logique lui-même »¹¹⁴ la logique analytique de l'identité est associée, pour Cassirer, aux « premiers pas historiques d'une logique strictement scientifique. »¹¹⁵ En effet, « La logique naît de l'émerveillement, de 'l'étonnement' philosophique devant le fait que la pensée pure peut accomplir la performance de poser des identités et de les maintenir durablement » car comme l'exprimait la doctrine du flux d'Héraclite « La perception ne contient en elle-même à ce propos aucune explication ni aucune justification. En effet, ses contenus ignorent une telle constance, une telle 'identité à soi-même'. Ils révèlent une diversité habituelle et sont en proie à un changement incessant. »¹¹⁶ Sans cette action de la pensée de fixer des identités aucune construction intelligible ne serait possible et le monde du sens n'existerait pas. Cependant cette attitude toute naturelle a pu mener à considérer la différence comme une anomalie à éliminer, n'accordant de valeur qu'à ce qui semble homogène et permanent. Ainsi en était-il de la doctrine des Eléates pour qui le monde sensible ne pouvait apparaître que comme « un phénomène en soi 'vide' car il résiste à toute tentative pour lui donner un contenu déterminé d'une manière ou d'une autre. »¹¹⁷ Il s'agit là d'un travers que Platon avait voulu corriger en faisant de la différence « une authentique catégorie logique fondamentale »¹¹⁸. Il apparaît, selon Cassirer, que dans la philosophie platonicienne « Le royaume de l'Idée, le royaume de la vérité, ne se résume pas pour lui à une position unique, en soi indifférenciée, mais il se constitue grâce à une multiplicité de positions dont chacune représente et signifie quelque chose de différent, bien qu'il y ait entre elles un rigoureux rapport de réciprocité, qu'elles se conditionnent et s'épaulent mutuellement. »¹¹⁹ Cependant c'est encore sur une emphase de l'homogène que repose, selon

¹¹³ E. Cassirer, *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*, tome 2, Les éditions du cerf, Paris, 2005, p. 467.

¹¹⁴ E. Cassirer, « De la logique du concept de symbole », in *Trois essais sur le symbolique*, op. cit., p. 118.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 116.

¹¹⁶ *Idem.*

¹¹⁷ *Idem.*

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 118.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 117.

Cassirer, « la doctrine logique traditionnelle du concept » qui « en nous invitant, pour construire un concept, à parcourir un ensemble de perceptions homogènes ou analogues afin d'en extraire uniquement les éléments communs après avoir abandonné l'une après l'autre les différences, {...} part du postulat que l'analogie, ou son contraire, est inhérente au simple contenu des impressions sensibles elles-mêmes et peut se déchiffrer immédiatement et sans équivoque. »¹²⁰ Cassirer attribue cette logique de l'abstraction à Aristote et sa doctrine des catégories qui trouve elle-même son fondement dans sa métaphysique, une métaphysique de la Substance qui postule à travers ce concept la persistance d'essences stables : « la logique et la doctrine des catégories d'Aristote présupposent nécessairement son ontologie, sa doctrine de 'l'être en tant qu'être'. Celle-ci commence par le concept de *substance*, en laquelle la métaphysique reconnaît la forme et la cause première de tout être. Toutes les propositions que nous pouvons énoncer doivent porter sur des *choses* stables et fixes : la substance est première non seulement dans l'ordre de l'être, mais aussi dans l'ordre de la connaissance. Ces affirmations ont pour Aristote un caractère d'axiomes. »¹²¹ Ainsi ce serait la métaphysique d'Aristote qui aurait ouvert la voie à ce que Cassirer a appelé « le défaut majeur de la théorie de l'abstraction » et qui « consiste à mettre exclusivement l'accent sur le principe de similitude, à ne retenir que lui de la foule des principes susceptibles d'être convoqués pour fonder un ordre logique. »¹²²

C'est ce système de réification que porte la philosophie aristotélicienne que nous dénommons logique de l'être et que nous allons détailler dans ce chapitre. Elle constitue le point de départ de l'élaboration du sens et de la démarche scientifique qu'elle a dominée, voire domine encore largement¹²³ (I). Si cette logique plonge ses racines dans l'univers du mythe (II), c'est en fait tout l'édifice de la métaphysique et de l'ontologie moderne qu'elle maintient discrètement (III)

¹²⁰ E. Cassirer, « La forme du concept dans la pensée mythique », in *Trois essais sur le symbolique*, op. cit., p. 49-50.

¹²¹ E. Cassirer, *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*, tome 1, op. cit., p. 330.

¹²² E. Cassirer, *Substance et fonction*, op. cit., p. 28.

¹²³ « Le concept de l'être forme non seulement le commencement et le point de départ historique de la philosophie scientifique, mais il semble encore embrasser systématiquement la totalité de ses questions et réponses possibles. » E. Cassirer, *Ecrits sur l'art*, op. cit., p. 103.

1. Une logique de la substance

Cassirer considère que le « paradigme fondateur » de la théorie de l'abstraction qui caractérise la théorie traditionnelle du concept repose sur la distinction entre chose et propriété¹²⁴. Or cette distinction fait écho au modèle sémiotique de la prédication et son articulation entre sujet et prédicat (A). Aussi, la logique de l'être en tant que substance se trouverait au fondement même du langage. Si la scolastique a assis les bases de sa formulation philosophique, Cassirer montre dans quelle mesure la philosophie moderne a confirmé le caractère paradigmatique de ce modèle (B).

a) Un modèle sémiotique

Ce que Cassirer a appelé « le primat du concept d'être » se trouve selon lui « déjà fondé dans la pure forme de l'énoncé »¹²⁵. En effet, « Le caractère formel de la prédication à lui seul contient avec nécessité que ce à quoi la prédication s'applique et ce à quoi elle tend doit être posé et déterminé comme un étant. Tout acte de juger exige comme *terminus*, comme point de départ et fondement, l'être sur lequel est porté un jugement ; toute capacité 'logique' au sens plus étroit, toute capacité de penser et de dire exige que ce qui est pensé et que ce qui est dit soit. »¹²⁶ Ainsi c'est sur ce modèle sémiotique que repose finalement la « thèse aristotélicienne de la conceptualisation » à la base de la théorie traditionnelle du concept. En effet, « la théorie traditionnelle du concept générique » fait du concept la formulation d'une essence stable et immuable à laquelle on peut parvenir en abstrayant le particulier pour parvenir au général¹²⁷. En postulant l'uniformité du substrat qui constitue le concept en tant que catégorie, l'unité et l'uniformité de l'être constituent bien le fondement métaphysique de ce modèle sémiotique¹²⁸.

¹²⁴ « Le rapport de la chose à ses propriétés en reste à jamais le paradigme fondateur et le trait dominant » E. Cassirer, *Substance et fonction*, op. cit., p. 19.

¹²⁵ « Ce primat du concept d'être est, selon la conviction des auteurs de la philosophie scientifique et des créateurs de la logique, déjà fondé dans la pure forme de l'énoncé. » E. Cassirer, *Ecrits sur l'art*, op. cit., p. 103.

¹²⁶ *Idem*.

¹²⁷ « Chaque série d'objets soumis à comparaison possède un concept générique suprême qui réunit en lui toutes les déterminations dans lesquelles s'accordent ces objets tandis que, d'autre part, à l'intérieur de ce genre suprême, les propriétés appartenant à une partie des éléments comparés permettent de définir des concepts spécifiques situés à des niveaux de hauteur variables. [de façon à parvenir à 'une pyramide conceptuelle' qui] débouche, vers le haut, sur la représentation abstraite du 'quelque chose', représentation qui, rendant compte d'un être complètement englobant qui lui permet de revendiquer toutes les variétés possibles de contenus de pensée, se trouve être, du même coup, dépouillée de toute spécification. » E. Cassirer, *Substance et fonction*, op. cit., p. 16.

¹²⁸ « Si l'on part de la catégorie de l'être, il apparaît qu'en dépit de l'application illimitée dont elle est susceptible, cette catégorie ne connaît pas de changement et de transfiguration interne dans cette application même. Car précisément l'identité absolue, l'unité et l'uniformité en elles-mêmes forment le caractère logique fondamental de

De même, la théorie de l'abstraction suppose de distinguer entre la chose, qui correspond à son substrat ultime, et le prédicat qui désigne des qualités accessoires, afin de pouvoir classer les différents types de chose sur la base de la similitude¹²⁹. L'unité du genre se fonde donc sur un principe de ressemblance et renvoie ainsi à l'idée d'une unité postulée par avance.

Or, cette conception traditionnelle de l'être comme uniforme sur laquelle se fonde la théorie de l'abstraction trouve, d'après Cassirer, son appui sur « l'image naïve du monde » basée sur un réflexe d'identification. En effet, « À s'en tenir à elle, les concepts des divers genres et espèces se révèlent à nous dans la mesure où les similitudes des choses l'emportent peu à peu sur leur diversité, dans la mesure où elles sont seules capables, grâce à la fréquence de leur périodicité, de s'imprimer dans notre esprit, tandis que les différences individuelles, changeantes de moment en moment, sont incapables de prétendre à la même consistance et à la même durée. »¹³⁰

Dans le tome deuxième de la *Philosophie des formes symboliques* Cassirer s'est employé à démontrer que l'ordonnement du monde sur le principe de la similitude en tant qu'expression d'une essence commune, caractérise le mode de pensée mythique : « On sait que, d'une manière générale, tout espèce de similitude est pour {la pensée mythique} le témoignage d'une communauté originaire, d'une identité d'essence. »¹³¹ On retrouve ainsi dans le mode de pensée mythique un réflexe d'identification basé sur la négation du temps¹³². De même, Cassirer considère que le paradigme aristotélicien de la substance correspond à un effort de réification artificielle de la réalité qui n'est possible que grâce à la faculté d'oubli qui caractérise l'entendement humain. En effet, selon lui, nous ne sommes capables d'assimiler certaines choses les unes aux autres que parce que nous sommes incapables de nous souvenir en détails de toute la richesse des différences qui caractérise chaque chose dans son individualité¹³³. Ainsi

l'être. Il ne saurait changer sa nature sans se renier et se perdre dans ce changement, sans sombrer dans son opposé, le non-être. Cette identité inaltérable de l'être avait déjà été proclamée par son premier découvreur philosophique, Parménide » E. Cassirer, *Ecrits sur l'art, op. cit.*, p. 106.

¹²⁹ « On sait à quels types d'énoncés donne lieu la théorie du concept ainsi étayée. Chaque série d'objets soumis à comparaison possède un concept générique suprême qui réunit en lui toutes les déterminations dans lesquelles s'accordent ces objets tandis que, d'autre part, à l'intérieur de ce genre suprême, les propriétés appartenant à une partie des éléments comparés permettent de définir des concepts spécifiques situés à des niveaux de hauteur variables. » Cassirer, *Substance et fonction, op. cit.*, p. 16.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 26.

¹³¹ E. Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, tome 2 : le mythe, Les éditions de Minuit, Paris, 1972, p. 120.

¹³² « La division du temps en niveaux nettement définis, le passé, le présent, et l'avenir, ne tient pas ici non plus : la conscience est attirée et séduite par l'idée de niveler les différences et de finalement les renverser dans l'identité pure. » *Ibid.*, p. 139.

¹³³ « Si toute conceptualisation consiste à ne retenir d'une pluralité d'objets qui nous assaille que les indices concordants, en renonçant à tous les autres, il est clair qu'avec une pareille réduction une simple composante va se trouver substituée à la totalité donnée originairement à l'intuition. Le concept perdrait toute valeur s'il prétendait

le modèle de l'abstraction revient également à une identification basée sur la négation du temps. En effet, il implique de « rapporter un contenu présent à un contenu passé et d'appréhender l'identité de l'un et de l'autre. »¹³⁴ Ce réflexe d'identification à la base du modèle abstraitif est nécessaire dans la mesure où il nous permet d'établir des signes grâce auxquels nous pouvons reconnaître les choses.¹³⁵ Cassirer estime qu'il s'agit là d'une « attitude naturelle » mais que « nous ne sommes pas strictement liés à elle »¹³⁶. En effet, ce réflexe d'identification peut constituer une limite à la connaissance dans la mesure où ces signes sont considérés comme des propriétés objectives et immuables. Autrement dit, cette attitude ne peut valoir que comme un point de départ du processus de formation du sens et non comme une finalité. Or, à travers le modèle de la prédication, le réflexe d'identification apparaît comme le motif structurant l'effort de conceptualisation qui détermine la pensée logique depuis Aristote. Seuls l'avènement de la physique quantique et la difficulté de saisir à travers le modèle de la substance un concept comme celui d'énergie¹³⁷ ont permis l'interrogation de ce modèle, conduisant à ce qui est apparue comme une *crise des fondements*. En effet, comme nous le développerons plus en détail dans la deuxième partie, la mécanique quantique implique, d'après Cassirer, de remettre en cause le modèle sémiotique de la distinction chose/propriété qui apparaît bien comme « le paradigme fondateur » de la logique d'Aristote à Russell en passant par Kant :

Que l'état d'une chose à un moment donné est complètement déterminé à tous égards et rétrospectivement sur tous les prédicats possibles semblait constituer jusqu'à présent, un axiome non seulement de la physique classique, mais aussi de la logique classique. La détermination transversale était considérée comme si sûre qu'elle était

simplement signifier la suppression des cas particuliers dont il part et, en quelque sorte, la destruction de leur individualité. » E. Cassirer, *Substance et fonction*, op. cit., p. 30.

¹³⁴ « Ce qui revient à reconnaître, au fondement de toute abstraction, 'un acte d'identification'. La pensée se voit ainsi concéder une fonction irremplaçable, celle de rapporter un contenu présent à un contenu passé et d'appréhender l'identité de l'un et de l'autre. Cette synthèse qui relie les deux états séparés dans le temps, en posant leur unité de principe, n'a pas de corrélat sensible immédiatement présent dans les contenus soumis à la comparaison. » *Ibid.*, p. 26.

¹³⁵ Ainsi dans la perception des « couleurs de surface. Celles-ci adhèrent à certaines choses et sont considérées comme leurs qualités. La craie est blanche, la feuille est verte, le charbon noir, et ils nous apparaissent approximativement de la même blancheur, de la même couleur noire, etc., même si la lumière qu'ils renvoient dans des conditions d'éclairage diverses connaît d'importantes variations d'intensité et de qualité. Ici, par conséquent, des couleurs sont rapportées aux choses de notre environnement comme des propriétés que l'on pense objectives. Ce faisant nous ne nous interrogeons pas particulièrement sur la raison de ces couleurs que nous sommes justement en train de voir, nous n'en faisons pas l'objet même d'un examen particulier mais nous les utilisons comme des signes qui nous permettent de reconnaître les choses. » E. Cassirer, « De la logique du concept de symbole », in *Trois essais sur le symbolisme*, op. cit., p. 127.

¹³⁶ « Cependant, toute 'naturelle' que soit d'autre part cette attitude, et malgré la compréhension que nous avons de sa signification pratique et biologique, nous ne sommes pas strictement liés à elle. » *Idem*.

¹³⁷ « Si paradoxal que cela puisse paraître à première vue, même en ce domaine, où la réflexion paraît entièrement vouée aux faits, le problème logique lié à l'existence de théories générales ne cesse pas d'exercer son influence. Concevoir l'énergie comme substance ou n'y voir que l'expression d'une relation causale : ce problème met en jeu, en fin de compte, l'idée générale que l'on se fait de l'essence de la conceptualisation dans les sciences de la nature. » E. Cassirer, *Substance et fonction*, op. cit., p. 224-5.

souvent utilisée comme une définition de ce que nous devons comprendre par 'réalité d'une chose'. La 'Critique de la raison pure' a encore rapporté les deux concepts l'un à l'autre de cette manière et les a indissolublement liés.¹³⁸

Ainsi, Kant lui-même n'aurait pas échappé à la logique de l'être. En effet, à travers le concept de chose en soi il valide le modèle de la prédication comme fondement logique, tout en participant cependant à élaborer philosophiquement son alternative : la logique de la forme, comme nous serons amenés à le développer dans le chapitre suivant. Le problème réside dans le fait que la logique de l'être et le modèle prédicatif, correspondant aux premiers pas de l'élaboration scientifique et philosophique, ont pu être considérés comme ultimes et évidents. Aussi, ce travers se retrouve même, selon Cassirer, chez un mathématicien pourtant décisif à différents égards comme Russell, qui, malgré les évolutions qu'il proposa concernant la théorie du nombre, est resté prisonnier de la logique de l'abstraction et a ainsi contribué incidemment à « renforcer la théorie traditionnelle du concept »¹³⁹. En effet, Cassirer considère que chez Russell, le nombre n'apparaît pas « comme l'expression de la condition fondamentale seule capable d'assurer le statut de toutes les pluralités, mais comme un caractère inhérent à la pluralité donnée des classes et susceptible d'en être détaché par comparaison. Ainsi se perpétue le vice majeur de toutes les théories de l'abstraction. »¹⁴⁰ c'est à dire qu'une fois encore « Toute connaissance, la connaissance exacte tout comme la connaissance empirique, trouverait une fois de plus son but dans la subordination de l'élément particulier à la hiérarchie des genres. »¹⁴¹ Ainsi même si cette théorie était prometteuse du fait qu'elle semblait sortir d'une conception substantielle du nombre : « Pour Frege et Russell, le mérite décisif de leur théorie se trouve dans le fait que le nombre n'y apparaît pas comme une propriété des choses physiques mais en tant qu'énoncé portant sur une certaine articulation entre classes. »¹⁴² Cependant, le concept de classe constitue un concept des plus substantiels, c'est pourquoi « Parvenir à dériver avec

¹³⁸ « Es schien bisher ein Axiom nicht nur der klassischen Physik, sondern geradezu der klassischen Logik zu sein, dass der Zustand eines Dinges in einem gegebenen Augenblick in jeder Hinsicht und mit Rückblick auf alle nur möglichen Prädikate vollständig bestimmt ist. Die durchgehende Bestimmung galt als so sicher, dass sie oft geradezu als eine Definition dessen, was wir unter der 'Wirklichkeit eines Dinges' zu verstehen haben, benutzt wurde. Noch die 'Kritik der reinen Vernunft' hat beide Begriffe in dieser Weise auf einander bezogen und unlöslich miteinander verknüpft. » E. Cassirer, *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik - historische und systematische Studien zum Kausalproblem*, Gesammelte Werke, Band 19, Meiner, Hamburg, 2004, p. 235.

¹³⁹ E. Cassirer, *Substance et fonction*, op. cit., p. 69.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 69-70.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 69.

¹⁴² *Idem.*

succès le concept de nombre de celui de classe, ce serait en effet, du même coup renforcer la forme traditionnelle de la logique en lui donnant un nouveau départ. »¹⁴³

Il apparaît ainsi qu'au-delà du réflexe d'identification qui désigne une attitude naturelle et le premier pas de la démarche scientifique et philosophique, la logique de l'être ait bien été fondée comme une fin en soi et un paradigme scientifique à travers une certaine philosophie de la nature qui, suivant la posture de l'être, « appelle l'unité comme corrélat ». ¹⁴⁴

b) Une philosophie de la nature

A cette logique de l'être, Cassirer oppose la logique de l'ordre qui appelle la multiplicité comme corrélat et qui renvoie à l'idée de forme. Cependant, il ne s'agit pas de faire référence au concept aristotélicien de forme mais de réactualiser le concept de forme comme mise en ordre, en référence au concept mathématique de fonction qui synthétise en une formule une multiplicité dynamique ordonnée. Contrairement à la logique de l'être qui plonge ses racines dans le mode de pensée mythique et a marqué le langage à travers le modèle sémiotique de la prédication, la question est de savoir si la logique de l'ordre, qui renvoie à la logique de la forme évoquée plus haut, a pu donner lieu à une véritable philosophie de la nature. Le modèle sémiotique de la chose et de la propriété illustré par le modèle prédicatif, et au fondement de la théorie traditionnelle du concept comme générique, a fait l'objet de plusieurs théorisations philosophiques qui repose toujours sur l'idée d'une substance immuable. On peut le voir notamment à la fin de l'antiquité à travers la philosophie de la *similitudo* de Boèce. Avant la *reconquista* espagnole et la découverte des œuvres antiques traduites et étudiées en langue arabe, l'œuvre de Boèce (480-524) constituait la source majeure de réception de la philosophie d'Aristote¹⁴⁵. Elle a donc marqué de son sceau la philosophie péripatéticienne occidentale. Alain de Libéra remarque qu'Aristote n'opérait pas véritablement de distinction entre chose et propriété. Il s'agirait donc en fait d'une distinction que la scolastique a élaborée

¹⁴³ *Idem.*

¹⁴⁴ « De même que le concept d'être appelle l'unité comme corrélat - *ens et unum convertuntur*, disait la scolastique -, de même il y a une corrélation analogue entre la multiplicité et l'ordre. Par conséquent dès que, dans l'intuition théorique globale de l'effectivité et spécialement dans la conception et dans l'interprétation théoriques de l'espace, le centre de gravité de la considération se déplace du pôle de l'être vers le pôle de l'ordre, il s'agit toujours là aussi d'une victoire du pluralisme sur le monisme abstrait, de la multiplicité des formes sur l'uniformité. » E. Cassirer, *Ecrits sur l'art, op. cit.*, p.107.

¹⁴⁵ Alain de Libéra, *La philosophie médiévale*, Puf, Que sais-je, Paris, 1989, p. 308-9.

postérieurement. D'ailleurs Cassirer parle souvent de « l'aristotélisme scolastique »¹⁴⁶ en faisant référence à la philosophie péripatéticienne. Or, la philosophie de Boèce a influencé en profondeur toute la philosophie scolastique comme en témoigne plusieurs siècles après sa mort la querelle des universaux. Cette querelle qui opposa réalistes et nominalistes portait sur la question du rapport d'identité entre le nom et la chose ou plus précisément « le déplacement des propriétés des noms sur les choses. »¹⁴⁷ Cassirer considérait que cette querelle des universaux était sans intérêt sur le plan de la théorie du concept, car à aucun moment la théorie du concept comme générique n'avait été remise en question. Elle ne concernait que « la réalité métaphysique des concepts » alors que « l'interprétation du concept comme genre universel » demeurait hors de doute¹⁴⁸. D'ailleurs, cette théorie du concept transparaît selon lui dans « la langue et la terminologie médiévales » marquées par la « prédominance des substantifs abstraits caractéristique d'une conception de l'esprit et de la nature qui transforme toutes les qualités et activités en substance réelles. »¹⁴⁹ Or, il semblerait que la pensée de Boèce ait joué un rôle très important dans ce mouvement de réification. En effet, Alain de Libéra considère également que la théorie du concept à l'époque de la querelle est déjà relativement acquise car presque tout entière héritée de Boèce : « au fond, toutes les théories en présence au XIIe siècle - qu'elles soient jugées par nous réalistes, nominalistes ou conceptualistes - peuvent légitimement se réclamer de {Boèce}. {...} En fait, tout le débat théorique des années 1100 n'est qu'une vaste exégèse de Boèce. »¹⁵⁰ Il explique que la particularité de la pensée de Boèce tient à l'introduction d'un critère de ressemblance pour la constitution des catégories¹⁵¹. En effet, « Boèce considère l'espèce comme un concept tiré de la similitude substantielle des individus, et le genre, comme un concept tiré seulement de la similitude des espèces. »¹⁵² Ainsi, on peut penser que Boèce a véritablement posé avec la théorie du concept comme générique, les

¹⁴⁶ E. Cassirer, *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*, tome 1, *op. cit.*, p. 87.

¹⁴⁷ « Le problème des universaux - disons la *querelle* des universaux - est moins lié à la nature des réponses apportées au questionnaire de Porphyre qu'à un déplacement des propriétés des noms sur les choses. » E. Cassirer, *Substance et fonction*, *op. cit.*, p. 120.

¹⁴⁸ « Le conflit entre nominalisme et réalisme ne concerne que le problème de la réalité métaphysique des concepts, tandis que celui de la validité logique de leur définition demeure hors de question. Le statut réel des 'universaux' fait problème ; ce qui, en revanche, demeure hors de doute, comme par un accord tacite des parties en conflit, concerne précisément l'interprétation du concept comme genre universel, comme composante commune dans une série d'objets singuliers, homogènes ou semblables. » *Idem*.

¹⁴⁹ E. Cassirer, *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*, tome 1, *op. cit.*, p. 103.

¹⁵⁰ A. De Libéra, *L'art des généralités - théories de l'abstraction*, Aubier, Paris, 1999, p. 280.

¹⁵¹ « Il est clair que la notion de *similitudo* porte toute la doctrine de Boèce, puisque c'est sur elle qu'il fonde sa réponse ultime au problème de Porphyre - les genres et les espèces existent dans les singuliers, mais ils sont conçus comme universels. » *Ibid.*, p. 228.

¹⁵² *Ibid.*, p. 236.

fondements de la logique de l'être et du modèle prédicatif sur la base du concept aristotélicien de substance. En effet, pour Cassirer, ce concept aristotélicien était déjà porteur d'une ambivalence qui aurait marqué de son sceau toutes les philosophies de la nature depuis lors. Certes Aristote « voit, comme Platon, dans la connaissance de la forme le véritable but de toute explication scientifique du monde¹⁵³ » mais l'ontologie péripatéticienne s'éloignerait de la conception platonicienne de la forme comme *eidos* (figure) et la rapprocherait d'un *eidolon* (image). En effet, eu égard à l'aristotélisme la forme est assimilée à la substance abstraite. La forme est considérée comme forme générale pure, abstraite de la chose individuelle, et constituante de la réalité substantielle interne des choses¹⁵⁴. C'est ainsi que l'idée d'espèce qui recouvre l'idée de substance découle paradoxalement de l'idée aristotélicienne de forme. Le concept aristotélicien de cause formelle témoigne de cette conception de la forme comme catégorie. En effet, Aristote reprochait aux atomistes de ne pas différencier entre les différents types de nécessité qui règnent dans l'univers. Il proposa alors une nouvelle distinction entre nécessaire et contingent : est contingent ce qui ne relève pas de l'essence d'une chose, celle-ci étant caractérisée par la forme de la chose¹⁵⁵. Il s'agit de l'avènement du concept de cause formelle qui domine, selon Cassirer, la philosophie jusqu'à Galilée. La forme est ici considérée comme ce qui est relatif à l'essence spécifique de la chose en question et Cassirer considère

¹⁵³ E. Cassirer, *Logique des sciences de la culture*, op. cit., p. 178.

¹⁵⁴ « C'est la contradiction interne au concept aristotélicien de *substance* qui apparaît ici d'une façon particulièrement nette. Si, d'une part, la *chose individuelle* est la véritable substance, si donc les *sens* qui saisissent le réel avec ses déterminations courantes nous semblent du même coup dévoiler complètement son être ultime, la connaissance a, d'autre part, pour tâche de faire abstraction des déterminations et accidents contingents, auxquels la perception reste attachée, afin de pénétrer jusqu'aux 'formes générales pures' en tant que réalité substantielle interne des choses. L'idée d'espèce, qui découle de l'idée aristotélicienne de forme, est donc dès le départ marquée, par une ambiguïté interne qu'éclairent les débats logiques compliqués et sans fin de la scolastique. » E. Cassirer, *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*, tome 1, op. cit., p. 65.

¹⁵⁵ « Car il s'agit maintenant seulement de séparer les différentes formes de 'nécessité' et de ramener chacune d'elles à sa juste mesure. Ce qu'Aristote reproche au système de l'atomistique, c'est de ne pas avoir opéré cette séparation dans le bon sens et de ne pas être parvenu, en raison de cette lacune, à une explication complète et véritablement satisfaisante de la nature. Pour le démontrer, Aristote doit à nouveau avancer vers une nouvelle définition du 'hasard' et de la 'nécessité', qui conçoit la relation entre les deux dans un sens complètement différent. Pour Aristote, est 'accidentel' ce qui ne découle pas de l'essence d'une chose ; or cette 'essence' est déterminée par la 'forme', l'*ovoia* est déterminée par l'*eidos*. Une propriété est 'accidentelle' si elle ne constitue pas le sujet ; si elle peut être présente ou absente sans que cela ne remette en cause l'être du sujet. »

(« Denn jetzt handelt es sich erst darum, der verschiedenen Formen der 'Notwendigkeit' von einander zu scheiden und jede von ihnen auf ihr rechtes Mass zurückzuführen. Was Aristoteles dem System der Atomistik vorwirft, ist, dass es diese Scheidung nicht in dem richtigen Sinne vorgenommen habe und dass es, infolge dieses Mangels, nicht zu einer vollständigen und wahrhaft befriedigenden Naturerklärung vorgedrungen sei. Um dies zu erweisen, muss Aristoteles abermals zu einer neuen Definition von 'Zufall' und 'Notwendigkeit' fortschreiten, die das Verhältnis beider in einem völlig anderen Sinne fasst. Für Aristoteles heisst 'Zufällig' das, was nicht aus dem 'Wesen' eines Dinges folgt ; dieses 'Wesen' aber ist durch die 'Form', die *ovoia* ist durch das *eidos* bestimmt. Eine Eigenschaft ist 'zufällig', wenn sie das Subjekt nicht konstituiert ; wenn sie vorhanden sein oder fehlen kann, ohne dass hierdurch das Sein des Subjekts in Frage gestellt wird. ») E. Cassirer, *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik*, op. cit., p. 125.

qu'au-delà du concept de cause formelle, cette conception de la nature fondée sur des essences individuelles a prévalu jusqu'à Kant¹⁵⁶. Aussi, si avec Alain de Libéra, on peut mettre en doute la paternité directe d'Aristote quant au modèle prédicatif (distinction chose/propriété), reste que sa conception de la nature n'est pas complètement étrangère aux présupposés de ce modèle. Certes, l'élan platonicien de la Renaissance avait permis de relativiser cette conception substantialiste du monde mais sans pour autant l'anéantir¹⁵⁷. Une sorte de dualité serait alors apparue¹⁵⁸, selon Cassirer, dans le développement de la science, un peu comme si sur le plan explicite la logique dynamique de l'ordre s'imposait de plus en plus avec l'apparition et l'affinement en mathématique et en physique du concept de fonction auquel est rapporté celui de relation comme à une « idée plus fondamentale »¹⁵⁹, alors que sur le plan implicite l'influence en logique de la conception substantialiste se renforçait à mesure que son influence sémiotique demeurait incontestée : « La *logique* reste assujettie au point de vue de la substance ainsi qu'à la forme fondamentale du jugement prédicatif, tandis que la pensée scientifique vivante vise de plus en plus clairement le concept de *fonction* comme son centre véritable et systématique. »¹⁶⁰ Néanmoins, il apparaît dans l'œuvre de Cassirer que le développement du paradigme fonctionnel dans les sciences quantitatives n'ait été rendu possible que par la brèche dans l'édifice épistémologique péripatéticien que la Renaissance avait ouverte. Le philosophe qui a, selon Cassirer, véritablement ébranlé le modèle scolastique de la nature selon lequel chaque chose possède une essence propre et bien séparée des autres, et a ainsi ouvert la voie à la Renaissance, n'est autre que Nicolas de Cues. Sa philosophie se caractérise, d'après Cassirer, par la consécration de l'intuition intellectuelle ou *visio intellectualis* comme fondement de la connaissance. Bien qu'il soit resté attaché au langage et à la forme de la scolastique, le Cusain a amorcé le renouveau du platonisme caractéristique de l'humanisme de la Renaissance, avec le thème d'un rapport de séparation et de participation entre monde intelligible et monde sensible qui permet de relativiser le caractère définitif d'une individualité quelle qu'elle soit.

¹⁵⁶ E. Cassirer, *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*, tome 2, *op. cit.*, p. 474.

¹⁵⁷ « C'est une destinée curieuse que cette thèse fondamentale, qui comme on le voit, a sa justification et sa place naturelles dans le système aristotélicien, ait survécu de beaucoup à la vitalité de ce système. À partir de la Renaissance, le combat commence contre la conception substantialiste du monde, dans la philosophie comme dans la science. De plus en plus clairement, la connaissance affirme que ce ne sont pas les substances absolues mais les *lois* qui ont à former le contenu et le thème véritable de la recherche scientifique. Kepler et Galilée travaillent comme Descartes à partir de ce nouveau point de vue. » Cassirer, « Kant et la mathématique moderne, en relation aux ouvrages de Bertrand Russell et Louis Couturat sur les principes de la mathématique », *op. cit.*, p. 144.

¹⁵⁸ « Mais plus l'intuition aristotélicienne est refoulée dans le savoir et la conception générale du monde, plus sa domination sur la logique reste illimitée. » *idem*.

¹⁵⁹ « le concept de relation est ramené quant à lui à l'idée plus fondamentale de 'fonctionnalité'. » *Idem*.

¹⁶⁰ *Idem*.

En effet, l'intuition intellectuelle ou *visio intellectualis* porte une perspective hautement dynamique et globale de la production de sens qui s'inspire du modèle de la production mathématique : « la *visio intellectualis* présuppose le mouvement spontané de l'esprit, présuppose une force qui réside en lui originairement et se développe en un travail mental continu. C'est pourquoi le Cusain, pour caractériser le sens et le but de la *visio intellectualis*, se réclame moins de la forme mystique de la contemplation passive que de la *mathématique*. L'individualité ne forme pas une *barrière*, mais elle présente une valeur spécifique qui ne doit pas être nivelée et effacée, car nous ne pouvons sans elle concevoir l'un, 'l'au-delà de l'être'. »¹⁶¹ Ce concept de *visio intellectualis* rappelle d'une certaine manière la conception platonicienne de l'*eidos* comme vision configurante. En effet, Le Cusain exploite ici l'idée d'un tout intuitif qui seul permet l'élaboration d'une individualité. Or, c'est cette idée d'un tout intuitif qui génère l'individualité que révèle la science mathématique :

L'intuition nous livre, semble-t-il, le contenu dans son existence détachée et se suffisant à elle-même ; mais, que l'on entreprenne de traduire cette existence dans le jugement, et l'on voit sa consistance se défaire au profit d'un réseau de fonctions et de stipulations interdépendantes. Concept et jugement ne reconnaissent le terme singulier qu'en le réduisant à l'état d'élément ou, si l'on peut dire, de point d'une multiplicité systématiquement ordonnée, multiplicité qui jouit alors, comme on l'a vu en arithmétique, d'une véritable priorité logique, face à toutes les stipulations particulières. La détermination de l'individualité des éléments s'opère ainsi, non pas au début, mais en fin de parcours des concepts ; elle marque le terme logique vers lequel converge la connexion toujours plus poussée de relations à validité universelle.¹⁶²

A ce titre plus qu'une science, les mathématiques représenteraient un modèle sémiotique à part entière fondé sur l'idée de relation¹⁶³ et le primat du tout sur les parties. C'est ce que l'analyse de l'infini aurait permis de mettre au jour¹⁶⁴. D'ailleurs, Le Cusain aurait été celui qui aurait redécouvert la portée sémiotique des mathématiques en redécouvrant l'univers philosophique de Platon. Cette sémiotique repose sur la considération de l'individualité comme *terminus ad quem* c'est à dire horizon à atteindre et non plus *terminus a quo* c'est à dire point de départ. C'est sur la base de cette relativisation de l'individualité que se déploie sa doctrine célèbre de la coïncidence des opposés : « Si la théologie cusaienne, donc, renonce à la logique

¹⁶¹ E. Cassirer, *Individu et cosmos dans la philosophie de la Renaissance*, Les éditions de Minuit, Paris, 1983, p. 39.

¹⁶² E. Cassirer, *Substance et fonction*, op. cit., p. 117.

¹⁶³ « Entendus dans leur sens le plus général, la tâche et l'objectif de la mathématique consistent, non pas à comparer, diviser ou composer des grandeurs données, mais à dégager et à mettre en corrélation les relations génératrices qui fondent la possibilité même de poser des grandeurs. » *Ibid.*, p. 118.

¹⁶⁴ « Dans l'analyse de l'infini, le nombre, de simple outil de dénombrement des choses qu'il était, fut transformé en nombre fonctionnel. » E. Cassirer, « La forme du concept dans la pensée mythique », in *Trois essais sur le symbolique*, op. cit., p. 90.

scolastique, à la logique des classes, régie par le principe de contradiction et du tiers exclu, elle exige en revanche un nouveau type de logique mathématique qui n'exclut pas la coïncidence des opposés, qui utilise au contraire cette coïncidence. »¹⁶⁵ Cependant cette prise de position sémiotique et le développement progressif d'une logique des relations n'ont pas permis de refonder en profondeur la conception de la nature comme composée d'entités séparées. Cassirer considère que : « Avec tout le Quattrocento, le Cusain se trouve à un tournant de l'histoire, où la pensée humaine est placée devant une grave décision, où il lui faut choisir entre *Platon* et *Aristote*. »¹⁶⁶ Or, si le Cusain adopte une posture clairement platonicienne, l'influence péripatéticienne ne peut être complètement éradiquée. Platoniciens et aristotéliens partagent des *a priori* qui se sont installés depuis plusieurs siècles comme « des prémisses religieuses et des choix dogmatiques »¹⁶⁷. C'est pourquoi Cassirer estime que cette opposition n'a pas été exploitée pleinement et a toujours tendu vers un syncrétisme approximatif qui ne rendait justice à aucune des deux perspectives : « La lutte pour le pouvoir qui se poursuit entre platoniciens et aristotéliens dans la seconde moitié du XVe siècle n'atteint jamais jusqu'aux principes ultimes. Le critère sur lequel s'accordent les partis adverses se situe en deçà du domaine de la philosophie systématique, dans des prémisses religieuses et des choix dogmatiques. Aussi cette lutte reste-t-elle, en définitive, sans résultat réel pour l'histoire des idées : au lieu de distinguer rigoureusement entre le contenu et le principe effectifs des doctrines platonicienne et aristotélienne, on cède aussitôt à la tentation du syncrétisme, on essaie de les intégrer l'une à l'autre. »¹⁶⁸ C'est pourquoi, le modèle de la mathématique platonicienne, s'il a permis, pour Cassirer, de donner le nouveau souffle qui a rendu la Renaissance possible, n'a pas changé radicalement la forme fondamentale de la logique qui est restée hantée par l'uniformité mythique de l'être comme substance fixe et autonome.

La prédominance sémiotique de la logique de l'être a poussé l'effort de connaissance vers cette « logique analytique de l'identité » qui tend à décomposer de plus en plus en le réel. C'est pourquoi la science n'a cessé de chercher la raison ultime des phénomènes et la logique de la cause a donc connu une inflation qui ne permettait pas à la logique de la forme de se déployer

¹⁶⁵ E. Cassirer, *Individu et cosmos*, op. cit., p. 22.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 22-3.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 8.

¹⁶⁸ *Idem.*

pleinement¹⁶⁹. La persistance du modèle mythique de la causalité qui repose sur des essences figées au sortir de la Renaissance se repère à la « marche triomphale » qu'entamera la causalité mécanique après la physique de Galilée¹⁷⁰. En effet, la mécanique classique requiert l'existence d'un substrat ultime comme *terminus a quo* que la connaissance ne peut pénétrer :

La présupposition de la nécessité d'un tel substrat, d'un noyau de réalité solide auquel adhèrent les relations, est un héritage de la vision mécaniste du monde. Les phénomènes physiques sont entièrement reconnus en les ramenant à de purs phénomènes de mouvement ; mais ces derniers ne peuvent pas être compris sans l'hypothèse d'un 'support' matériel. Celui-ci constitue en quelque sorte un noyau rigide, existant en soi, sur lequel notre connaissance doit s'arrêter et devant lequel elle doit s'arrêter. Elle doit le reconnaître, sans jamais pouvoir le comprendre entièrement. La lumière de la connaissance peut s'étendre toujours plus loin et éclairer la réalité avec toujours plus d'acuité et de précision ; mais elle ne peut en quelque sorte que la balayer de l'extérieur au lieu de la pénétrer véritablement. Car aussi loin que pénètre le cône de lumière, il reste toujours derrière lui un dernier et obscur résidu qui se cache à nous. Le substantialisme, qui est essentiel à la vision mécanique de la nature, contient donc toujours en même temps un trait d'agnosticisme : l'"inconnaissable", l'inconnaissable devient une condition de la connaissance elle-même.¹⁷¹

La causalité mécanique repose pleinement sur ce ressort de l'abstraction qui consiste à « rapporter un contenu présent à un contenu passé et d'appréhender l'identité de l'un et de l'autre. Cette synthèse qui relie les deux états séparés dans le temps, en posant leur unité de principe, n'a pas de corrélat sensible immédiatement présent dans les contenus soumis à la

¹⁶⁹ « Aussi longtemps que la science de la nature en tant que telle restait campée sur le terrain d'une 'vision mécaniste du monde', il était pratiquement impossible d'en briser l'hégémonie. » E. Cassirer, *Logique des sciences de la culture*, op. cit., p. 181.

¹⁷⁰ La dynamique de Galilée, sous sa forme mathématique, ouvrait le royaume du devenir qu'elle rendait accessible à la connaissance conceptuelle rigoureuse. Le concept aristotélicien de cause formelle sera ainsi déclaré déchu de toutes ses prétentions. Seule la cause mathématique est une *causa vera*. Les formes aristotéliciennes ne sont rien d'autre que des 'qualités occultes' qui doivent être écartées de l'investigation. Ainsi commence la marche triomphale de la pensée mathématique et de la 'causalité mécanique'. C'est grâce à cela que toutes deux vont s'imposer progressivement dans tous les domaines. » *Ibid.*, p. 180.

¹⁷¹ « Die Voraussetzung der Notwendigkeit eines derartigen Substrats, eines festen Wirklichkeitskerns, an dem die Beziehungen haften, ist ein Erbe des mechanistischen Weltansichts. Die physikalischen Phaenomene werden vollständig erkannt, indem sie auf reine Bewegungsphaenomene zurückgeführt werden; aber die letzteren lassen sich ohne die Annahme eines materiellen 'Trägers' nicht verstehen. Dieser bildet gewissermassen einen starren, an sich bestehenden Kern, an dem unsere Erkenntnis und vor dem sie Halt zu machen hat. Sie hat ihn anzuerkennen, ohne ihn jemals ganz begreifen zu können. Das Licht der Erkenntnis kann sich immer weiter ausbreiten und immer schärfer und genauer die Wirklichkeit erleuchten; aber es kann sie gleichsam nur von aussen abtasten, statt sie wahrhaft zu durchdringen. Denn wie weit der Lichtkegel auch dringt : immer bleibt hinter ihm ein letzter und dunkler Rest, der sich vor uns verbirgt. Der Substantialismus, der der mechanischen Naturanschauung wesentlich ist, enthält daher immer zugleich einen Zug des Agnostizismus : das 'Unknowable', das Unerkennbare wird zu einer Voraussetzung der Erkenntnis selbst. » E. Cassirer, *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik*, op. cit., p. 162.

comparaison. »¹⁷² Réciproquement, la domination scientifique du modèle mécanique a contribué à renforcer la logique abstractive et avec elle la théorie traditionnelle du concept¹⁷³.

2. Une logique causale

Selon Cassirer, le modèle de la nature de la Renaissance reste marqué par une « vision magico-astrologique de la causalité » qui appartient à l'univers sémiotique du mythe¹⁷⁴. En effet, la causalité constitue, selon Cassirer, une « catégorie fondamentale et dominante » de la pensée mythique¹⁷⁵. C'est pourquoi l'âge classique, à l'issue de la Renaissance, restera marquée par cette logique de la substance malgré les développements importants que connaîtra la réflexion sur la forme à travers notamment le développement des mathématiques.

¹⁷² E. Cassirer, *Substance et fonction*, op. cit., p. 26.

¹⁷³ « Tant que le système classique de la mécanique de Galilée et Newton fut considéré comme le système par excellence de la physique, ses concepts fondamentaux - concepts d'espace et de temps, de force et de masse - purent encore être interprétés comme des concepts qui, dans le mode d'utilisation qui est celui de la physique, s'imposent à nous de manière immédiate et dans une détermination univoque par la 'nature des choses', par ce qui caractérise la réalité physique. » E. Cassirer, « Le concept de forme symbolique », in *Trois essais sur le symbolique*, Les éditions du Cerf, Paris, 1997, p. 23.

¹⁷⁴ « En fait toute la philosophie de la nature de la Renaissance, telle qu'elle apparaît au XVe siècle pour se survivre jusqu'au XVIe siècle voire jusqu'au commencement du XVIIe siècle, est étroitement tissée d'une vision magico-astrologique de la causalité. Que pouvait bien vouloir dire : comprendre la nature 'par ses propres principes', sinon l'expliquer par les forces innées résidant en elles ? Où ces forces, cependant, se manifestent-elles plus clairement, où se montrent-elles plus perceptibles et plus universelles que dans le mouvement des corps célestes ? » E. Cassirer, *Individu et cosmos*, op. cit., p. 131.

¹⁷⁵ « Quand on compare l'explication *mythique* et l'explication *scientifique* du monde, il apparaît que ce qui les sépare toutes deux, ce n'est pas d'un côté le règne de la haute détermination objective de la pensée et de l'autre celui de l'humeur fantaisiste et de l'arbitraire individuel. Le mythe a lui aussi une forme en soi achevée ; chez lui aussi on observe, en dépit de la pléthore de ses images contradictoires, une loi précise de la mise en image elle-même. Et cette forme n'a pas sa source exclusive dans les *stimuli* de l'imagination ou du seul affect, mais contient à côté de cela certains moments intellectuels précis. De même que la pensée logique et scientifique a ses 'catégories', la pensée mythique a les siennes. C'est avant tout la catégorie fondamentale et dominante, la catégorie de *causalité*, qui manifeste en elle son activité. La tendance constante du mythe à vouloir déduire et 'expliquer' le monde indique clairement que le *concept* le plus universel, celui de causalité ou la simple idée de relation entre 'cause' et 'effet', ne lui fait pas le moins du monde défaut. Cosmogonie et théogonie priment dans la détermination de la totalité du monde mythique. Ensuite, à des niveaux inférieurs, la multitude des contes mythiques qui décrivent la 'genèse' dans le mythe de n'importe quelle chose *unique*, du soleil ou de la lune, de l'homme ou d'un animal, d'une plante, montre à quel point ce trait fondamental est profondément enraciné dans la pensée mythique. » E. Cassirer, « Le concept de fonction symbolique », op. cit., p. 30.

a) Un réflexe mythique

Cassirer oppose à cette causalité mythique qui consiste en un réflexe d'identification et repose à ce titre sur la logique de l'être, la « causalité mathématique »¹⁷⁶ reposant sur la logique de l'ordre et qui a permis l'ouverture du champ scientifique¹⁷⁷. En effet, la causalité mythique stricte se caractérise par un envahissement, une hypertrophie du rapport causal déterminé non pas par des règles ou des principes mais par des actes de volonté :

C'est donc qu'ici, en un certain sens, au lieu d'une absence d'explication causale, il y a plutôt une hypertrophie, un envahissement de l'instinct causal, et c'est seulement par la nature des causes que la pensée mythique se distingue de la pensée théorique, en ce sens qu'au lieu de s'appuyer sur des règles et des lois, elle s'appuie plutôt sur des intentions et des actes de volonté.¹⁷⁸

Ce qui distingue causalité mythique et causalité scientifique ne tient pas tant à « la forme de la causalité en tant que telle, mais {à} son orientation et sa constitution particulières »¹⁷⁹. Quand la causalité mythique prend des choses bien définies comme point de départ, la causalité mathématique se concentre sur les changements : « Si le mythe fait sortir une *chose*, en tant que totalité complexe, d'une autre *chose*, le strict jugement scientifique sur les causes ne connaît, lui, absolument plus la relation entre cause et effet comme une relation directe de choses de ce type. Ce ne sont pas des choses en tant que totalités sensibles données mais des changements qui se retrouvent dans la relation de cause à effet. » Aussi, la causalité mythique s'appuie essentiellement sur le principe de la ressemblance qui traduit une identité d'essence, ou ce que Boèce avait appelé la *similitudo* et qui suppose une substance immuable à toute chose.

Car le mythe reste encore attaché dans sa pensée causale, et surtout en elle, à la forme de la 'pensée complexe' qui est pour lui de toute façon celle qui le caractérise et le détermine. N'importe quelle pure analogie entre les choses, n'importe quelle coexistence fortuite, leur cohabitation dans l'espace, leur rencontre dans le temps, lui suffisent pour conclure à une unité magique de l'agir. (...). {La conception mythique} ne sépare pas les choses particulières et disparates selon des analogies génériques mais, en revanche, chaque analogie est pour elle l'expression directe d'une identité d'essence. Ce qui vaut pour la relation d'analogie vaut de même pour la coexistence

¹⁷⁶ E. Cassirer, *Le problème de la connaissance*, tome 1, *op. cit.*, p. 213.

¹⁷⁷ « la forme générale de la 'causalité' par exemple apparaît sous un jour totalement différent selon que nous la considérons au niveau de la pensée scientifique ou de la pensée mythique. » ¹⁷⁷ E. Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, tome 1 : le langage, *op. cit.*, p. 39.

¹⁷⁸ « Hier herrscht somit in gewissem Sinne, statt einer Abwesenheit der kausalen Erklärung, vielmehr eine Hypertrophie, ein Überwuchern des 'Kausaltriebes', und nur die Art der Ursachen ist es, in der sich das mythische Denken vom theoretischen unterscheidet, indem es, statt auf Regeln und Gesetze, vielmehr auf Absichten und Willensakte zurückgeht. » E. Cassirer, *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik*, *op. cit.*, p. 124.

¹⁷⁹ E. Cassirer, « Le concept de forme symbolique », in *Trois essais sur le symbolique*, *op. cit.*, p. 30.

dans l'espace et le temps. Ce qui se trouve ensemble un jour dans l'espace et dans le temps se fond ainsi en une unité mythique et magique¹⁸⁰.

La causalité mythique se caractérise donc par une conception de l'unité et de l'uniformité de l'être comme *terminus a quo* dont témoigne la théorie traditionnelle du concept alors qu'inversement du point de vue de la causalité scientifique issue du modèle mathématique les entités individuelles ne sont pas considérées comme des fins en soi mais comme les résultats possibles d'un processus. L'être n'est plus *terminus a quo* mais devient *terminus ad quem*.

Vu sous cet angle le rapport de causalité représenterait la relation synthétique par excellence car il impliquerait de partir du postulat que le monde n'est pas constitué ultimement de choses mais de relations. Il s'agit d'ailleurs d'après Cassirer de l'essence de la révolution kantienne¹⁸¹ : ne plus partir de l'objet comme une fin en soi, mais le déterminer par rapport à la loi de son devenir : « Ce qui constitue le contenu essentiel de la doctrine kantienne, ce n'est ni le Je, ni son rapport aux objets extérieurs ; elle porte en premier lieu sur la légalité et la structure logique de l'expérience. Les objets 'internes' et 'externes' n'existent pas en soi, ils sont toujours donnés seulement sous les conditions de l'expérience. »¹⁸² Cassirer met ainsi en évidence la dimension véritablement révolutionnaire de Kant : donner toute sa place à la relation en refondant le principe de la synthèse. En effet, il s'agirait pour Kant à travers cette distinction entre démarche analytique et démarche synthétique, non pas de valider la définition leibnizienne classique de la proposition synthétique comme proposition dont le prédicat n'est pas contenu dans le sujet

¹⁸⁰ *Idem.*

¹⁸¹ « Il ne faut point partir de l'objet comme s'il nous était immédiatement connu, mais bien des lois de la connaissance, qui seules nous sont véritablement accessibles et comportent dès l'abord quelque garantie. Au lieu de rechercher les propriétés les plus générales de l'être, à la manière de l'ontologie traditionnelle, il s'agit d'entreprendre une analyse de l'entendement en vue d'établir la forme générale du jugement et de saisir ses multiples ramifications, aucune objectivité n'étant concevable en dehors de lui. Seule une telle analyse peut mettre au jour, selon Kant, les conditions qui fondent non seulement tout savoir relatif à l'être, mais encore le concept d'être lui-même. Toutefois, l'objet, tel que nous le présente l'Analytique transcendantale, n'est lui-même déterminé en tant que corrélatif de l'unité synthétique de l'entendement que de manière purement logique. Aussi ne vaut-il pas pour toute objectivité en général, mais uniquement pour cette forme de légalité objective qu'il est possible d'observer et de décrire dans les postulats et les concepts fondamentaux de la science et singulièrement de la physique mathématique. Si bien qu'au moment même où Kant entreprend de développer dans l'ensemble des trois Critiques le véritable 'système de la raison pure', l'excessive étroitesse de ce concept d'objet s'impose à lui. Dans sa conception et son interprétation idéalistes, l'être que considèrent les mathématiques et les sciences de la nature apparaît incapable d'épuiser toute la réalité effective, faute de pouvoir embrasser tout ce que l'esprit comporte d'activité et de spontanéité. En effet, c'est un autre aspect de cette réalité qui se manifeste dans le monde intelligible de la liberté, dont la Critique de la raison pratique expose la loi fondamentale, ou encore dans le monde de l'art et dans celui des formes organiques de la nature, objets de la critique du jugement esthétique et téléologique. Cet élargissement progressif, dans l'idéalisme critique, du concept de réalité et du concept d'esprit, doit être tenu pour l'un des traits les plus caractéristiques de la pensée kantienne, et est fondé pour ainsi dire sur une loi stylistique de cette pensée. » E. Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, tome 1 : le langage, *op. cit.*, p. 19-20.

¹⁸² E. Cassirer, *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*, tome 2, *op. cit.*, p. 468.

mais de mettre en évidence la spécificité de la démarche synthétique qui se donne justement à voir dans le principe de causalité : « cet exposé - d'après lequel un jugement est analytique lorsque le concept du prédicat est contenu dans le sujet, synthétique lorsqu'il se situe au contraire entièrement à l'extérieur du sujet - ne contient aucunement le résultat dernier et définitif de Kant, il signifie seulement une première accroche provisoire, il entend indiquer le problème sans en épuiser toute la signification et encore moins le résoudre. La séparation des jugements synthétiques et analytiques a ici uniquement la valeur d'une définition nominale et elle peut sembler au premier abord complètement arbitraire : son sens et son réel contenu ne se manifestent que dans l'explication positive des principes synthétiques. »¹⁸³

Or, cette explication des principes synthétique implique de sortir de la logique de l'être et du modèle de la prédication, le propre de la démarche synthétique kantienne étant, selon Cassirer, de proposer un modèle de lien qui ne repose pas sur le schéma de la prédication :

Les sortes de liaison qui pour Kant sont proprement et typiquement synthétiques sont justement de cette espèce. Elles expriment toutes - comme le principe de causalité ou d'action réciproque - des rapports qui ne sauraient trouver leur expression logique adéquate à l'intérieur du schéma habituel de la 'prédication' : elles n'entendent pas encore attribuer des propriétés déterminées à des choses concrètes, mais établir la valeur de *relations* purement légales entre des phénomènes. Il faut donc conclure à l'inverse que la signification systématique générale de la synthèse ne saurait être épuisée dans la caractéristique du jugement de prédication.¹⁸⁴

Le modèle synthétique est même considéré comme premier par rapport au modèle analytique¹⁸⁵. En ce sens, Cassirer considère que la philosophie kantienne représente la première véritable rupture par rapport à la philosophie péripatéticienne de la nature composée d'essences figées : « Kant exprime le développement du concept de nature induit par la physique mathématique pour laquelle "la 'nature' est moins la totalité des objets de l'expérience que l'ensemble de ses lois universelles. »¹⁸⁶ Auparavant, d'Aristote à Leibniz, Cassirer considère qu'un même paradigme fondait différentes approches de la nature à savoir celui d'une nature individuelle et toute puissante de toute chose en même temps *terminus a quo* et *terminus ad quem*¹⁸⁷.

¹⁸³ E. Cassirer, « Kant et la mathématique moderne », *op. cit.*, p. 172.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 173.

¹⁸⁵ « Ainsi, l'unité analytique de la conscience présuppose nécessairement l'unité synthétique. » E. Cassirer, *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*, tome 2, *op. cit.*, p. 477.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 474.

¹⁸⁷ Chez Aristote « la nature d'une chose est sa force interne agissant comme sa fin. (...) Le concept du Dieu-nature de Spinoza ainsi que le concept d'entéléchie de Leibniz sont, dans leurs traits essentiels, encore déterminés par lui. » *Ibid.*, p. 473-474.

b) Un présupposé scientifique

La dialectique entre l'unité comme *terminus a quo* et l'unité comme *terminus ad quem* est un thème que Cassirer reprend à Kant mais qu'il approfondit et généralise. Dans l'Appendice à la dialectique transcendantale Kant explique que l'unité systématique des connaissances est l'objectif poursuivi par l'entendement à l'aide de la raison mais que cette unité ne doit pas être prise pour un fait donné¹⁸⁸. Cependant, cette idée d'unification qui constitue la tâche propre de la raison ne peut échapper à l'illusion d'être considérée comme un point de départ achevé¹⁸⁹. Et il semblerait que Kant lui-même n'ait pu échapper complètement à ce danger. En effet, la philosophie de la nature de Kant ne remet pas en cause les présupposés de la mécanique et notamment les concepts newtoniens d'espace et temps purs¹⁹⁰ qu'un scientifique aussi important qu'Euler considérait comme ne pouvant être remis en cause¹⁹¹. Ainsi, la philosophie kantienne, du moins dans la façon dont elle a été comprise et reprise, n'échappe pas complètement au piège de l'illusion transcendantale, l'illusion qui consiste à prendre la chose en soi en tant que point de départ achevé comme objet de connaissance :

Kant croyait posséder dans l'ouvrage fondamental de Newton, dans les *Philosophiae naturalis principia mathematica* un codex immuable de la 'vérité' physique pour ainsi dire et il pensait pouvoir fixer définitivement la connaissance philosophique dans le factum de la science mathématique de la nature qui se présentait alors à lui ;

¹⁸⁸ « L'usage hypothétique de la raison vise donc l'unité systématique des connaissances de l'entendement, laquelle unité constitue alors la pierre de touche de la vérité des règles. Inversement, l'unité systématique (en tant que simple Idée) est purement et simplement une unité *projetée*, que l'on doit considérer en soi, non pas comme donnée, mais seulement comme constituant un problème : cette unité sert alors à trouver un principe pour l'usage divers et particulier de l'entendement, et à guider aussi par là cet usage vers les cas qui ne sont donnés et à le rendre cohérent. » Kant, *Critique de la raison pure*, Flammarion, Paris, 2006, p. 562-3.

¹⁸⁹ « Si nous parcourons du regard nos connaissances d'entendement dans toute leur étendue, nous trouvons que ce qui s'y trouve à la charge propre de la raison et qu'elle cherche à mener à bien, c'est la *dimension systématique* de la connaissance, c'est-à-dire son articulation à partir d'un principe. Cette unité de la raison présuppose toujours une Idée, à savoir celle de la forme d'un tout de la connaissance précédant la connaissance déterminée des parties et contenant les conditions requises pour déterminer *a priori* à chaque partie sa place et son rapport avec toutes les autres. Cette Idée postule donc une unité complète de la connaissance de l'entendement, à la faveur de laquelle celle-ci ne soit pas seulement un agrégat contingent, mais un système articulé suivant des lois nécessaires. On ne peut pas dire à proprement parler que cette Idée soit un concept de l'objet, mais bien plutôt celui de la complète unité de ces concepts, dans la mesure où une telle unité sert de règle à l'entendement. » *Ibid.*, p. 561.

¹⁹⁰ « La Mécanique classique avait admis comme point fixe et définitif l'identité des valeurs spatio-temporelles qui ont été déterminées à partir de mesures {effectuées} dans différents systèmes. Cette identité était considérée comme le fondement assuré et incontestable de son concept d'objet en général : comme ce qui constitue véritablement l'objet de la 'Nature', en tant qu'objet géométrico-mécanique, et qui le distingue des data relatives et changeantes de la sensation. » E. Cassirer, *La théorie de la relativité d'Einstein : éléments pour une théorie de la connaissance*, Les éditions du Cerf, Paris, 2000, p. 53.

¹⁹¹ « Les concepts newtoniens d'espace absolu et de temps absolu ne doivent pas seulement être considérés comme des concepts fondamentaux nécessaires à la connaissance scientifico-mathématique de la nature, mais aussi comme de véritables réalités physiques. Contester et nier ces réalités en alléguant des raisons qui relèvent de la philosophie et de la théorie générale de la connaissance, cela signifierait, comme Euler l'explique, priver en même temps de toute signification physique les lois fondamentales de la dynamique – à commencer par la loi d'inertie. » *Ibid.*, p. 32.

mais les rapports qu'entretennent la science exacte et la philosophie ont changé du tout au tout depuis cette époque. Aujourd'hui, nous sommes de plus en plus conscients que le point archimédien sur lequel il s'était appuyé et sur lequel il avait entrepris d'élever le système entier de la connaissance, comme s'il avait usé d'un levier, ne présente plus de fixité inconditionnelle.¹⁹²

Aussi ses notions d'espace et de temps purs font que la philosophie kantienne garde un pied dans cette logique de l'être. D'ailleurs Cassirer a clairement déterminé que « L'identité est l'élément vital de l'être¹⁹³ » et on ne peut nier que Kant pose le principe d'identité comme le premier principe de la logique¹⁹⁴ non sans avoir préalablement tenté de s'en défaire. En effet, Cassirer retrace, notamment dans le tome deuxième du *Problème de la connaissance* la façon dont le principe d'identité s'est finalement imposé comme la base de la rationalité scientifique. Il fait état d'une lutte lucide de nombreux esprits contre ce principe fictif au nombre desquels Kant qui, à la suite de Crusius, a voulu séparer la causalité du principe d'identité¹⁹⁵ sans y être cependant parvenu. En effet, il élabore cette tentative dans son essai primé, à savoir *l'Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeurs négatives*, où il propose de remplacer le principe d'identité qu'il conçoit comme purement formel par un principe matériel de conservation qui se résume finalement à une pirouette sémantique et ne règle pas dans le fond le problème de l'identité car il admet la nécessité de poser des essences figées :

Ce qui prend maintenant la place de ce principe et devient la règle suprême du devenir de la nature, c'est un principe de conservation que Kant formule en conformité exacte avec la loi newtonienne de conservation de la somme algébrique des quantités de mouvement. [...]. Mais il est vrai qu'en même temps cette solution contient une nouvelle contradiction. La légalité mathématique générale du devenir est établie par l'expérience et l'observation ; mais dans l'ensemble de la sphère de notre pensée, nous ne trouvons rien qui puisse exprimer ce rapport fondamental de l'être. Comment 'une chose pourrait-elle découler d'une autre, mais pas d'après la règle de l'identité' ? À ce niveau de l'analyse, Kant ne peut en aucune façon le 'rendre clair'.¹⁹⁶

Plus tard, dans l'optique d'un idéalisme réformé et définit comme *critique*, Kant assume, à la suite de Leibniz, le principe d'identité comme le premier principe de la logique, ce qui lui

¹⁹² *Ibid.*, p. 32-3

¹⁹³ E. Cassirer, *Ecrits sur l'art*, op. cit., p. 106.

¹⁹⁴ « Nous pouvons poser ici trois principes comme critères universels de la vérité, simplement formels et logiques, ce sont : 1) le principe de contradiction et d'identité (principium contradictionis et identitatis) par lequel la possibilité interne d'une connaissance est déterminée pour des jugements problématiques, 2) le principe de raison suffisante (principium rationis sufficientis) (...) pour les jugements assertoriques ; 3) le principe du tiers exclu (principium exclusi medii inter duo contradictoria) (...) pour des jugements apodictiques. » Kant, *Logique*, trad. Tissot, Paris, Librairie philosophique de Ladrangue, 1862, p. 73-4.

¹⁹⁵ E. Cassirer, *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*, tome 2, op. cit., p. 386.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 420

permet d'asseoir la doctrine de la sensibilité pure sur les concepts newtoniens d'espace et de temps purs même si dans « Kant et les mathématiques modernes » Cassirer propose une interprétation de l'Esthétique transcendantale qui relativise la portée sclérosante de la doctrine de la sensibilité pure¹⁹⁷. Cette contradiction que l'on rencontre chez Kant comme chez Leibniz avant lui s'expliquerait par la persistance du syncrétisme entre Aristote et Platon qui a marqué la Renaissance et que nous avons évoqué plus haut.

La philosophie de Leibniz est particulièrement représentative de ce syncrétisme entre Platon et Aristote ou, pour simplifier entre causalité mathématique et causalité mythique. En effet, s'il a exploité l'idée mathématique d'infini, il a formulé le fameux principe d'identité un Être est d'abord *Un* Être, considéré encore jusque récemment comme premier principe de la logique.

3. Une logique de l'identité

D'après Cassirer « L'identité est l'élément vital de l'être¹⁹⁸ ». Il est donc ce qui permet de distinguer la persistance d'une logique de l'être au-delà des déclarations, des intentions et des intitulés des différentes théories de la connaissance, quelle que soit également l'importance accordée au concept de fonction et à une logique de l'ordre. Ainsi, Fichte, héritier de l'idéalisme kantien écrivait dans la *Doctrine de la science* : « nous n'avons établi que trois principes logiques : le principe d'identité qui fonde tous les autres : le principe d'opposition et le principe de raison.¹⁹⁹ » Si ce principe a été attribué à Aristote, il s'avère en fait qu'il s'agit d'une réinterprétation du principe aristotélicien de non contradiction par la scolastique tardive, qui a, été formulée de façon systématique chez Leibniz (A) et réaffirmé par Heidegger (B).

a) Un principe métaphysique

Le principe de contradiction « est le seul qui soit explicitement présenté par Aristote comme un principe. »²⁰⁰ Lukasiewicz dans son ouvrage concernant le principe de contradiction,

¹⁹⁷ « la logique critique moderne a laissé la doctrine kantienne de la 'sensibilité pure' loin derrière elle. Pour elle aussi, la sensibilité représente en vérité un *problème* de la critique de la connaissance., et non une *source de certitude* propre et indépendante. » E. Cassirer, « Kant et la mathématique moderne », *op. cit.*, p. 166.

¹⁹⁸ E. Cassirer, *Écrits sur l'art*, *op. cit.*, p. 106.

¹⁹⁹ Fichte, *Doctrine de la science*, Paris, Vrin, 1999, p. 39.

²⁰⁰ Jean-Baptiste Gourinat, *Logique et dialectique dans l'antiquité*, Vrin, Paris, 2016, p. 64.

consacre un chapitre à la question du principe d'identité qu'il entame très significativement de la façon suivante : « Parmi les jugements généraux, il existe un principe qui, à plus forte raison, pourrait être considéré comme définitif. C'est le principe d'identité. Nulle part Aristote ne le formule précisément comme une loi logique ou ontologique à part. »²⁰¹ S'appuyant sur les travaux notamment de Überweg et Sigwart, il expose l'opinion presque unanimement partagée selon laquelle ce principe logique d'identité serait une réinterprétation leibnizienne du principe de non contradiction : « Les logiciens considèrent généralement le principe d'identité comme une formulation positive, mais insignifiante et sans valeur, du principe de contradiction. Cette idée tient probablement au fait que le principe de contradiction est souvent cité dans sa version leibnizienne : "a n'est pas non-a" qui correspond, en tant que négation, à la formule positive adoptée pour le principe d'identité : "a est a. Quelle chose étrange que cette longévité, dans la science, de certaines opinions non seulement injustifiées et formulées de façon imprécise, mais carrément fausses. »²⁰² Il s'avère en réalité que la formulation du principe de non contradiction en principe d'identité est quelque chose que Leibniz hérite de la philosophie scolastique mais qu'il généralise en un principe logique et ontologique et qui jouera un rôle crucial jusque dans l'épistémologie récente ainsi que nous ambitionnons de le démontrer.

Francisco Suarez (1548-1617), dans sa *Métaphysique* (d. 4, s. 3) identifie Antonius Andreas au XIII^e siècle, un théologien franciscain originaire d'Aragon comme ayant le premier défendu que le principe de contradiction devait s'exprimer sous la forme d'un principe d'identité sous la forme « Tout être est un être. »²⁰³ Si ce nom ne nous évoque rien aujourd'hui, il fut très connu au XIV^e siècle pour avoir popularisé la doctrine du théologien franciscain Jean Duns Scot (1266-1308) dont il fut pupille²⁰⁴. Jean Duns Scot est resté célèbre pour sa doctrine de l'univocité de l'Être qui marqua profondément l'ontologie moderne. Pour Gilles Deleuze il n'y avait d'ailleurs qu'une seule ontologie « l'ontologie de Duns Scot qui donne à l'Être une seule

²⁰¹ Lukasiewicz, *Le principe de contradiction chez Aristote*, L'Eclat, Paris, 2000, p. 77.

²⁰² *Idem*, p. 78.

²⁰³ In Jacques Lamine, « Les principes d'identité et de causalité », *Revue néo-scholastique de philosophie*, 21^e année, N°83, 1914, p. 358.

²⁰⁴ « Antonius Andreas is revealed as a key figure in reconstructing the connection between the first reception of Scotus' teaching in the *studia*, sometimes peripheral in comparison with the important university centres, and the birth of a true Scotistic school in the fifteenth century. As a matter of fact, the great success of Andreas' writings (particularly the *Quaestiones*) is to be found in the fifteenth century. This is a consequence of the fact that Andreas' *Quaestiones* became then the most common textbook to teach and learn metaphysics, e. g. at Oxford and Cambridge. » Giorgio Pini, *Via Scoti*, Rome, Edizioni Antonianum, p. 388.

voix.²⁰⁵ » Il est considéré comme l'un des représentants les plus célèbres du développement spectaculaire des raisonnements mathématiques en philosophie, et tout comme Nicolas de Cues, il fit un usage central du concept d'infini qu'ils concevaient tous deux comme une dimension spécifique au divin. Cependant, leurs conceptions de l'infini sont radicalement différentes. Duns Scot conçoit l'infini comme une modalité distincte alors que le Cusain défend une vision inclusive de l'infini. En effet, Duns Scot s'inscrit complètement dans l'idée d'une théologie positive dont Thomas d'Aquin avait posé les premières bases et contre laquelle s'inscrira complètement la théologie négative du Cusain²⁰⁶, c'est à dire que, pour le Cusain Dieu est défini comme Non autre et surtout pas comme existence singulière, alors que, Duns Scot place cette idée d'une existence singulière du divin au cœur de sa pensée à travers sa doctrine de l'univocité de l'Être qui caractérise la métaphysique moderne²⁰⁷ comme nous le montrerons plus tard. Ce n'est donc pas tant avec Aristote qu'avec Duns Scot que la métaphysique se définit comme la science de l'Être en tant qu'Être²⁰⁸. Aussi, dans sa célèbre introduction au *Traité du premier principe*, Putallaz fait sans détour de Jean Duns Scot le père de l'ontologie moderne.²⁰⁹ Ainsi, quand Leibniz formule ce principe d'identité qu'il conçoit comme un principe de raison

²⁰⁵ G. Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, ch. 1, p. 52 : « Il n'y a jamais eu qu'une proposition ontologique : l'Être est univoque. Il n'y a jamais eu qu'une seule ontologie, celle de Duns Scot, qui donne à l'être une seule voix. »

²⁰⁶ voir Jean Celeyrette, « Mathématique et théologie : l'infini chez Nicolas de Cues », in *Revue de métaphysique et de morale*, 2011/2 (n°70).

²⁰⁷ « Finalement la différence fondamentale est que Scot entreprend de définir l'essence divine dans le cadre d'une théologie positive (fondée sur l'univocité de *ens*), alors que Nicolas, du fait du principe de la docte ignorance considère cela comme impossible. Assurément, il ne pourrait que récuser cette univocité qui n'a pas de sens pour lui, du fait que, pour lui, Dieu est l'être, et pas un étant, qui ne peut être abordé qu'à partir de son rapport avec la créature. Cela dit il n'est pas complètement en désaccord avec Scot puisque ce dernier affirmerait que, si on renonçait à l'univocité de *ens*, la théologie périrait ; Nicolas pourrait le concéder en disant : c'est une certaine théologie qui périrait, et c'est pourquoi il faut en inventer une autre. » Jean Celeyrette, « Mathématique et théologie : l'infini chez Nicolas de Cues », in *Revue de métaphysique et de morale*, 2011/2 (n°70), p. 158.

²⁰⁸ « De l'être factuel à l'être réel pensé dans sa possibilité, Scot a opéré un déplacement qui eut pour conséquence de dégager la métaphysique de la physique aristotélicienne qui la confinait à l'être contingent. » Putallaz dans son introduction au *Traité du premier principe* de Duns Scot, Vrin, Paris, 2001, p. 14.

« La pensée de Duns Scot a du même coup dégagé une place originale pour une métaphysique renouvelée se déployant à mi-chemin entre la physique et la théologie, et constituant une science dont l'objet ne sera ni la quiddité sensible, ni l'être infini de Dieu ; science de l'être, la métaphysique ne reçoit pas son objet de la physique ni ne rêve de prendre Dieu pour objet propre : au sens strict, elle porte sur l'être en tant qu'être. » *Idem*, p. 21.

²⁰⁹ « Le projet d'une telle ontologie scientifique, qui procède par la voie du possible, a engagé une partie non négligeable de la pensée moderne sur une voie que d'aucuns ont volontiers traitée d'essentialiste. C'est elle certainement qui conduit jusqu'à François Suarez et son étonnante tentative de déduire analytiquement le réel à partir des essences conçues comme possibles. C'est cette ligne métaphysique qui conduit à l'ontologie de Christian Wolff. C'est dans ce contexte également qu'il faut enfin situer la critique que Kant a dressée contre la métaphysique. Quoi qu'il en soit de la difficile question des médiations historiques conduisant au développement de la pensée moderne et quelle que soit la valeur philosophique qu'on lui accorde ou qu'on lui refuse, c'est sur ce projet pour le moins risqué que prend appui le *Traité du premier principe*. Ce chef-d'œuvre constitue donc une pièce maîtresse dans l'histoire de la pensée occidentale, et ce n'est pas sans raison qu'on l'a salué comme un *Tractatus verbe aureus*. » *Idem*, p. 23-4.

suffisante et que Cassirer cite littéralement : « je tiens pour axiome cette proposition identique, qui n'est diversifiée que par l'accent, savoir que ce qui n'est pas véritablement *Un être*, n'est pas non plus véritablement un *Être*. »²¹⁰, il tente en fait d'intégrer la doctrine scotiste de l'univocité avec la loi de continuité qu'il reprend notamment du Cusain.

En effet, Cassirer, qui a consacré à Leibniz son travail d'habilitation, explique que la loi de continuité constitue pour Leibniz « la clef de la véritable philosophie. »²¹¹ En vertu de ce principe : « Chaque moment du devenir doit pouvoir être dérivé en tant que conclusion univoque de la totalité des moments antérieurs, il doit y être *préfiguré* avec tous ses caractères. »²¹² Aussi dans un autre passage cité notamment par Couturat, Leibniz propose une définition plus précise de ce qu'il entend par ce principe de raison suffisante : « Dans toute proposition vraie, universelle ou singulière, nécessaire ou contingente, le prédicat est contenu dans le sujet ; en d'autres termes, toute vérité est réductible à une proposition identique, et doit pouvoir se démontrer *a priori* par l'analyse de ses termes. »²¹³

Cette conception de la vérité repose sur des considérations théologiques et religieuses que nous ne pourrions détailler ici mais qui supposent que seul Un Être est réel et il s'agit de l'Être de Dieu, aussi, n'est vrai que ce qui s'y rapporte d'une manière ou d'une autre. Ainsi le suivant doit toujours être contenu dans l'antécédent. Cependant, cette loi de continuité n'est pas pour Leibniz un principe métaphysique abstrait mais plutôt un principe *d'ordre et de méthode de la pensée*.²¹⁴ Ainsi, déjà bien avant Kant, Leibniz, d'après Cassirer, ne souhaitait pas porter l'attention sur les choses mais plutôt sur les « *ordres* idéaux éternels », la façon dont tout est lié à tout : « la véritable question en théorie de la connaissance porte, [...] sur la correspondance des phénomènes non pas avec des *choses* absolues, mais avec les *ordres* idéaux éternels. Le monde des phénomènes n'est justement réel que dans la mesure où il présente une unité systématique qui obéit aux lois universelles de la raison. »²¹⁵ C'est pourquoi le concept de fonction prend chez lui une importance considérable. En effet, suite à l'étude de la géométrie analytique lors d'un séjour à Paris de 1673 à 1676, il écrit que :

C'est désormais le concept de fonction qui prend la place du concept de nombre en tant que fondement et contenu véritables de la mathématique. C'est tout le plan de la science universelle qui subit de ce fait une transformation caractéristique.

²¹⁰ in Cassirer, *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik*, op. cit., p. 22.

²¹¹ E. Cassirer, *Le problème de la connaissance*, tome 2, op. cit., p. 120.

²¹² *Idem*.

²¹³ Couturat, *La logique de Leibniz*, Alcan, Paris, 1901, p. X.

²¹⁴ « C'est ainsi que le *principe de continuité* lui-même, que Leibniz présente comme le fondement ultime de son analyse, est introduit partout comme un principe *d'ordre et de méthode de la pensée*. » E. Cassirer, *Le problème de la connaissance*, tome 2, op. cit., p. 118.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 130.

Alors que jusqu'à présent l'intérêt s'attachait essentiellement à la détermination des éléments dont devaient provenir les contenus composés, il se porte maintenant avant tout sur les formes de liaison. Ce sont les différentes façons dont, en notre pensée, nous conditionnons mutuellement entre eux des contenus, qui doivent, en elles-mêmes et pour elles-mêmes et sans que nous ayons besoin d'envisager la teneur matérielle des contenus particuliers eux-mêmes, devenir l'objet de la recherche.²¹⁶

Révéler toutes les formes de liaison possible telle était devenue l'ambition de Leibniz qu'il exprimait comme une mise en évidence de la « mathématique universelle »²¹⁷.

Par ailleurs, non seulement « Leibniz part du *concept de fonction* de la mathématique moderne qu'il est le premier à comprendre en toute sa généralité et qu'il libère, dès la première conception qu'il s'en fait, de toute limitation au domaine du nombre et de la quantité. » ; mais chez lui « Le concept mathématique abstrait de *fonction* s'élargit pour devenir le *concept d'harmonie* de l'éthique et la métaphysique. »²¹⁸ Aussi Cassirer souligne le caractère hautement synthétique de la philosophie de Leibniz qui propose une « vision organique de la nature. En pensant un sujet déterminé comme source autonome de toutes ses transformations internes, nous lui conférons le caractère et la spécificité d'un organisme. Rien de ce qui se trouve en lui n'est plus maintenant considéré par nous comme simple impression d'un événement extérieur, cela apparaît comme expression d'une *tendance* interne à certaines séries de transformations et de développements. »²¹⁹ Cependant comme pour toute la pensée scolastique dont il hérite, l'unité est d'abord pensée comme *terminus a quo* avant d'être un *terminus ad quem* : c'est parce que l'Être est un *terminus a quo* qu'il contient du départ tout ce qui est vrai et doit nécessairement être déduit de lui²²⁰. C'est également cette conception de l'unité comme *terminus a quo* qui explique le caractère central pour Leibniz du raisonnement syllogistique qu'il hérite de la scolastique : « Je tiens que l'invention de la forme des syllogismes est une des plus belles de l'esprit humain, et même des plus considérables. C'est une espèce de mathématique universelle, dont l'importance n'est pas assez connue ; et l'on peut dire qu'un art d'infailibilité y est contenu, pourvu qu'on sache et qu'on puisse s'en bien servir, ce qui n'est pas toujours permis. »²²¹ Aussi, tout comme dans « la langue et la terminologie médiévales » marquées

²¹⁶ *Ibid.*, p. 109.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 115.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 138.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 135.

²²⁰ Pour vérifier la vérité d'un jugement il faut prouver que « le prédicat est contenu dans le sujet et donc qu'il lui est identique dans toutes ses déterminations. » *Ibid.*, p. 133.

²²¹ Leibniz, *nouveaux essais sur l'entendement humain*, IV, XVII, §4, (1704).

selon Cassirer par la « prédominance des substantifs abstraits »²²² on peut remarquer, selon Couturat, que Cassirer cite d'ailleurs à plusieurs reprises, l'importance que Leibniz accorde au substantif : « En définitive, tout le discours peut se réduire au seul nom substantif *Ens* ou *Res*, au seul verbe substantif *est*, à des noms adjectifs (exprimant des qualités) et aux particules, qui servent à relier tous les mots précédents et à indiquer leurs relations. »²²³ Ainsi « L'hébreu emploie les verbes comme racine ; Leibniz préfère prendre les noms, sans doute parce qu'ils engendrent naturellement les verbes. »²²⁴ C'est pourquoi Cassirer conclut que le principe de continuité cusanien se transforme chez Leibniz en une forme de déterminisme métaphysique ce qu'il n'était pas chez Nicolas de Cues. En effet, Cassirer considère que la doctrine cusanienne de la docte ignorance constitue un tournant décisif dans l'histoire de la logique car « La logique {...} cesse d'être l'organon de la théologie spéculative » ; et la méthode syllogistique cesse d'être l'outil adéquat au déploiement de la logique car il ne s'agit plus d'élucider des essences figées mais de découvrir l'inconnu. Leibniz cependant considère que « pour fonder les éléments du savoir humain, on a besoin d'un point fixe sur lequel nous pouvons nous appuyer et à partir duquel nous pouvons avancer en toute sécurité. Or, il faut chercher ce point de départ dans la *nature générale des vérités*. »²²⁵ Ainsi il a cherché à faire ce contre quoi Cassirer a mis en garde à savoir s'élever « à partir d'un fondement solide et mis en sûreté une fois pour toutes » que constituait la théorie scolastique de l'univocité de l'Être qui assoit cette idée de l'unité comme *terminus a quo*. Aussi, Cassirer mais encore Couturat ou Blanché ont écrit de Leibniz que c'est son attachement aux doctrines scolastiques qui l'aurait « empêché d'élaborer vraiment une logique des relations, dans la voie de laquelle il se trouvait cependant engagé. »²²⁶

²²² E. Cassirer, *le problème de la connaissance*, tome 1, *op. cit.*, p. 103.

²²³ Couturat, *La logique de Leibniz*, *op. cit.*, p. 70.

²²⁴ *Ibid.* p. 71.

²²⁵ in Cassirer, *le problème de la connaissance*, tome 2, *op. cit.*, p. 101.

²²⁶ « L'attachement exclusif de Leibniz à la forme attributive de la proposition l'a empêché d'élaborer vraiment une logique des relations, dans la voie de laquelle il se trouvait cependant engagé. En tant que mathématicien, il connaissait assurément la multiplicité et la diversité des relations qui jouent dans les propositions mathématiques, et il avait même envisagé de les représenter par des symboles distincts. D'autre part, la lecture de Jungius avait attiré son attention sur les énoncés qui, grammaticalement, se présentent sous une forme autre que celle de l'attribution ; et il s'était intéressé, dans ses analyses du discours, à ces formes grammaticales qui ont précisément pour fonction d'exprimer des relations, telles que les flexions des noms et des verbes, les particules, la différence des voix active et passive. Mais son respect pour la logique traditionnelle l'a retenu d'exploiter cette brèche de l'édifice. Encouragé sans doute par l'habitude de réduire les verbes en les décomposant en une copule et un participe ou un adjectif jouant le rôle d'attribut, il tente maladroitement de pousser plus loin dans le même sens. Or une telle réduction échoue dès que le verbe comporte un complément. » R. Blanché, *La logique et son histoire*, Paris, Armand Colin, 1970, p. 199.

En effet, sa conception de l'unité comme *terminus a quo* maintient sa philosophie dans le cercle de la métaphysique. Cassirer écrira que le déterminisme de Leibniz est un mathématisme métaphysique²²⁷ qui hypostasie le mouvement dans une forme de fatalité :

La conception leibnizienne de la 'fatalité', en tant que détermination transversale à la fois mathématique et métaphysique des événements du monde, a donc maintenant perdu sa signification et sa possibilité d'application : elle est reconnue comme l'hypostase non fiable d'un idéal de la raison pure. De telles hypostases sont séduisantes, parce qu'il semble qu'elles nous permettent d'atteindre le but, la 'perfection' de la connaissance : mais c'est justement cette prétendue perfection qui se dissout en un éblouissement.²²⁸

Or cette hypostase commence avec la formulation du principe d'identité à travers le principe de raison suffisante qui pose que le fondement de toute réalité ne peut résider que dans une unité bien déterminée : « Le 'principe de la raison suffisante' doit être applicable partout et en toute rigueur : car il n'y a pas d'être véritable, il n'y a pas de réalité objective, sauf sous la forme de l'unité : 'je tiens pour axiome cette proposition identique, qui n'est diversifiée que par l'accent, savoir que ce qui n'est pas véritablement Un être, n'est pas non plus véritablement un Être.' Ainsi, le déterminisme devient pour Leibniz le fondement ultime et irréductible de toute connaissance métaphysique : c'est sur lui que repose toute affirmation non seulement sur la relation d'effet, mais aussi sur l'être, sur la réalité en général. »²²⁹

D'ailleurs, comme Couturat l'a bien montré, Leibniz a fait de l'identité le fondement de toute démonstration et le corrélat de la nécessité : « Le nécessaire est ce dont le contraire implique contradiction. Donc les seules propositions nécessaires sont les propositions identiques, les seules propositions impossibles ou absurdes sont les propositions contradictoires en soi. En résumé, les axiomes peuvent bien se démontrer *au moyen* des définitions, mais le fondement de leur vérité n'est pas dans les définitions, c'est le principe d'identité. »²³⁰

²²⁷ « Leibniz' Determinismus ist metaphysischer Mathematizismus » E. Cassirer, *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik*, op. cit., p. 18.

²²⁸ « Die Leibnizische Konzeption des 'Verhängnisses', als einer durchgehenden zugleich-mathematischen und metaphysischen Determination des Weltgeschehens, hat daher jetzt ihre Bedeutung und ihre Anwendungsmöglichkeit verloren : sie ist als die unzulässige Hypostase eines Ideals der reinen Vernunft erkannt. Solche Hypostasen sind verlockend, weil es scheint als könnten wir mit ihnen zum Ziel, zur 'Vollendung' der Erkenntnis gelangen : aber gerade diese angebliche Vollendung löst sich in ein Blendwerk auf. » *Ibid.*, p. 33.

²²⁹ Das 'Prinzip des zureichenden Grundes' muss überall und in voller Strenge anwendbar sein : denn es gibt kein wahrhaftes Sein, es gibt keine objektive Realität, ausser in der Form der Einheit : 'je tiens pour axiome cette proposition identique, qui n'est diversifiée que par l'accent, savoir que ce qui n'est pas véritablement Un être, n'est pas non plus véritablement un Être.' So wird der Determinismus für Leibniz zur letzten und unaufheblichen Grundlage aller metaphysischen Erkenntnis : auf ihm beruht jegliche Aussage nicht nur über den Wirkungszusammenhang, sondern über das Sein, über die Realität überhaupt. *Ibid.*, p. 22.

²³⁰ Couturat, *La logique de Leibniz*, op. cit., p. 187.

Leibniz aurait dit que sa métaphysique était mathématique mais Cassirer précise que l'inverse est également vrai et que sa mathématique repose sur des fondements métaphysiques²³¹. La question qui se pose est donc de savoir si le principe d'identité implique nécessairement une perspective métaphysique. A en croire les défenseurs les plus récents de ce principe tel n'est pas le cas. Pour Heidegger mais également au plus proche de nous, pour Willard van Orman Quine qui reformulait le principe leibnizien, un *Être* est d'abord *Un être*, sous la forme *Pas d'entité sans identité* ou, pour Pascal Engel, il s'agit simplement d'un principe ontologique.

b) Un principe ontologique

Dans son ouvrage *La norme du vrai*, Engel se propose d'examiner la question de savoir si « les propriétés logiques de l'identité conditionnent une théorie métaphysique de l'individuation ? » Son propos est de montrer qu'accepter le principe d'identité n'enferme pas nécessairement la science dans une ontologie particulière : « Je voudrais montrer qu'on peut apporter une réponse positive à cette question, sans pour autant soutenir que la logique nous oblige à adopter une ontologie particulière, une théorie formelle 'non substantielle' peut conditionner les théories 'substantielles'. »²³² Cependant il est rapidement contraint d'admettre que cette idée de l'identité est liée à des considérations d'ordre ontologique telles que « la continuité spatio-temporelle pour les corps matériels, la continuité physique ou la continuité de mémoire pour les personnes » bien que le philosophe puisse choisir de partir d'une « définition générale et formelle de l'identité »²³³. Il finit par reconnaître que partir de l'identité conformément au fameux adage de Quine « Pas d'entité sans identité » implique nécessairement une part d'essentialisme qu'il estime cependant acceptable²³⁴. En effet, il

²³¹ « Wenn Leibniz einmal gesagt hat, seine gesamte Metaphysik sei mathematisch, so gilt auch die Umkehr dieses Satzes : auch Leibniz' Konzeption der Mathematik ruht auf metaphysischen Gründen. » E. Cassirer, *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik*, op. cit., p. 20.

²³² Pascal Engel, *Les normes du vrai*, Gallimard, Paris, 1989, p. 233.

²³³ « Les philosophes contemporains qui ont réfléchi sur le problème de l'identité ont en général tiré deux sortes de conséquences du fait que les principes formels de l'identité ne permettaient pas de définir ou de justifier des identités particulières. Les uns ont supposé que toute assertion d'identité devait se fonder dans des critères particuliers d'individuation des types d'entités considérées. Toute identité serait, en ce sens, fondée dans une relation plus fondamentale qui la garantirait : par exemple la continuité spatio-temporelle pour les corps matériels, la continuité physique ou la continuité de mémoire pour les personnes. L'identité ne serait ainsi qu'une conséquence de ces principes variés d'individuation. D'autres philosophes acceptent cette relativité des critères d'individuation, mais ne renoncent pas pour autant à donner une définition générale et formelle de l'identité. Ils soutiennent que l'identité doit être définie comme une notion relative. » *Ibid.*, p. 238.

²³⁴ « la théorie de l'identité de Wiggins ne présuppose elle-même qu'un essentialisme faible. » *Ibid.*, p. 245.

s'appuie sur la théorie de Wiggins qui propose de limiter les assertions de l'identité à des propriétés déterminées désignées par le terme de *concept sortal* : « On n'échappe aux conséquences de la relativisation de l'identité qu'en postulant que toute entité doit tomber sous un concept sortal constant. Mais qu'est-ce qu'un tel concept sinon une propriété qu'un objet *doit* avoir, c'est à dire une *essence* ? Comment, par conséquent, Wiggins peut-il soutenir que l'indiscernabilité des identiques est une condition *formelle* de l'identité sans soutenir une thèse qui, aux yeux d'un Quine, n'est rien moins que 'formelle', c'est à dire l'essentialisme ? »²³⁵ Cependant l'essentialisme induit ici est réputé faible et négligeable car pour éviter d'hypostasier ces propriétés sortales qui servent de support à l'identification Wiggins refuse de les définir et les considère comme vagues²³⁶. Ce concept qui a pris une importance certaine en philosophie s'appuie sur une posture réaliste qui « fait valoir que les conditions d'identification de nombreux objets, événements, ou états sont *vagues*. Dans de nombreux cas, le vague semble essentiel à certains objets, et même des objets qui ne sont pas en apparence vagues semblent pouvoir l'être si nous leur appliquons des raisonnements sorites. »²³⁷ La constatation de cette indétermination relative de l'identification des objets devrait mener à relativiser le principe du tiers exclu²³⁸. De cette manière Engel estime avoir montré que « la logique ne postule qu'une ontologie que l'on peut dire minimale ou austère, qui ne préjuge en rien de la nature des choses. {...} Ou encore une théorie formelle de l'identité ne fait qu'énoncer les contraintes auxquelles doit se soumettre une théorie substantielle de l'individuation des substances du monde. »²³⁹ Déterminer les règles formelles auxquelles les substances sont assujetties sans prendre celles-ci comme sujet d'étude, telle est la posture adoptée ici qui, si elle ne pose pas d'ontologie nouvelle, valide indirectement celle qui préside subrepticement aux concepts et à la connaissance. En effet, ce n'est pas parce qu'on décide d'ignorer un problème ou de le minimiser qu'il n'existe plus. De même concernant le concept de vague. Une ontologie basée sur des concepts vagues reste une ontologie qui influe nécessairement sur l'édifice de la science de façon d'autant plus aliénante qu'on la désigne comme vague et s'avère incapable de la saisir. Ainsi, la logique ne conditionne peut-être pas

²³⁵ *Ibid.*, p. 244-5.

²³⁶ « Le seul moyen, selon Wiggins, de préserver à la fois ce qu'il y a de correct dans l'idée d'identité relative est d'accepter que l'individuation des objets soit relative à un concept sortal, mais de refuser de chercher à spécifier ce concept. » *Ibid.*, p. 242.

²³⁷ *Ibid.*, p. 250.

²³⁸ « On peut appeler en général 'vague' toute phrase à laquelle on ne peut attribuer la valeur de vérité 'vrai' ou la valeur de vérité 'faux', c'est à dire qui ne satisfait pas le *principe de bivalence*, le principe selon lequel une phrase est vraie ou fausse, *tertium non datur*. Par extension, on appelle 'vague' toute expression qui, figurant dans une phrase, est susceptible de produire, pour cette phrase, une exception à la bivalence. Le vague, d'une manière générale, est l'échec de la bivalence, ou le domaine des 'lacunes de valeur de vérité' (*truth value gaps*). Or il y a, de ce point de vue, de nombreuses variétés de vague, qui ne sont pas toutes inéliminables. » *Ibid.*, p. 254.

²³⁹ *Ibid.*, p. 415-6.

nécessairement une ontologie particulière mais se révèle bien conditionnée par elle : en effet, admettre le principe d'identité comme principe logique implique nécessairement une ontologie, l'idée de l'être comme substance. Aussi, cette ontologie 'sous-entendue' reste d'inspiration aristotélicienne ou plutôt péripatéticienne malgré les différentes évolutions qu'a pu connaître la logique au cours du dernier siècle. Car comme le constatait déjà Cassirer en 1910 toutes les tentatives de réforme de la logique ne remettent pas en cause la théorie du concept qui domine silencieusement l'édifice des connaissances logiques :

Sans doute la logique, en se raffinant et en s'étoffant, voit-elle peu à peu se détendre les attaches qui font d'elle une forme spéciale de l'ontologie aristotélicienne ; mais le contact n'en demeure pas moins maintenu avec ses traits les plus fondamentaux. C'est ce qui ressort régulièrement, et avec un éclat particulier, à l'occasion de certaines inflexions qui scandent le développement historique. Il suffit, pour s'en convaincre, de souligner l'importance décisive que revêt la théorie du concept dans l'édifice des connaissances logiques. Les efforts, faits par les modernes, pour promouvoir la réforme de la logique ont, il est vrai, tenté de renverser sur ce point la hiérarchie des problèmes, telle que l'avait léguée la tradition, en faisant précéder la théorie du concept par la théorie du jugement. Mais la fécondité, pourtant réelle, d'un tel point de vue ne pouvait ni l'imposer nettement ni le faire prévaloir durablement contre la tendance propre au système qui assignait dès le départ une stricte répartition des rôles. Le passif qui obérait toutes ces tentatives de rajeunissement ne pouvait se dérober au retour en force de traits que seule la théorie traditionnelle du concept générique permettait de comprendre et de fonder. La prédominance du concept, que l'on tentait de contester, se trouvait, du même coup, implicitement renouvelée et reconnue ; loin de toucher le centre de gravité effectif du système, le déplacement n'affectait que l'articulation extérieure de ses éléments. Tous les essais critiques inspirés par le désir de réformer la logique sont donc condamnés à concentrer leurs forces sur ce seul point : la critique de la logique formelle se ramène à une critique des thèses générales de la conceptualisation.²⁴⁰

Nous ne traiterons pas ici la question de savoir si au jour d'aujourd'hui la logique est toujours dominée par une théorie du concept comme substantiel qui repose sur le modèle prédicatif telle que le regrettait Cassirer en 1907 : « La *logique* reste assujettie au point de vue de la substance ainsi qu'à la forme fondamentale du jugement prédicatif. »²⁴¹ Cependant, la conception de l'unité comme *terminus a quo* apparaît comme une métaphysique silencieuse qui ne dit pas son nom. En effet, selon Cassirer, ce qui caractérise la perspective métaphysique tient justement à cette idée de « fondement solide et mis en sûreté une fois pour toute. »²⁴² Cela dit, nous pouvons regretter, comme Heidegger lors du fameux débat de Davos, que Cassirer ne se soit nulle part

²⁴⁰ Cassirer, *Substance et fonction*, op. cit., p. 14-5.

²⁴¹ Cassirer, « Kant et la mathématique moderne », op. cit., p. 144.

²⁴² Cassirer, « De la logique du concept de symbole », op. cit., p. 141.

clairement employé à expliciter cette dialectique entre *terminus a quo* et *terminus a quem*²⁴³. En effet, pour Heidegger il tient de « l'essence de la philosophie qu'elle ait un *terminus a quo*. De son point de vue il est tout à fait naturel que la philosophie pose des définitions et élucide la question *Que signifie Être*²⁴⁴ alors que tout chez Cassirer, à commencer par sa façon d'écrire qui refuse une trop grande systématisme, presque à la manière des dialogues platoniciens, se positionne contre cette perspective. Aussi, si pour Cassirer, la logique est sclérosée dès l'origine par un réflexe d'identification, pour Heidegger, celle-ci ne va pas assez loin et reste superficielle. Il ne remet pas en cause la conception classique du principe logique d'identité comme « loi suprême de la pensée »²⁴⁵. Il commence par expliquer que la formule courante du principe d'identité $A=A$ « voile précisément ce que le principe voudrait dire, à savoir que A est A, en d'autres termes, que tout A est lui-même le même. »²⁴⁶ Selon lui, la véritable définition de l'identité serait donnée par Platon dans le *Sophiste* où celui-ci fait dire à l'étranger « Maintenant chacun d'eux est différent des deux autres, mais il est lui-même à lui-même le même.' Platon ne dit pas seulement : 'chacun est lui-même le même', mais bien : 'chacun est lui-même à lui-même le même'. »²⁴⁷ Cependant, Heidegger estime qu'il a fallu près de deux mille ans à l'histoire de l'humanité pour parvenir, grâce à Leibniz et à l'idéalisme spéculatif, au véritable sens de l'identité²⁴⁸. Ce que nous révélerait ce principe dans sa formulation adéquate,

²⁴³ « Je reviens maintenant aux concepts de *terminus a quo* et de *terminus ad quem*. N'est-ce là qu'une façon heuristique de poser la question ou bien tient-il à l'essence de la philosophie elle-même qu'elle ait un *terminus a quo*, qui doit être problématisé, et qu'elle ait un *terminus ad quem* qui doit être dans une certaine corrélation avec le *terminus a quo* ? Cette problématique ne me semble pas avoir été clairement dégagée, du moins jusqu'à maintenant, dans la philosophie de Cassirer. » E. Cassirer-M. Heidegger, *Débat sur le Kantisme et la Philosophie (Davos, mars 1929) et autres textes de 1929-1931*, traduit de l'allemand par P. Aubenque, J.-M. Fataud, P. Quillet, Paris, Beauchesne, 1972, p. 43-4.

²⁴⁴ « Cassirer a employé dans la première conférence les expressions : *terminus a quo* et *terminus ad quem*. On pourrait dire que le *terminus ad quem* est chez lui le tout d'une philosophie de la culture au sens d'une élucidation de la totalité des figures de la conscience formatrice. En revanche, le *terminus a quo* reste chez Cassirer tout à fait obscur. Ma position est inverse : le *terminus a quo* est la problématique centrale que je développe. Le *terminus ad quem* est-il aussi clair chez moi ? En tout cas, il ne réside pas pour moi dans le tout d'une philosophie de la culture mais dans la question : {...} Que signifie être ? » *Ibid.*, p. 42-3.

²⁴⁵ Martin Heidegger, *Le principe d'identité*, traduction André Préau (1968), *Questions I*, Gallimard (rééd. 1982), p. 257. Texte d'une conférence prononcée le 27 juin 1957 devant les facultés de l'université de Freiburg à l'occasion du cinq centième anniversaire de la fondation de cette université.

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 258.

²⁴⁷ Platon, *Sophiste*, 254d, *in idem*, traduction de Heidegger.

²⁴⁸ « Mais pour qu'apparût nettement la relation du même avec lui-même, pour que cette relation, qui domine au sein de l'identité et qui a de bonne heure donné quelques signes de sa présence, fût bien caractérisée comme médiation, pour qu'on réussît à assigner une place à cette médiation transparaissant au sein de l'identité, il a fallu plus de deux mille ans à la pensée occidentale. Car c'est seulement la philosophie de l'idéalisme spéculatif qui, préparée par Leibniz et Kant, élaborée par Fichte, Schelling et Hegel, a assuré une place à l'être, en soi synthétique, de l'identité. » *Ibid.*, p. 260.

à savoir *A est A*, tient en fait au sens véritable de la copule *est*²⁴⁹. Ainsi, pour Heidegger, si le principe d'identité est une loi de la pensée, c'est parce qu'il est d'abord une loi de l'être : « Le principe d'identité nous parle de l'être de l'étant. S'il est valable comme loi de la pensée, c'est seulement dans la mesure où il est une loi de l'être, une loi qui statue : à tout étant comme tel appartient l'identité, l'unité avec lui-même.²⁵⁰ » C'est grâce à ce principe que tout étant peut apparaître dans son être. Il constitue ainsi une condition nécessaire à la science car il lui garantit son objet.²⁵¹ Cependant, Heidegger estime que la conception de l'identité léguée par la métaphysique traditionnelle est défailante. En effet, selon lui le sens véritable de l'identité se lit dans la formule de Parménide « Le même, en effet, est percevoir (penser) aussi bien qu'être » et signifie que « L'être est défini à partir d'une identité et comme un trait de cette identité » alors que la métaphysique traditionnelle aurait réduit l'identité à « un trait de l'être »²⁵². Cette méprise tient pour Heidegger à la pensée représentative caractéristique de la métaphysique traditionnelle fondée sur la différence de l'étant et de l'être²⁵³. Pour connaître la signification véritable de l'identité, il faut, selon Heidegger, consentir à un « saut » hors de la pensée représentative.²⁵⁴ L'identité y apparaît alors comme *Copropriation* indiquant la « co-appartenance de l'homme et de l'être. »²⁵⁵ Si pour Heidegger, l'identité n'a pas pu exprimer tout son sens dans le cadre d'une métaphysique fondée sur les notions de différence et de relation²⁵⁶, pour Cassirer, au contraire, c'est l'excès de l'identité qui fonde et entrave la

²⁴⁹ « En ce 'est' le principe nous révèle la manière d'être de tout ce qui est, à savoir : Lui-même le même avec lui-même. » p. 260.

²⁵⁰ *Idem*.

²⁵¹ « Partout où nous entretenons un rapport, quel qu'il soit, avec un étant de n'importe quelle sorte, nous nous trouvons placés sous un appel de l'identité. Sans cet appel, l'étant ne pourrait jamais apparaître dans son être. Partant, il n'y aurait pas non plus de science. Car la science ne pourrait être ce qu'elle est, si l'identité de son objet ne lui était chaque fois garantie d'avance. C'est cette garantie qui assure à la recherche la possibilité de son travail. » *Ibid.*, p. 261.

²⁵² « Plus tard, au contraire, la métaphysique a représenté l'identité comme un trait de l'être. » *Idem*.

²⁵³ « La différence de l'étant et de l'être définit la région à l'intérieur de laquelle la métaphysique, la pensée occidentale dans la totalité de son essence, peut être ce qu'elle est. » *Ibid.*, p. 285.

²⁵⁴ « Les mots 'principe d'identité' désignent maintenant un saut qui est exigé par l'essence de l'identité, parce qu'il lui est nécessaire, si la *coappartenance* de l'homme et de l'être doit parvenir jusqu'à la lumière essentielle de la *Copropriation*. » *Ibid.*, p. 273.

²⁵⁵ « La métaphysique enseigne que l'identité est un trait fondamental de l'être. Il apparaît maintenant que l'être, comme la pensée, a sa place dans une identité dont l'essence procède de ce 'laisser-coappartenir' que nous appelons la *Copropriation*. L'essence de l'identité appartient en propre à la *copropriation*. » *Idem*.

²⁵⁶ « On voit clairement que l'homme et l'être sont transpropriés l'un à l'autre. Ils s'appartiennent l'un à l'autre. Cette appartenance mutuelle n'a jamais été considérée d'un peu près et pourtant c'est d'elle en tout premier lieu que l'homme et l'être tiennent les déterminations essentielles par lesquelles la philosophie les a interprétés en mode métaphysique. Cette *coappartenance* qui prédomine en l'homme et en l'être, nous la méconnaissons obstinément, aussi longtemps que nous nous représentons toutes choses, avec ou sans dialectique, simplement sous les aspects de l'ordre et de la médiation. Ainsi nous ne découvrons jamais rien d'autre que des connexions, qui sont nouées à partir de l'être ou à partir de l'homme et qui font apparaître la coappartenance de l'homme et de l'être comme un entrecroisement de relations. » *Ibid.*, p. 265.

métaphysique et la logique traditionnelle basée sur les notions d'essence et de permanence : « Dans ses formes traditionnelles, la logique se fonde sur l'idée d'identité et elle cherche à lui ramener en fin de compte tous les modes de connexion et de dérivation. Et, l'identité une fois admise comme l'expression par excellence de toute forme relationnelle, la différence présentée par les relations dont il faudra bien établir une dérivation et une explication ne pourra plus avoir son fondement ailleurs que dans le contenu des éléments mis en relation. »²⁵⁷ Ainsi, pour Cassirer il n'y a pas d'ontologie sans métaphysique, alors que pour Heidegger l'ontologie constitue le point de départ de la philosophie elle-même.

La tradition analytique de la philosophie, quant à elle, conserve le principe d'identité, un peu comme Meyerson, pour des raisons de méthode. Tout se passe ici aussi comme s'il s'agissait d'une décision abstraite d'ordre pratique : vouloir que l'identité ne soit plus considérée comme un fondement mais simplement une fiction méthodologique. Nous pouvons à ce titre citer la définition du mot *fondement* donné dans le *Grand dictionnaire de philosophie* des éditions Larousse par un article de Laurent Gerbier. Il propose une définition double – support d'une organisation spatiale ou être ultime – qui distingue une perspective constructiviste d'une perspective métaphysique²⁵⁸. Dans la perspective constructiviste la fondation joue un rôle purement instrumental et l'identité comme fondement en lui-même est censé disparaître, tout en laissant cependant sa trace dans la direction prise par l'édifice.

La solution proposée par Cassirer – que nous allons examiner dans le détail – consiste à limiter la logique de l'abstraction par une logique de l'actualisation qui prend chez lui la forme d'une logique de l'expression qui implique une réélaboration complète de l'ontologie à commencer par les conceptions du temps et de l'espace à travers la problématique de la forme symbolique.

Les problèmes que soulèvent le concept nous ont permis de voir s'affronter deux thèses fondamentalement différentes. L'une qui a joué un rôle dominant dans la logique traditionnelle, fait du concept la résultante du processus d'abstraction, c'est à dire de l'extraction d'une composante identique ou, au moins, semblable, extraite d'une pluralité de perceptions homogènes. Le contenu ainsi manifesté est, en toute rigueur,

²⁵⁷ Cassirer, *Substance et fonction*, op. cit., p. 393, renvoi à Jonas Cohn, logicien néokantien *Voraussetzungen und Ziele des Erkennens. Untersuchungen über die Grundfragen der Logik*. Leipzig 1908.}

²⁵⁸ « Le fondement procède d'une métaphore architecturale, qui conduit à considérer la structure de ce qu'il fonde du point de vue d'une organisation spatiale (par opposition avec le principe qui vise cette structure d'un point de vue métaphoriquement temporel). Ce rôle se dédouble, selon que l'on considère le fondement comme ce par quoi une chose peut se tenir dans l'être, ou comme ce sur quoi on peut bâtir une connaissance ou un jugement. Dans le premier cas, le fondement de l'être désigne ce que quoi reposent ultimement les choses. {...} Dans le second cas, le fondement de la connaissance désigne ce sur quoi l'on peut s'appuyer pour commencer à penser ; fonder est en ce sens un geste constant de la philosophie, et un grand nombre d'œuvres philosophiques ne se présentent précisément que comme des fondements. Contrairement au principe, le fondement une fois la fondation opérée ne persiste pas dans le fondé comme sa règle ; en revanche, il se présente comme une raison, qui donne dans la base la direction dans laquelle poursuivre l'édifice. » (p. 438)

de la même veine et de la même nature que les objets dont il est détaché ; il désigne une propriété qui, sans jamais pratiquement se présenter à l'état séparé, peut toujours se révéler au contact des objets sous la forme de tel ou tel de leurs aspects partiels et possède ainsi une existence concrète. Le concept est, en ce sens, la 'représentation du facteur commun', la synthèse des traits particuliers qui qualifient de manière uniforme certaines classes d'objets. Cette conception a été toutefois battue en brèche par une autre manière de voir qui prit appui, pour l'essentiel, sur l'analyse des concepts mathématiques. Il ne s'agissait plus, cette fois, de faire appel à la comparaison pour distribuer le donné en classes distinctes dont les différents exemplaires ont en commun certains indices déterminés ; il s'agissait, au contraire, de construire le donné au moyen d'une opération fonctionnant à la manière d'une loi dont l'unité était posée au point de départ ; il s'agissait moins de détacher ou d'extraire telle ou telle de ses parties que de définir les enchainements et les relations sur lesquels se fonde son articulation systématique et d'en constituer la structure relationnelle spécifique. C'est là une opposition dont la signification apparaît désormais sous un jour nouveau ; car c'est cette opposition qui se poursuit encore, et que l'on peut clairement percevoir dans le débat ouvert à l'époque moderne sur le sens et la formulation du principe d'énergie.²⁵⁹

La remise en cause du principe d'identité ne viendra pas de la philosophie mais plutôt de la science. Tout commence, comme l'explique Cassirer²⁶⁰, en 1824 avec la publication par Sadi Carnot de *La puissance motrice du feu* où il démontre l'irréversibilité des échanges thermiques et formule ainsi le deuxième principe de thermodynamique qui va à l'encontre du principe de conservation. L'idée même d'énergie ne peut entrer dans la catégorie du concept légué par la logique traditionnelle car il désigne non pas une essence fixe qu'il s'agit de retrouver à travers une loi de conservation mais un principe de transformation, une métamorphose. Aussi, pour saisir pleinement cette perspective il importe de développer la logique de la forme.

²⁵⁹ Cassirer, *Substance et fonction*, op. cit., p. 225.

²⁶⁰ E. Cassirer, *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik*, op. cit., p. 94-5.

La théorie logique traditionnelle nous enseigne que pour former un concept, nous devons prendre en considérations les propriétés fixes des choses, les comparer entre elles pour en tirer ce qu'elles ont en commun. Or déjà, d'un point de vue strictement logique, cette prescription apparaît totalement insuffisante et elle le sera d'autant plus que l'on jettera les yeux au-delà du domaine étroit de la pensée scientifique, spécifiquement logique, vers d'autres régions et directions de la pensée. Il apparaît alors clairement que nous ne pouvons jamais dégager directement les concepts des propriétés des choses, mais qu'à l'inverse ce que nous appelons 'propriété' est déterminé par la forme du concept.²⁶¹

Ainsi, chez Cassirer, avant le concept, avant les propriétés il y a la forme et même il n'y a que de la forme. D'ailleurs il considère l'opposition traditionnelle forme/matière comme relevant d'une pure abstraction :

Si nous parlons d'une 'matière' de la réalité effective qui 'entre' dans la forme et est configurée par elle, il semble n'y avoir là, à première vue, qu'une simple métaphore. En effet, absolument rien n'est proposé à notre connaissance comme une *simple* 'matière', comme quelque chose qui n'aurait pour ainsi dire qu'une existence nue et n'aurait pas été déterminé de quelque façon que ce soit par une forme. Quelque chose de ce genre est plutôt une abstraction au caractère éminemment suspect et problématique.²⁶²

Cependant, de même qu'il n'y a pas de matière nue, il ne saurait y avoir non plus de forme nue. Ainsi, la conception cassirérienne de la forme est très spécifique et ne se confond pas avec la conception péripatéticienne classique de schème déterminé une fois pour toute que nous avons déjà évoquée. À travers ce concept de forme, Cassirer propose un nouveau paradigme, une nouvelle conception de l'individualité, une nouvelle articulation de l'unité et de la multiplicité qui puise cependant sa source dans la philosophie grecque la plus classique : l'idéalisme de Platon. En effet, dans le chapitre précédent, il est apparu, à travers le concept d'*eidos*, que l'idée de *forme* chez Cassirer comme chez Platon recouvre une idée de configuration : « *Eidos* et *eidolon*, deux termes qui procèdent de la même racine linguistique, qui tous deux se développent à partir d'une signification fondamentale du voir – du *ideiv* – et qui cependant renferment selon Platon, dans le sens spécifique qu'il leur donne, deux 'qualités' opposées de la vision. Dans un cas, voir porte le caractère passif de la sensation sensible qui ne cherche qu'à

²⁶¹ E. Cassirer, « La forme du concept dans la pensée mythique », in *Trois essais sur le symbolique*, Les éditions du Cerf, Paris, 1997, p. 97.

²⁶² E. Cassirer, « De la logique du concept de symbole », in *Trois essais sur le symbolique*, op. cit., p. 121.

recueillir en soi et à reproduire un objet sensible extérieur - dans l'autre, il devient libre contemplation en vue de la saisie d'une figure objective, mais qui ne peut elle-même être accomplie autrement que comme *acte* intellectuel de configuration. »²⁶³ Ainsi, la forme platonicienne telle que la comprend et se l'approprie Cassirer n'est pas figée, elle désigne un acte de configuration qui s'opère suivant une loi, un principe que Cassirer désigne comme « un principe de liaison et de 'sériation' » c'est à dire à un principe d'ordre, mais un ordonnancement ouvert car accompagnant l'agir formatif de la pensée. C'est pourquoi, Cassirer insiste sur la dimension dynamique du concept d'ordre par opposition au concept d'être qui, faisant écho à l'idée de l'image immobile, renferme une dimension statique et absolue :

Sous le règne du concept d'ordre, les formations spirituelles les plus diverses et les principes de configuration les plus variés peuvent librement et aisément coexister, alors que dans l'être simple, alors que dans l'espace pur, où les choses se heurtent, elles semblent se combattre et s'exclure réciproquement. La pure *fonction* du concept d'ordre est certes également une et identique, quels que soient la matière particulière et le domaine particulier de l'esprit dans lesquels elle déploie ses effets. Il s'agit toujours, pour le dire de façon générale, de limiter l'illimité, de déterminer ce qui est relativement indéterminé. Mais cette tâche universelle de la détermination et de la limitation peut être accomplie selon des points de vue très différents, selon des lignes directrices et des lignes de mire différentes. Lorsque Platon oppose l'apparition et l'idée, la multiplicité et l'unité, l'illimité et la limite, cette opposition est essentiellement pratiquée par lui selon la fonction de la détermination logique ou 'théorique' au sens le plus large.²⁶⁴

Il apparaît ainsi que la fonction véritable du concept d'ordre consiste en une fonction de détermination et non de simplification par subsumption. Ainsi, la mise en ordre au sens platonicien diffère, selon Cassirer, du modèle péripatéticien de l'universalisation car l'individuel n'est pas sacrifié au profit de l'universel mais il vit en lui. En effet, « Tant qu'on voit le moment essentiel de l'Idée platonicienne et son caractère proprement logique dans le fait que, face à la multiplicité et à la particularité des choses particulières, elle représente l'unité et l'universalité de leurs concepts génériques, on n'a en fait pas dépassé le point de vue de la querelle médiévale des universaux. Or, en vérité, le problème originaire dont part toujours Platon n'est pas tant le problème de l'universalité que celui de la *déterminité*. Trouver un absolu face au relatif, un inconditionné face au conditionné, un déterminé face à l'indéterminé illimité, telle est l'exigence sans la réalisation de laquelle aucun savoir authentique ni aucun vouloir authentique ne sont possibles. »²⁶⁵ C'est cette conception platonicienne de la forme que Cassirer reprend, et dans laquelle le particulier n'est pas subordonné au général mais où le

²⁶³ *Idem.*

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 107.

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 31.

singulier renferme la méthode du pluriel, en se révélant comme une configuration spéciale des possibles, et n'a pas vocation à le remplacer. En effet, « dans les concepts de forme et de style des sciences de la culture {...} le particulier peut être d'une manière ou d'une autre *ordonné* au général, mais il ne peut être de la même manière *subordonné* à lui.²⁶⁶ » L'idée de forme, ou de style – Cassirer employant les deux termes indifféremment et nous verrons pourquoi – se caractérise par le fait qu'elle ordonne le monde sur la base d'une vision, d'une orientation exprimant un tout comme principe directeur²⁶⁷. Ainsi, il ne faut pas prendre le concept de style dans un sens trivial mais y voir un principe téléologique issu de la spontanéité de l'esprit. Aussi, la forme ainsi comprise met en évidence l'idée que tout processus d'individualisation implique que le tout précède les parties. Ainsi, la partie comme limitation du tout porte en elle la détermination du tout :

Lorsqu'on pose un caractère singulier, on a déjà fait intervenir un 'schème' général, complété par la suite, dans l'expérience croissante de la 'chose' et de ses 'propriétés', par un contenu concret toujours renouvelé. Ainsi le point, comme position simple et singulière, n'a jamais été possible que 'dans' l'espace, c'est à dire, pour parler en logicien, par la supposition d'un système topologique complet ; ainsi l'idée du 'maintenant' temporel n'a pu être déterminée qu'en fonction d'une série de moments, selon l'ordre et la suite du successif ; il en est de même du rapport entre la chose et ses propriétés. Dans ces divers rapports, dont la détermination et l'analyse plus exactes sont l'objet spécifique de la théorie de la connaissance, se manifeste un même caractère fondamental de la conscience, à savoir que le tout n'est pas acquis à partir des parties, et que toute position d'une partie implique la position du tout ; non certes dans son contenu, mais dans sa structure et sa forme générales. Chaque singularité, dans ces domaines, fait originairement partie d'un complexe déterminé dont elle exprime la règle. Mais c'est seulement l'ensemble de ces règles qui constitue l'unité véritable de la conscience comme unité du temps, de l'espace, de la connexion objective, etc.²⁶⁸

L'archétype du concept de forme se trouve dans le concept de nombre²⁶⁹ qui revêt, selon Cassirer, cette fonction de la 'déterminité' qui consiste à individualiser en posant des limites à

²⁶⁶ E. Cassirer, *Logique des sciences de la culture*, Les éditions du cerf, Paris, 1991, p. 158.

²⁶⁷ En référence à Wölfflin : « Dans l'art, souligne-t-il, chaque style se laisse définir non seulement par certains facteurs formels - la manière de dessiner, de tracer les lignes, etc. - mais dans chacun de ces facteurs s'exprime une certaine orientation globale, pour ainsi dire une accommodation spirituelle de l'œil. » E. Cassirer, *Logique des sciences de la culture*, Les éditions du cerf, Paris, 1991, p. 148.

²⁶⁸ E. Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, tome 1 : le langage, Les éditions de minuit, Paris, 1972, p. 45-6.

²⁶⁹ « Il faut donc se servir des ornements variés du ciel comme d'exemples pour atteindre à la connaissance du nombre véritable et de la figure véritable, tout comme on ferait si l'on trouvait des dessins de Dédale ou de quelque autre peintre tracés et travaillés de manière remarquable. En les voyant, quelqu'un qui s'y connaît en géométrie y reconnaîtrait des chefs-d'œuvre d'exécution, mais il trouverait ridicule de les étudier sérieusement dans le dessein d'y trouver l'essence de l'égalité, du double ou de toute autre proportion. C'est donc pour utiliser toutes les tâches qu'elles nous proposent que nous aborderons tant la géométrie que l'astronomie : mais nous ne nous arrêterons pas aux choses du ciel, si nous voulons tirer justement de cette connaissance des astres de quoi mener la partie naturellement rationnelle de notre âme vers son usage vrai.' [Platon, *La République*, 530 a-b traduction de l'interprétation de Cassirer lequel synthétise parfois des passages] » E. Cassirer, *Ecrits sur l'art*, op. cit., p. 35.

un tout : « Toute la force authentique du nombre, toute sa force logique consiste à réunir et à diviser ainsi, à poser des limites et des relations stables. »²⁷⁰ De ce fait, le nombre est fondé sur l'idée de relation et représente donc la connaissance synthétique par excellence. En effet « Dans le système de la connaissance théorique le nombre est le moyen par excellence pour agglomérer et réunir les contenus les plus hétérogènes et pour en tirer l'unité d'un concept. »²⁷¹

A travers le nombre, la pensée révèle, d'après Cassirer, sa fonction pure qui est une fonction de synthèse c'est à dire de mise en forme permettant de « limiter et enchaîner l'illimité » :

La pure fonction de pensée est le moyen essentiel et indispensable pour limiter et enchaîner l'illimité. Elle seule permet le passage du devenir à l'être, du flux de l'apparition au royaume de la forme pure. Toute organisation du divers est ainsi liée à la forme de la synthèse conceptuelle et de la séparation conceptuelle, à une *synopsis* qui est en même temps *diairesis*. Dans cette double direction fondamentale, qui est en même temps la direction fondamentale du logique en général, se meut le travail du dialecticien.²⁷²

Cependant, au-delà du travail du dialecticien, cette fonction de synthèse n'est pas spécifique au concept théorique, mais apparaît également dans la production artistique, qui à ce titre, relève, tout comme le nombre, du monde de la forme :

Il y a d'autres modes originaux de cette mise en figure où la forme fondamentale de la distinction et de la liaison, de l'organisation et de la vue synthétique a fait ses preuves et où cependant les deux sont soumis à une autre loi dominante et à un autre principe de forme. Le concept théorique n'est pas le seul à avoir la force de mener l'indéterminé à la détermination, de transformer le chaos en cosmos. La fonction de l'intuition et de la présentation artistiques elle aussi est dominée par cette force fondamentale et en est essentiellement remplie. En elle aussi vit une manière propre de la séparation qui est en même temps liaison, une manière propre de la liaison qui est en même temps séparation. Mais les deux ne s'accomplissent pas ici dans le médium de la pensée ni dans le médium du concept théorique, mais dans celui de la pure figure.²⁷³

L'exemple de l'art permet de comprendre qu'avec l'idée de la forme se trouve l'idée que la détermination procède d'une 'division vivifiante', d'un acte de synthèse qui distingue et relie en même temps mais de façon spontanée, sans établir de schème préalable qui les destineraient à un classement des uns par rapport aux autres :

Ce que Goethe dit de la poésie s'applique à toute forme de configuration artistique : elle divise la série de l'événement toujours identique dans le flux 'en la vivifiant, de sorte à ce qu'elle se meuve en rythme'. Cette 'division vivifiante' ne conduit pas ici, comme au sein de la sphère logique, théorique, à la distinctions d'espèces et de genres, à un réseau

²⁷⁰ E. Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, tome 2 : le mythe, Les éditions de Minuit, Paris, 1972, p.170-1.

²⁷¹ *Ibid.*, p. 170.

²⁷² E. Cassirer, *Ecrits sur l'art*, Les éditions du Cerf, Paris, 1995, p. 107.

²⁷³ E. Cassirer, *Ecrits sur l'art*, Les éditions du Cerf, Paris, 1995, p. 107-8.

de concepts purs qui, selon leur degré de généralité, sont sur- ou subordonnés les uns aux autres pour finir par exposer, au moyen de cette hiérarchie de la pensée, la hiérarchie de l'être. Elle reste bien plutôt fidèle au principe fondamental de la vie elle-même ; elle laisse surgir des formations individuelles auxquelles l'imagination créatrice dont elle procède insuffle le souffle de la vie en les dotant de toute la fraîcheur et de toute l'immédiateté de la vie. Et la même force de l'imagination créatrice est également propre au mythe - bien qu'elle soit là à son tour placée sous une autre loi de la forme et se meut en quelque sorte au sein d'une autre 'dimension' de la mise en forme.²⁷⁴

Ainsi, quel que soit le domaine dans lequel elle intervient, la forme est un acte de création pure qui procède par séparation, délimitation du tout de la conscience. Le langage en constitue un exemple particulièrement éloquent qui montre les limites de la logique traditionnelle dont le modèle prédicatif ne permet pas de comprendre la dynamique de la création langagière :

Dès que la question est posée en ce sens, la logique traditionnelle cesse de soutenir le linguiste et le philosophe du langage. Car l'explication qu'elle donne de la constitution des représentations générales et de la constitution des concepts génériques présuppose, comme si elle avait déjà eu lieu, la formation des concepts nominaux dont on cherche ici à déterminer les conditions de possibilité. Le problème devient d'autant plus difficile à résoudre, mais en même temps d'autant plus urgent, lorsque l'on considère que la forme de réunion idéale, qui conduit à certaines significations nominales, ne nous est pas prescrite par l'objet, de façon unilatérale et univoque, mais que s'y exprime la liberté du langage et sa particularité spirituelle spécifique. Certes, cette liberté elle aussi doit avoir sa règle, cette force originelle et créatrice elle aussi doit avoir sa loi. Peut-on déceler cette loi - se rapporte-t-elle à la règle qui commande à la création d'autres domaines idéels de signification, en particulier à la formation de nos concepts mythiques, religieux, comme de nos concepts purement théoriques, des concepts de la physique ?²⁷⁵

Ainsi, cet acte de création n'a rien d'arbitraire, il ne repose pas sur une sorte ou une autre de fantaisie mais constitue à chaque fois un acte de détermination de soi. Ainsi, la forme en tant que création de sens a d'abord une dimension éthique d'auto-détermination. En effet, pour Cassirer : « Si nous décomposons le monde théorique lui-même pour parvenir à son fondement logique, la dissolution de tous ses éléments ordonnés nous fait aboutir au concept de synthèse. Mais la synthèse en tant qu'unité de l'action est déjà à la limite de ce domaine qui ne se découvre à nous complètement dans ses postulats universels que grâce à l'éthique pure. »²⁷⁶ Il rappelle d'ailleurs que déjà pour Platon, l'exigence de détermination qui préside à la mise en forme est d'abord une exigence éthique de cohérence intérieure :

Notre faire ne doit pas se dissoudre dans la diversité des actions singulières et contingentes, il ne doit pas être livré à chaque stimulation ou impulsion externe arbitraire, mais il doit trouver en lui-même une norme solide, une mesure durable qui le

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 108.

²⁷⁵ E. Cassirer, *Langage et mythe : à propos des noms de dieux*, Les éditions de Minuit, Paris, 1973, p. 39.

²⁷⁶ E. Cassirer, *Liberté et Forme. L'idée de la culture allemande*, Les éditions du Cerf, Paris, 2001, p. 173.

lie comme avec des chaînes d'acier. Cette obligation est le caractère fondamental de tout ce qui est éthique. Il existe un ordre propre à ce qui est moral, une mesure intrinsèque des rapports de volonté dont la constitution et la validité sont à comparer aux rapports purs de la mesure mathématique. Au moyen de ce concept médian de l'ordre, (...), le monde du savoir est intimement uni à celui de la volonté. Tous deux, l'ordre dans l'être et l'ordre dans le faire, apparaissent alors comme des effets différents d'un seul et même principe par lequel seulement le cosmos se constitue comme tel.²⁷⁷

La forme relève donc non seulement d'un acte de création mais d'un acte de création axiologique à travers lequel l'homme détermine sa cohérence intérieure. Or, cette cohérence intérieure ne procède pas d'un choix abstrait mais se révèle dans des actes concrets. C'est en cela que la forme, comme toute activité synthétique, est profondément vivante. Il s'agit là également, selon Cassirer, du sens profond de la synthèse selon Kant :

'La liaison d'une multiplicité', comme le montre Kant dans les discussions décisives de la 'Critique de la raison pure', ne peut jamais venir en nous des sens ; elle est au contraire 'un acte de la spontanéité de la faculté représentative'. À cet acte il veut donner le nom de 'synthèse' 'pour marquer que nous ne pouvons rien nous représenter comme lié dans l'objet sans l'avoir d'abord lié nous-mêmes et que, de toutes les représentations, la liaison est la seule qui ne soit pas donnée par les objets ; elle ne peut être que produite par le sujet lui-même, parce qu'elle est un acte de sa spontanéité' {CRP}. Nous devons admettre une telle 'synthèse' et par conséquent un tel 'acte de la spontanéité' non seulement pour la connaissance théorique, mais pour chaque mode et pour chaque direction fondamentale de notre formation intellectuelle. Cet acte existe dans toute fonction vraiment créatrice de formes ; il est nécessaire non seulement pour la connaissance scientifique du monde, mais pour cette sorte de vision et de construction du monde qui se réalise dans le langage ou dans l'art.²⁷⁸

En promouvant cette conception des formes comme « miroirs vivants de l'univers »²⁷⁹ suivant l'expression de Leibniz, Cassirer promeut une conception de la synthèse qui s'inscrit en faux contre la logique traditionnelle, la logique prédicative que les progrès de la science et de la philosophie n'étaient toujours pas parvenus à réformer²⁸⁰. Ainsi, à travers le paradigme de la

²⁷⁷ E. Cassirer, *Ecrits sur l'art, op. cit.*, p. 31-2.

²⁷⁸ E. Cassirer, « Le langage et la construction du monde des objets », *Gesammelte Werke*, Band 18, Hamburg, Meiner, 2009, p. 265-6.

²⁷⁹ « Si l'on veut cependant continuer à voir dans la connaissance, dans l'art et dans le langage de simples reflets du monde, il ne faut pas oublier que l'image donnée par ce miroir ne dépend pas seulement de la nature de l'objet, mais aussi de notre propre nature ; qu'elle ne reproduit pas un dessin déjà donné dans l'objet, mais qu'elle implique l'acte primitif qui crée le modèle. Elle n'est donc jamais une simple copie ; elle est l'expression d'une force créatrice originale. Les images spirituelles de l'univers que nous possédons dans la connaissance, dans l'art ou dans le langage sont donc, pour les désigner par un mot de Leibniz, des 'miroirs vivants de l'univers'. Ce ne sont pas de simples réceptions et enregistrements passifs, mais des actes de l'esprit, et chacun de ces actes originaux dessine pour nous une esquisse particulière et neuve, un horizon déterminé du monde objectif. Toutes ces images ne proviennent pas simplement d'un objet tout fait, mais elles mènent vers lui et à lui : ce sont des conditions constitutives de sa possibilité. » *Ibid.*, p. 266.

²⁸⁰ « Mais plus l'intuition aristotélicienne est refoulée dans le savoir et la conception générale du monde, plus sa domination sur la logique reste illimitée. La pensée scolastique, qui ne cesse partout ailleurs de perdre du terrain,

forme, Cassirer propose une conception renouvelée de la synthèse qui pose la question de la forme de la logique, en déployant jusqu'à leurs ultimes conséquences les vues considérées comme classiques de Platon, Leibniz et Kant en particulier qui solidarisent éthique et logique.

1. Une logique synthétique

La logique classique, qui est une logique prédicative, définit la synthèse par opposition à l'analyse dans le rapport qui unit le sujet au prédicat. Cette définition s'appuie sur une distinction tranchée entre ce qui est perçu comme statique, permanent, éternel et ce qui est perçu comme dynamique, changeant et se transformant. Ainsi l'analyse, où le prédicat doit être contenu dans le sujet, produirait des définitions identiques qui révèlent l'essence des concepts alors que la synthèse, où le prédicat ajoute quelque chose de nouveau au sujet, consisterait à combiner les définitions pour découvrir de nouveaux liens. Il s'agit notamment du point de vue de Leibniz²⁸¹, qui, bien qu'ayant déployé pleinement le principe de la synthèse en élaborant le modèle mathématique de l'intégration, est resté prisonnier du point de vue péripatéticien de la substance. Ainsi, renoncer à ce point de vue de la substance implique de considérer les opérations d'analyse et de synthèse d'une façon radicalement différente. C'est ce que propose Cassirer, mais ce faisant, il ne prétend pas révolutionner la philosophie, il entend simplement renouer avec l'intention philosophique première d'auteurs profondément idéalistes comme Platon et Kant en particulier. En fait, pour ces auteurs, la problématique de l'analyse et de la synthèse touche à la question de la nature de la connaissance elle-même. Ainsi le but de cette distinction entre analyse et synthèse n'est pas la spéculation abstraite mais la connaissance objective qui est nécessairement connaissance du monde empirique. Ainsi chez Kant : « La séparation de l'analyse et de la synthèse, [...], dépasse [...] tout problème simplement logique ou psychologique. Elle concerne la question fondamentale de la critique de la connaissance,

parvient à se maintenir durablement sur ce point. La syllogistique apparaît alors comme un moment véritablement rétrograde et retardataire. La *logique* reste assujettie au point de vue de la substance ainsi qu'à la forme fondamentale du jugement prédicatif, tandis que la pensée scientifique vivante vise de plus en plus clairement le concept de *fonction* comme son centre véritable et systématique. » Cassirer, « Kant et la mathématique moderne, en relation aux ouvrages de Bertrand Russell et Louis Couturat sur les principes de la mathématique », in Barot Servois (dir.), *Kant face aux mathématiques modernes*, Paris, Vrin, 2009, p. 144.

²⁸¹ « L'art de démontrer consiste en deux choses : l'art de définir qui est l'analyse, et l'art de combiner les définitions, qui est la synthèse. Sans doute, on peut démontrer une proposition en la ramenant à une proposition plus simple, et ainsi de suite ; mais cette réduction ne s'effectue que grâce à une analyse partielle des termes, c'est à dire à une définition ; de sorte qu'en dernière analyse les seules propositions premières dont dépende toute démonstration sont les définitions. » Couturat, *La logique de Leibniz*, Alcan, Paris, 1901, p. 185.

dès lors qu'elle ne concerne pas un simple rapport des concepts entre eux, mais entend établir le rapport de nos concepts logiques et mathématiques à l'expérience et à l'objet de l'expérience.²⁸² » Certes, le lien de la synthèse est un acte issu de la spontanéité de l'esprit et ne saurait provenir de l'extérieur et pourtant il n'a d'autre but que de permettre une connaissance réelle du monde extérieur. Il ne tient pas sa légitimité du fait de pouvoir produire les liens que l'esprit décide mais du fait que ce pouvoir intérieur de produire des liens permet de connaître la nature intime de ce qui existe empiriquement. Ainsi en est-il du nombre lui-même chez Kant aux yeux de Cassirer : « Les concepts logiques et mathématiques ne doivent plus constituer les outils avec lesquels nous construisons un 'monde idéal' : ils ont seulement leur fonction et leur application légitime à l'intérieur de la science expérimentale elle-même. Cette limitation est ce qui leur assure en premier lieu leur réalité. En ce sens, Kant a formulé le 'plus haut fondement de tous les jugements synthétiques' : 'Les conditions de possibilité de l'expérience sont avant tout aussi des conditions de possibilité de l'objet de l'expérience et ont pour cela une valeur objective dans un jugement synthétique a priori' {citation de Kant}²⁸³. » La fonction de la synthèse détermine ainsi ce que désigne véritablement l'approche transcendantale car elle implique de postuler une unité au-delà du physique, du donné, qui seule permet de connaître véritablement toute chose : « Le terme 'synthèse' désigne le 'dépassement' spécifique du donné, la 'marque' qu'y imprime la pensée et qui seule peut faire accéder le contenu donné à la nécessité et à la validité universelle d'un jugement d'expérience. Il faut donc distinguer nettement dès le principe les concepts qu'on n'acquiert qu'en opérant des comparaisons sur un matériau, sensible ou logique, déjà donné et ceux au moyen desquels seuls l'objectivité est fondée et sur lesquels l'objectivité se base. »²⁸⁴

Il s'agit là de tout le sens de l'importance de la dialectique chez Platon qui lui a permis de dépasser la conception de l'être fixe des Eléates pour consacrer la connaissance comme forme c'est à dire comme configuration dynamique du monde par la volonté intérieure :

Si l'on compare l'image du cosmos projetée par la philosophie présocratique au monde de Platon, on sent qu'une certaine simplicité, une certaine 'naïveté' archaïque reste toujours attachée à la première, malgré la variété de ses configurations. C'est dans un seul concept suprême de l'être qu'est centrée chacune de ces images du monde et c'est en lui finalement qu'elle trouve le repos. C'est seulement chez Platon et dans le dialogue platonicien que la pensée grecque est devenue, au sens propre et profond, dialectique.

²⁸² Cassirer, « Kant et la mathématique moderne, en relation aux ouvrages de Bertrand Russell et Louis Couturat sur les principes de la mathématique », in Barot et Servois (dir.), *Kant face aux mathématiques modernes*, Paris, Vrin, 2009, p. 175.

²⁸³ Cassirer, « Kant et la mathématique moderne », *op. cit.*, p. 176.

²⁸⁴ E. Cassirer, *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*, tome 2, Les éditions du cerf, Paris, 2005, p. 476.

Et cette dialectique objective des pensées remonte à une dialectique subjective dans l'esprit de Platon. Dans cet esprit, la force suprême de configuration de la volonté s'unit à l'acuité d'un regard purement 'théorique' sur le monde ; l'imagination mythique se répercute dans toute sa plénitude et se montre cependant, au sein même de cette plénitude, liée par les exigences du concept rigoureux du savoir, de la méthodologie universelle de la connaissance.²⁸⁵

Cassirer voyait dans les évolutions de la mathématique une tendance à revenir à cette conception dialectique du savoir. En effet, il considère que le calcul des relations de Russell mais aussi la conception du nombre proposée par Dedekind²⁸⁶ ramène la connaissance à un impératif de cohérence interne et la détache de toute présupposition d'ordre sensible. Ainsi les hypothèses d'où partent ces développements sont les conditions de possibilité de l'unité de leur système : « La mathématique la plus moderne est ainsi devenue 'dialectique' au sens le plus rigoureusement platonicien du mot : ses hypothèses ne sont pas des points de départ quelconques, ne faisant leur preuve qu'indirectement dans la profusion confuse de leurs conséquences. Elles représentent les conditions intellectuelles nécessaires et suffisantes qui fondent entièrement un domaine déterminé de théorèmes. À leur tour, ceux-ci ne peuvent être fondés que si l'on parvient à les déduire de concepts *logiques* élémentaires plus universels.²⁸⁷ »

a) Une logique dialectique

Ainsi toute connaissance l'est relativement à un système car c'est en tant qu'elle vise à faire système qu'elle est considérée comme connaissance : « tout travail intellectuel qu'accomplit l'esprit pour donner aux impressions singulières la forme de représentations et de concepts 'généraux', vise essentiellement à libérer le particulier donné ici et maintenant de son isolement, à le rapporter à autre chose et à le réunir avec autre chose dans l'unité d'un ordre extensif, dans l'unité d'un 'système'. »²⁸⁸ C'est pourquoi tout jugement, au sens kantien, est synthétique, car il s'agit de rapporter justement un élément isolé à une proposition par un lien de cohérence :

La forme logique du concept, au sens de la connaissance théorique, n'est rien d'autre qu'une préliminaire pour la forme logique du jugement - et tout jugement vise à

²⁸⁵ E. Cassirer, *Ecrits sur l'art*, op. cit., p. 27.

²⁸⁶ « graduellement, le pur concept de nombre s'affranchit de plus en plus de l'intuition concrète comme de l'intuition spatiale. Depuis Dedekind, il existe dans la mathématique moderne une tendance de plus en plus nette à appréhender le système numérique comme un système de 'libres créations de l'esprit' qui ne serait soumis à aucune autre loi que celle contenue dans sa définition originaire. » E. Cassirer, « Le concept de forme symbolique », in *Trois essais sur le symbolique*, op. cit., p. 22.

²⁸⁷ E. Cassirer, « Kant et la mathématique moderne », op. cit., p. 141-2.

²⁸⁸ E. Cassirer, *Langage et mythe*, op. cit., p. 39.

dissoudre et à dépasser l'apparence d'isolement propre à chaque contenu particulier de la connaissance. Ce qui est apparemment singulier doit être 'subsumé' sous une généralité, saisi comme un 'cas' tombant sous une loi ou comme l'élément d'une multiplicité, d'une série pour être connu, compris et conçu. En ce sens tout véritable jugement est synthétique, car, ce qu'il veut et qu'il ambitionne, c'est précisément la synthèse vers le tout, l'agencement du particulier dans le système.²⁸⁹

Cependant ce dont il est question ultimement quant à la nature analytique ou synthétique d'un énoncé, ce n'est pas la nature du jugement, mais l'unité d'un sujet, qui apparaît dans le cadre d'un jugement synthétique, comme s'élaborant perpétuellement :

Le jugement est analytique quand le prédicat est déjà implicitement contenu dans le concept du sujet ; il est synthétique quand il lui ajoute un caractère totalement nouveau. Mais cette présentation, qui ne sert que de première explication, ne permet pas, pour cette raison, de nous offrir à elle seule la teneur véritable de la distinction : en effet, il ne s'agit pas ici essentiellement, nous l'avons vu, des déterminations qui s'ajoutent à un sujet déjà tout fait, mais de l'origine logique du concept même de sujet. La question ne porte donc jamais sur la simple forme logique du jugement, mais sur la voie et les moyens que la connaissance utilise pour atteindre et établir le sujet lui-même.²⁹⁰

Cela dit, la problématique du jugement s'avère insuffisante car prenant pour acquise la logique de l'être : « le *jugement* n'a pas d'autre vocation que de répéter et de reproduire les rapports entre étants, et ne peut partir que de sujets stables pour leur attribuer leurs prédicats. »²⁹¹

Il s'agit précisément du travail du dialecticien de déterminer l'unité d'un énoncé à travers une perspective transcendante qui lui permet de retrouver les prémisses sur lesquelles il repose :

Pour parvenir à une décision valable quant au caractère analytique ou synthétique d'un énoncé, on ne peut jamais se contenter d'envisager la liaison du sujet et du prédicat sous son aspect simplement formel, mais il faut continuellement s'intéresser à l'origine 'transcendante' d'une connaissance, consignée dans le concept de sujet lui-même. Ceci n'a rien à voir avec le fait que la démonstration se décompose en propositions clairement identiques, mais avec le fait que les prémisses sur lesquels elle repose relèvent d'une même analyse.²⁹²

Cette tâche transcendante qui incombe au dialecticien requiert un travail analytique qui va consister à détailler les étapes d'un raisonnement en les détachant les unes des autres, mais ce détachement ne doit pas être arbitraire ou répondre à un objectif de confort pour l'esprit, il s'agit d'une décision qui doit être synthétique car elle doit procéder d'un objectif global de cohérence et d'une connaissance du système dont il est question dans sa globalité. Ainsi :

²⁸⁹ *Ibid.*, p. 39-40.

²⁹⁰ E. Cassirer, *Le problème de la connaissance*, tome 2, *op. cit.*, p. 479.

²⁹¹ E. Cassirer, « Kant et la mathématique moderne », *op. cit.*, p. 144.

²⁹² *Ibid.*, p. 173.

Tout comme le prêtre ne découpe pas l'animal sacrificiel d'une manière indifférente, mais le décompose conformément à ses articulations naturelles, le dialecticien doit précisément rendre visible dans les concepts cette structure articulée, cette articulation interne et cette organisation. Mais la force de l'unification doit être égale à celle de la décomposition : le διαρχειν, le τεμνειν κατ' εἶδη le n'a d'autre but que de rassembler à nouveau en une figure unitaire les moments séparés. Le dialecticien n'est donc pas seulement accessoirement et ultérieurement synopticien, il l'est simultanément en vertu de son effort premier et originel - de même qu'en retour seul le synopticien peut être le vrai dialecticien. Dans la liaison et l'entrelacement de ce qui a été séparé en toute exactitude, dans le συναγειν et le συνοραν εἰς εν, se constituent le sens et l'unité du logos lui-même.²⁹³

Aussi, même si « La différence entre jugements analytiques et jugements synthétiques nous révèle donc une double façon et une double origine de la formation des concepts » on ne peut perdre de vue que « l'unité analytique de la conscience présuppose nécessairement l'unité synthétique. »²⁹⁴ La conscience d'une unité précède donc toute forme de connaissance, toute constitution de la nature empirique en tant que telle. Ce simple argument suffit en soi à invalider la logique classique de l'abstraction car « Alors que, selon la doctrine logique traditionnelle, le concept est tout simplement le résultat d'une 'abstraction' à partir d'une pluralité de données sensibles, il s'avère maintenant que des impressions 'semblables', avant même, comme l'exige le processus même 'd'abstraction', d'être reconnues comme semblables et rassemblées en une 'espèce' commune, doivent être subsumées sous une règle de jugement. L'unité d'une norme idéale précède donc l'unité de l'espèce, une connexion constructive précède la comparaison abstractive. Le concept, en son sens fondamental véritable, n'est que la conscience de cette unité de la synthèse. »²⁹⁵ Cassirer, avec Kant, rappelle ainsi qu'analyse et synthèse ne se tiennent pas sur un pied d'égalité mais que l'analyse n'est possible que par la synthèse²⁹⁶ et que le concept en lui-même n'est que « la conscience de cette unité de la synthèse ».

À partir de cette prédominance de l'aspect synthétique de la logique, la logique inductive qui fonde le paradigme de l'abstraction et domine la théorie traditionnelle du concept, prend une autre dimension. En effet, dans cette perspective, l'élément singulier est toujours en résonance avec un ensemble qui transparaît d'une certaine manière à travers lui. La logique traditionnelle

²⁹³ E. Cassirer, *Ecrits sur l'art*, op. cit., p. 28.

²⁹⁴ E. Cassirer, *Le problème de la connaissance*, tome 2, op. cit., p. 477.

²⁹⁵ *Idem*.

²⁹⁶ « En effet, tout jugement qui possède une valeur quelconque pour le progrès de la science doit avoir en définitive une origine synthétique. Kant n'a lui-même laissé aucun doute sur ceci que dans sa distinction, analyse et synthèse ne se tiennent pas comme deux facteurs égaux en droits l'un à côté de l'autre, mais que bien plutôt le premier n'est constamment possible que sur la base du second. » E. Cassirer, « Kant et la mathématique moderne », op. cit., p. 171.

s'est beaucoup intéressée à la problématique de l'induction car elle semblait aboutir à une impasse. Il apparaît, en effet, dans cette perspective qu'un élément peut toujours être ramené à un autre indéfiniment. La logique inductive reviendrait ainsi à une sorte de : « 'pyramide conceptuelle' qui débouche, vers le haut, sur la représentation abstraite du 'quelque chose', représentation qui, rendant compte d'un être complètement englobant qui lui permet de revendiquer toutes les variétés possibles de contenus de pensée, se trouve être, du même coup, dépouillée de toute spécification. »²⁹⁷ D'après Cassirer, le problème de l'induction tient à sa conception de l'élément singulier comme abstrait. Il s'agit d'après lui d'un non-sens démenti par la réalité empirique elle-même où un « élément singulier ne peut être appréhendé autrement qu'en étroite interdépendance avec d'autres éléments spatiaux et temporels, plus ou moins éloignés, et cette sorte d'interdépendance présuppose un système de places spatio-temporelles, ainsi qu'un ensemble unifié de correspondances causales. »²⁹⁸ En ce sens, l'élément singulier ne peut apparaître que comme une forme, une configuration possible d'un ensemble :

Tout énoncé portant sur une simple coexistence de déterminations empiriques présume déjà l'idée que ces déterminations ont, d'une manière ou d'une autre, un fondement commun, même si la forme de cette dépendance n'est pas immédiatement connue et ne peut être dévoilée que progressivement. Tout comme le point singulier intègre les caractères généraux que lui confèrent les relations de position et de distance, l'expérience, dans sa singularité même, intègre déjà l'universalité de la loi.²⁹⁹

Par ailleurs, le paradigme de la forme impose de penser les éléments singuliers comme reliés naturellement et nécessairement à un tout. De ce point de vue, loin d'exclure la démarche inductive, le paradigme de la forme lui redonne un sens et une légitimité :

Le 'mystère de l'induction', dont on a si souvent parlé, ne commence donc pas au moment où nous appliquons à la totalité des cas une conclusion tirée d'une pluralité d'observations ; il est déjà contenu sans réserve et sans partage dans la constatation du moindre des cas singuliers. C'est là, seulement, dans cette extension de son contenu, qu'il faut chercher la solution du problème de l'induction. De fait, on ne voit pas comment le fait de répéter ou d'aligner successivement des séries d'observations, faites une à une, pourrait conférer au particulier une quelconque dignité logique. La simple accumulation d'éléments ne saurait, à elle seule, modifier profondément la signification de leur concept ; elle peut, tout au plus, conférer un grossissement aux déterminations déjà impliquées dans l'élément lui-même. C'est dès le cas particulier que doit être supposé, fût-ce implicitement, un potentiel qui le conduit à déborder son aspect limité et fragmentaire. La fonction en vertu de laquelle nous pouvons poursuivre l'analyse d'un contenu empirique au-delà des limites temporelles qui l'affectent, en assignant la place qu'il occupe en tous les points de la série temporelle, constitue ainsi le noyau véritable de la procédure inductive.³⁰⁰

²⁹⁷ » E. Cassirer, *Substance et fonction : éléments pour une théorie du concept*, Les éditions de Minuit, Paris, 1977, p. 16.

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 282.

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 282.

³⁰⁰ *Ibid.*, p. 280.

Cependant, la domination du modèle sémiotique de la prédication constitue un obstacle au déploiement complet de cette conception intégrative de la réalité comme mise en forme car : « la signification systématique générale de la synthèse ne saurait être épuisée dans la caractéristique du jugement de prédication. »³⁰¹ Cette phrase renferme pour Cassirer tout le nœud de la philosophie kantienne car, comme nous l'avons vu, Kant a hérité des cadres imposés par le modèle sémiotique de la prédication et il : « a lié son explication à cette sorte de jugement qui dominait la logique traditionnelle ; mais on voit en même temps combien le schéma que cette logique lui impose s'avère tout de suite trop étroit pour saisir et porter à une expression logique adéquate son idée nouvelle et fondamentale d'une critique de la connaissance. »³⁰² Il explique en effet que : « les sortes de liaison qui pour Kant sont proprement et typiquement synthétiques sont justement (...) - comme le principe de causalité ou d'action réciproque - des rapports qui ne sauraient trouver leur expression logique adéquate à l'intérieur du schéma habituel de la 'prédication' : elles n'entendent pas encore attribuer des propriétés déterminées à des choses concrètes, mais établir la valeur de relations purement légales entre des phénomènes. »³⁰³ Ainsi, les liaisons synthétiques ont pour vocation « d'établir la valeur de relations purement légales entre des phénomènes »³⁰⁴ et non pas « d'attribuer des propriétés déterminées à des choses concrètes »³⁰⁵. Fondamentalement pour Cassirer, la destination de la logique transcendantale que Kant, dans la *critique de la raison pure*, distingue de la logique formelle, est justement de déterminer ses différents types de relation légale entre des phénomènes quand la logique formelle « courte et aride » se contente de déterminer les propriétés des choses sur le modèle de l'abstraction. Kant renvoie cette logique transcendantale à une doctrine des catégories mais il s'agit là pour Cassirer d'une conséquence des limitations imposées par les cadres de la logique traditionnelle dominante. En effet pour lui le concept de catégorie est trop ancré dans le modèle sémiotique de la prédication et suppose un être absolu et immuable de la catégorie. Or du point de vue de Cassirer : « 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

³⁰¹ E. Cassirer, « Kant et la mathématique moderne », *op. cit.*, p. 173.

³⁰² *Idem.*

³⁰³ *Ibid.*, p. 172-3.

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 174.

³⁰⁵ *Idem.*

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. »³⁰⁶

Ainsi Cassirer récuse le concept kantien de *catégories* et les considère plutôt comme des « formes de jugement » qui « ne signifient plus que des thèmes unificateurs et vivants de la pensée » amenés à se renouveler sans cesse. Vue sous cet angle la logique transcendantale devient bien une pure logique des relations, une doctrine de la forme c'est-à-dire de la configuration qui permet de définir différentes relations légales entre des phénomènes. Or pour Cassirer, « la logique moderne tend de plus en plus à {...} se constituer comme une théorie des formes pures et des relations. »³⁰⁷

b) Une logique transcendantale

Cassirer a insisté à différents endroits de son œuvre sur cette idée que la seule justification de la distinction entre jugements analytiques et jugements synthétiques résidait dans la détermination de l'objectivité en elle-même : « Ce que la critique philosophique recherche et ce qu'elle doit exiger est une logique de la connaissance objective. C'est seulement du point de vue de cette position de la question (*diese Fragestellung*) que l'opposition entre jugements analytiques et synthétiques peut être entièrement comprise et évaluée. »³⁰⁸ C'est alors à la logique transcendantale que se voit confier la lourde tâche de déterminer cette connaissance objective que recherche la critique philosophique puisque, comme le dit explicitement Kant, c'est à la logique transcendantale que revient la question de la possibilité des jugements synthétiques et il s'agit là d'une tâche pour laquelle la logique formelle ne peut rien³⁰⁹.

En effet, : « Sans cesse, pour expliciter le rapport qu'il y a entre les jugements analytiques et les jugements synthétiques, Kant recourt à cette différence fondamentale » entre logique formelle et logique transcendantale. De la même manière que l'analyse n'est pas possible sans la synthèse : « Une logique formelle des 'classes' n'est pas possible sans une logique

³⁰⁶ E. Cassirer, *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*, tome 1, Les éditions du Cerf, Paris, 1972, p. 25.

³⁰⁷ Cassirer, *La théorie de la relativité d'Einstein : éléments pour une théorie de la connaissance*, Les éditions du Cerf, Paris, 2000, p. 69.

³⁰⁸ E. Cassirer, « Kant et la mathématique moderne », *op. cit.*, p. 177

³⁰⁹ 'L'explication de la possibilité des jugements synthétiques est - ainsi que Kant le souligne lui-même précisément - une tâche dans laquelle la logique générale n'a rien à produire, et dont elle n'a même pas besoin de connaître le nom. Mais dans une logique transcendantale elle est l'affaire la plus importantes de toutes, la seule même, quand il est question de la possibilité des jugements synthétiques a priori en même temps que des conditions et de l'étendue de leur validité. En effet, ce n'est qu'après l'avoir menée à terme que cette logique peut pleinement répondre à son but, qui est de déterminer l'étendue et les limites de l'entendement pur.' {Kant} *in Idem*.

transcendantale préalable des relations et des modes originaires de connexion. Ces connexions constituent plus que '*de simples règles pour l'observation d'une nature qui est déjà donnée*'; en tant que conditions *a priori* de la possibilité de l'expérience, ce sont '*en même temps les sources d'où il faut dériver toutes les lois universelles de la nature*'. »³¹⁰ En effet, le jugement analytique est dogmatique d'après Cassirer dans le sens où il prend le donné comme *terminus a quo* et ne s'interroge pas sur sa légitimité à être objet de la connaissance : « Le jugement analytique se contente d'analyser les concepts que 'nous avons déjà des objets' sans nous interroger sur le fondement de ces concepts et sur le droit que nous avons de leur accorder un sens objectif. Le concept et donc indirectement l'objet du concept sont pour lui un donné dont il dispose et avec lequel il opère sans chercher par quel moyen de connaissance il est lui-même légitimé.³¹¹ » Cassirer va même jusqu'à expliquer que les jugements métaphysiques sont analytiques par nature : « Les jugements métaphysiques sont analytiques parce qu'ils prennent leur résultat d'un concept quelconque établi dogmatiquement, sans tenir compte de son origine, et déduisent de lui seulement d'autres conséquences plus complexes. C'est seulement si l'on garde à l'esprit ce point de vue polémique que la distinction entre jugements synthétique et analytique atteint sa profondeur critique et sa signification spécifique.³¹² » Inversement le concept synthétique est dialectique par nature et donc critique au sens de Kant car son propos est justement de révéler l'unification nécessaire à la production d'un ordre légal qui préside à la constitution de l'objet de la connaissance en tant que telle. C'est en cela qu'il définit l'objectivité en elle-même : « On appelle synthétiques les concepts auxquels nous rapportons les simples impressions des sens et sous lesquels nous devons les ordonner pour en faire naître une *totalité* systématique unifiée de l'expérience et donc un *objet* de l'expérience.³¹³ » Ainsi du point de vue synthétique l'objet n'est plus un *terminus a quo* comme dans la perspective analytique mais devient *terminus ad quem*. Il s'élabore progressivement et constamment en objet de la connaissance grâce à la perspective unificatrice de la synthèse³¹⁴. Mettre en évidence ce processus de production de l'objectivité de l'objet telle est bien la tâche hautement synthétique de la logique transcendantale. Les hypothèses de la logique transcendantale sont donc les conditions de possibilité de l'objectivité de la connaissance expérimentale car elle postule l'unification qui seule rend cette connaissance

³¹⁰ E. Cassirer, *Le problème de la connaissance*, tome 2, *op. cit.*, p. 478.

³¹¹ *Ibid.*, p. 476

³¹² E. Cassirer, « Kant et la mathématique moderne, *op. cit.*, p. 171.

³¹³ E. Cassirer, *Le problème de la connaissance*, tome 2, *op. cit.*, p. 476.

³¹⁴ « Le jugement synthétique relève, au contraire, dès le départ, d'une toute autre orientation et d'une toute autre activité de l'esprit. Il ne s'agit pas alors de concepts que nous avons déjà des objets, mais de concepts qui peuvent seulement nous conduire à des objets. » *Idem*.

cohérente. En effet : « Une fois compris que les mêmes synthèses fondamentales sur lesquelles reposent la logique et la mathématique régissent aussi la structure scientifique de la connaissance expérimentale, qu'elles nous permettent seulement de parler d'un ordre légal établi entre les phénomènes et par là de sa signification objective, c'est ici seulement qu'on atteint la véritable justification des principes. »³¹⁵ Cependant, cette tâche de la logique transcendantale exige l'articulation de moments analytiques et de moments synthétiques à la manière du principe de causalité. En effet, le principe de causalité est nécessairement synthétique car il consiste à mettre en évidence une cohérence qui permet de définir une objectivité. En effet, il postule *a priori* la cohérence de l'expérience : « Le principe de causalité est synthétique, parce que la proposition selon laquelle tout ce qui arrive a une cause n'est pas simplement tirée de l'examen des événements qui sont déjà là tout faits devant nous, pas plus qu'elle ne peut purement et simplement résulter logiquement du concept de ce qui arrive en général ; il est synthétique parce que ce principe nous montre comment nous pouvons tout d'abord avoir de ce qui arrive un concept d'expérience déterminé. »³¹⁶ Mais aussi, le principe de causalité, parce qu'il implique de morceler le flux des phénomènes, d'isoler certains moments comme singuliers pour montrer l'interdépendance qui les relie nécessite aussi une approche analytique. Le moment analytique devient ainsi une étape nécessaire du raisonnement synthétique :

Tout processus causal apparaît comme la totalité d'un procès qui sera sans cesse plus précisément et plus finement morcelé suivant ses phases et selon ses conditions. Cette division est la condition préalable pour créer les éléments entre lesquels pourra être décelée une relation causale. Un phénomène *a* n'est pas considéré comme la cause d'un autre phénomène *b* parce que l'observation les a vus un nombre suffisant de fois se rencontrer et qu'une rencontre future est attendue sur la base d'une contrainte psychologique, mais parce que du tout de *a* se sépare un facteur *x* et du tout de *b* un facteur *y*, et que *x* et *y* sont ainsi faits que le passage de l'un à l'autre est déterminé par une règle générale.³¹⁷

Ainsi l'objet de la logique transcendantale n'est autre que cette activité autonome de l'esprit par laquelle l'homme crée de l'objectivité en postulant une cohérence toujours plus fine et étendue. Les mathématiques constituent, en tant que forme, une illustration parfaite de cette activité. En effet l'objectivité des mathématiques vient des relations établies entre les nombres :

Pour pouvoir parler d'une 'essentialité' véritable, il faut s'adresser, non pas au nombre, mais à la collection des nombres. L'élément ne reçoit ici son sens et sa teneur que de l'ensemble et cet ensemble ne peut jamais se donner d'un coup, à la manière d'un objet inerte de l'intuition ; pour être vraiment repéré, il doit être appréhendé dans sa loi de construction et déterminé au moyen de cette loi. Pour concevoir la série des nombres

³¹⁵ E. Cassirer, « Kant et la mathématique moderne, *op. cit.*, p. 177.

³¹⁶ E. Cassirer, *Le problème de la connaissance*, tome 2, *op. cit.*, p. 478.

³¹⁷ E. Cassirer, « Le concept de forme symbolique », in *Trois essais sur le symbolique, op. cit.*, p. 30-1.

comme série et en pénétrer ainsi l'organisation systématique, il faut plus qu'un acte singulier d'aperception dont on peut bien se contenter pour la perception d'une chose particulière offerte aux sens ; il y faut toujours une multiplicité d'actes de cette sorte, capables de se conditionner réciproquement. On est donc alors toujours conduit à se réclamer d'un mouvement de la pensée, qui n'a rien à voir avec une simple translation de la représentation et où les acquis, une fois enregistrés, se trouvent codifiés et servent de points de départ à de nouveaux développements. C'est alors l'activité autonome elle-même qui devient la source à laquelle s'alimente et permet de reconnaître l'existence d'un corps durable de vérités.³¹⁸

En effet, c'est la cohérence qui détermine le caractère logique d'un énoncé : « la pensée discerne la présence d'un produit logique, dans la mesure où elle est intimement convaincue que cet acte ne procède pas de manière arbitraire et suit des règles constantes auxquelles il ne saurait échapper, à moins de renoncer à toute assurance et à toute détermination.³¹⁹ » Mais la figure de cette cohérence n'est pas fixée une fois pour toute, elle évolue avec l'effort d'unification, de mise en cohérence du monde. Ainsi, « Le donné sensible est imprégné et dominé par la forme de nos 'conclusions' causales et, grâce à cette analyse et à cette synthèse du jugement lui-même, acquiert une forme nouvelle. »³²⁰ C'est cet effort permanent de cohérence et d'unification qui est désigné par le concept kantien de spontanéité de l'esprit que Cassirer consacre particulièrement en la confirmant comme corrélat de l'objectivité : « La 'spontanéité' de la pensée constitue ainsi, non pas l'opposé, mais bien le corrélat nécessaire de cette 'objectivité' qu'elle est seule à pouvoir atteindre. Faute pour cette relation essentielle d'être appréhendée dans toute son ampleur, et pour peu qu'on souligne unilatéralement un des termes, on verra aussitôt se déclencher une réaction qui compromet alors la constance même du domaine logique. On tient peut-être là le thème qui permet le mieux de comprendre le combat mené du côté du 'pragmatisme' contre la 'logique pure'. »³²¹

D'ailleurs, si Cassirer s'est avéré très enthousiaste quant aux progrès de la logique formelle et des mathématiques et aux travaux de Cantor³²² notamment, il prendra plus ouvertement parti pour le pragmatisme, assumant ainsi une conception clairement téléologique de la logique.

³¹⁸ E. Cassirer, *Substance et fonction*, op. cit., p. 357.

³¹⁹ *Idem.*

³²⁰ E. Cassirer, « Le concept de forme symbolique », in *Trois essais sur le symbolique*, op. cit., p. 30.

³²¹ E. Cassirer, *Substance et fonction*, op. cit., p. 357-8.

³²² « Si l'on considère le développement de la mathématique moderne, on voit comment elle tend partout à se laisser guider, dans la formation d'une théorie, uniquement par l'exigence de son absence de contradiction interne, sans se laisser déconcerter par la question de sa possible applicabilité. Elle se tourne alors d'une manière toujours plus claire et consciente vers l'objectif pour lequel Georg Cantor a forgé le concept de 'libre mathématique' : c'est uniquement la conséquence intellectuelle immanente qu'elle reconnaît comme la norme de ses principes, et non la présentation ou l'épreuve d'une quelconque réalité objective 'transiente'. Personne ne contestera le bien fondé de cette revendication, personne ne pourra chercher pour des raisons philosophiques à mettre des bornes à la liberté

2. Une logique téléologique

Dans *Substance et fonction*, Cassirer affiche une certaine proximité avec le pragmatisme américain et notamment la philosophie de Dewey car, justement, ce dont il est question, d'après lui, dans cette philosophie touche au rapport entre la logique et la structure de la pensée et fait intervenir l'importance de l'agir humain dans la détermination.³²³ Cassirer explique que le pragmatisme de Dewey et son école a clairement mis en évidence une forme de primat de la raison pratique qui s'exprime par la recherche de cohérence : « Nos raisonnements et nos conclusions, notre activité de recherche et de preuve méritent le qualificatif de 'pratique', non pas parce qu'ils seraient nécessairement orientés vers la maîtrise d'une fin extérieure, mais seulement en ce sens que l'unité de tout contenu pensé est ce qui s'impose constamment à nous comme but ultime et indique sa direction à notre connaissance. »³²⁴ Cassirer retrouve dans le pragmatisme américain un postulat de base de la philosophie de Platon et de l'approche idéaliste en tant que telle, à savoir une solidarité intrinsèque entre logique et éthique :

Pour mesurer la vérité d'une proposition singulière quelconque, il suffit de se demander quelle est sa contribution à cette haute mission du savoir, à l'unification croissante du divers. Nous ne pouvons jamais confronter directement un jugement aux différents objets extérieurs et le comparer à ces objets érigés en choses données en soi ; nous ne pouvons tout au plus que nous interroger sur la fonction qu'il remplit dans la construction et l'interprétation de la totalité des expériences. Nous qualifions une proposition de 'vraie', non parce qu'elle s'accorde avec un réel ayant sa consistance propre au-delà de toute pensée et de toute élaboration intellectuelle, mais parce qu'elle trouve sa confirmation dans le procès même de la pensée et qu'elle conduit à des conséquences nouvelles et fécondes. Ce qui lui confère sa justification, c'est l'activité qu'elle déploie pour réaliser une unification constante. Le souci de mener à bien cette tâche fondamentale peut seul garantir les prétentions de chacune des hypothèses du savoir ; leur valeur est fonction de la ténacité et du succès des efforts déployés pour

de la mathématique, liberté qui est la condition de sa fécondité. » E. Cassirer, « Kant et la mathématique moderne, *op. cit.*, p. 130.

³²³ « Si on ne retenait du pragmatisme que l'égalité stipulée entre les concepts de 'vérité' et 'd'utilité', on pourrait s'en débarrasser sans crainte, en le vouant au destin auquel sont condamnés les slogans philosophiques. {...}. Ces remarques n'ont pas prise cependant sur l'interprétation beaucoup plus raffinée et subtile que Dewey et son école, en particulier, ont donnée du pragmatisme. Cette fois, c'est le moins qu'on puisse dire, le problème est débarrassé des obscurités et des équivoques dont il était grevé dans le débat philosophique mené sur la place publique. Il apparaît désormais clairement que le problème concerne le type de rapport qu'il faut admettre entre les propositions de la science, dotées de validité objective, et le rôle actif dévolu à la pensée. Car - et un examen plus circonstancié le confirme - la pensée est désormais l'expression à part entière de 'l'agir'. » E. Cassirer, *Substance et fonction*, *op. cit.*, p. 358.

³²⁴ *Idem.*

structurer par la pensée les données sensibles, initialement dispersées, et pour les rendre consonantes.³²⁵

L'acte de détermination ou de caractérisation qui préside à la création de formes comme les nombres est donc solidaire d'un effort de cohérence, de mise en ordre intérieure c'est pourquoi Platon a tout d'abord saisi l'impératif de la détermination qui caractérise le paradigme de la forme dans le cadre du vouloir comme une question éthique. En effet, « dans la mesure où nous voulons, nous exigeons une unité³²⁶ » :

L'élève de Socrate a tout d'abord saisi cette exigence à partir du côté du vouloir. D'après la façon dont Platon comprend la question de Socrate, elle ne signifie pour lui rien d'autre que la question du concept, de l'*eidos* du vouloir même. Notre faire ne doit pas se dissoudre dans la diversité des actions singulières et contingentes, il ne doit pas être livré à chaque stimulation ou impulsion externe arbitraire, mais il doit trouver en lui-même une norme solide, une mesure durable qui le lie comme avec des chaînes d'acier. Cette obligation est le caractère fondamental de tout ce qui est éthique. Il existe un ordre propre à ce qui est moral, une mesure intrinsèque des rapports de volonté dont la constitution et la validité sont à comparer aux rapports purs de la mesure mathématique. Au moyen de ce concept médian de l'ordre, (...), le monde du savoir est intimement uni à celui de la volonté. Tous deux, l'ordre dans l'être et l'ordre dans le faire, apparaissent alors comme des effets différents d'un seul et même principe par lequel seulement le cosmos se constitue comme tel.³²⁷

Ainsi, c'est grâce à cet impératif de cohérence, d'unification qui préside à la spontanéité de l'esprit humain qu'un cosmos de sens, qui lie chaque chose avec une autre par l'intermédiaire de correspondances variées, peut s'établir. C'est grâce donc à cet impératif que la signification en tant que telle peut prendre place. Dans cette perspective la signification est donc intimement liée à l'idée de cosmos au sens d'harmonie intégrale structurée par cet impératif d'unité.

a) Une logique intégrale

Cassirer renouvelle le fameux primat kantien de la raison pratique selon lequel la volonté humaine, le choix de ce qui motive l'action, révèle l'autonomie de la conscience qui préside à la possibilité même de la connaissance. C'est pourquoi « Ce n'est que dans le concept de la pure fin en soi que nous acquérons la compréhension la plus intime du concept de spontanéité » :

Le fait que la conscience ne reçoive pas son contenu uniquement de l'extérieur, de la perception, mais le configure selon sa loi originaire, ne se trouve pas définitivement éclairé au plan théorique même, mais dans cette forme de conscience qui se révèle à nous dans la volonté pure. Ce n'est que dans le concept de la pure fin en soi que nous

³²⁵ *Ibid.*, p. 359-360 en référence à Dewey, 1903.

³²⁶ E. Cassirer, *Eloge de la métaphysique : Axel Hägerström une étude sur la philosophie suédoise contemporaine*, Paris, Les éditions du Cerf, 1996, p. 67.

³²⁷ E. Cassirer, *Ecrits sur l'art*, op. cit., p. 31-2.

acquérons la compréhension la plus intime du concept de spontanéité. Et c'est ainsi que nous découvrons en effet comment l'unité intelligible des fins 'est au fondement' de la pure unité de l'entendement, de l'unité des lois causales de l'advenir. Nous n'appréhendons certes pas en elle l'absolu d'un objet transcendant, mais bien l'absolu de la raison elle-même. Les conditions de l'entendement et de la possibilité de l'expérience renvoient à l'inconditionné de la liberté et des lois morales. Aussi ne comprenons-nous complètement et définitivement que dans la liberté ce que nous accomplissons et faisons dans les synthèses de l'entendement. Le monde du phénomène et le règne des fins deviennent maintenant pour nous le rapport de la raison lui-même, devenu objectif, illustrant la double manière dont la liberté s'est donnée à elle-même sa règle et sa forme.³²⁸

Le corrélat nécessaire de ce primat réside dans l'idée d'une légalité intrinsèque aussi bien de la nature que de l'esprit humain et qui est contenue dans le concept de cosmos. Une chose ne peut avoir de sens qu'en tant qu'elle appartient à un ensemble qui lui confère un sens spécifique en tant qu'aménagement spécifique de l'ensemble : « La connaissance ne 'trouve' la nature que parce qu'elle porte en elle les lois systématiques complètes d'une nature sous la forme d'un rapport de phénomènes constamment soumis à des règles. »³²⁹ Cependant cette idée d'une légalité intégrale, que l'on retrouve dans le concept de cosmos, et, qui constitue un des fondements de la philosophie platonicienne, n'a jamais empêché la persistance de la théorie du reflet selon laquelle l'homme ne crée pas de sens par un acte spontané de son esprit, mais se contenterait de le refléter de l'extérieur. En effet, l'idée de cosmos apparaît comme impalpable contrairement à l'idée de la chose en soi, c'est pourquoi Cassirer a consacré une grande partie de son activité intellectuelle à approfondir le concept de forme comme configuration et ainsi à légitimer cette idée de légalité intégrale que signifie le concept de cosmos. Il explique ainsi que : « Le cosmos mathématique et physico-astronomique n'est pas le seul dans lequel l'idée de cosmos, l'idée d'un ordre intégral se présente. Cette idée n'est pas restreinte aux lois qui régissent les phénomènes naturels, au monde de la matière. Elle se présente à notre esprit partout où une variété, une diversité quelconque laisse apparaître un principe structurel cohérent. L'action d'un tel principe est l'expression la plus commune de ce que nous nommons 'objectivité' au sens le plus large du terme. »³³⁰ Cassirer rapproche donc le concept de cosmos de l'enjeu de l'objectivité car ce concept implique le moment synthétique d'intrication d'un tout caractéristique de l'objectivité et que Cassirer a désigné ici par « principe structurel cohérent ». Il a consacré un ouvrage entier, *Individu et Cosmos*, à étudier ce concept de cosmos et la façon dont il a été réintroduit dans la modernité par la Renaissance. Il propose de :

³²⁸ E. Cassirer, *Liberté et forme*, op. cit., p. 173.

³²⁹ *Ibid.*, p. 169.

³³⁰ E. Cassirer, *Logique des sciences de la culture*, op. cit., p. 89.

nous remémorer la signification essentielle du concept de cosmos déjà établi par la pensée antique : un 'cosmos', un ordre et une détermination objectifs existent partout où différents sujets se réfèrent à un 'monde commun' et y participent consciemment. Ce n'est pas seulement le cas là où nous reconstruisons la vision physique du monde par la perception sensible. Ce que nous appréhendons comme le 'sens' du monde, nous le rencontrons partout où, loin de nous enfermer dans notre propre représentation du monde, nous nous ouvrons à une dimension supra-individuelle commune et valable pour tous.³³¹

Ainsi, un cosmos est un ensemble de significations qui possèdent une dimension supra collective mais également une légalité interne, un ordre propre. L'exemple le plus évident de cosmos se trouve sans doute dans le langage. En effet « nulle part cette possibilité et cette nécessité de briser le cadre individuel ne s'offrent aussi naturellement et aussi nettement que dans le langage. Le mot prononcé ne se réduit jamais à un simple bruit, un simple son. Il veut signifier quelque chose ; il vient s'inscrire dans le tout d'un 'discours', et ce discours n'est que dans la mesure où il va d'un sujet à un autre et les unit tous deux dans un dialogue.³³² » Ainsi, chaque mot d'une langue contient en même temps l'intégrale de cette même langue au sens mathématique, c'est à dire que : « le mot n'exprime pas (...) le contenu de l'intuition, comme un simple symbole conventionnel, mais se fond avec lui en une unité indissoluble. Le contenu de l'intuition n'est pas seulement mêlé au mot d'une manière ou d'une autre ; il s'y épuise. 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.³³³ » En effet, comme nous le développerons plus en détails dans le chapitre suivant, Cassirer propose de considérer chaque symbole que la conscience élabore comme une différentielle à l'égard du tout de la conscience : « L'élément de la conscience ne se comporte pas à l'égard du tout de la conscience comme une partie extensive à l'égard de la somme des parties, mais comme une différentielle à l'égard d'une intégrale. De même que l'équation différentielle d'un mouvement exprime le déroulement et la loi générale de celui-ci, de même devons nous penser les lois structurelles générales de la conscience comme étant données dans chacun de ses éléments, dans chaque coupe de la conscience : non pas données cependant au sens de contenus propres et indépendants, mais au sens de tendances et de directions qui seraient déjà disposées dans la singularité sensible. »³³⁴

Mettre en évidence cette dimension 'cosmique' ou intriquée du langage, tel a été tout le sens du travail de Cassirer sur le langage comme forme symbolique et pour lequel il a élaboré sa

³³¹ *Idem.*

³³² *Idem.*

³³³ E. Cassirer, *Langage et mythe*, op. cit., p. 74-5.

³³⁴ E. Cassirer, *Philosophie des formes symboliques*, tome 1 : le langage, op. cit., p. 48.

propre méthodologie, qu'il a voulu la plus synthétique possible. Il explique en effet dans l'introduction du premier tome de *La Philosophie des formes symboliques* justement consacrée au langage que « cet exposé, ne trouvant nulle part de jalons philosophiques bien établis, s'est vu à chaque instant contraint de frayer lui-même son chemin méthodologique.³³⁵ »

Pourtant, à aucun moment Cassirer n'a prétendu proposer une vision révolutionnaire de la linguistique ou de l'épistémologie. En effet, il s'appuie ouvertement sur les acquis fondamentaux de l'idéalisme, mais il reconnaît chercher à mener ces acquis à leur plein développement, et ainsi à les libérer complètement des entraves de la vision substantialiste qui préside à la logique traditionnelle. Ainsi :

L'idéalisme d'un Descartes ou d'un Leibniz, qui ne visait rien d'autre qu'à déplacer le critère de validité objective des cognitions vers leur forme pure, celle de la *cogitatio* et de *l'intellectus ipse*, renfermait pour ceux qui ne pouvaient renoncer à la prémisse dogmatique de la théorie du reflet une conclusion d'un scepticisme avoué. Chez Kant lui-même, l'importance essentielle de la théorie semblait reposer plus sur la conséquence négative qu'elle contenait en elle-même que sur l'élément positif que représentait une vision fondamentalement nouvelle des choses. Ce qui apparaissait comme le noyau de sa pensée, c'était plus une théorie de l'impossibilité de connaître la 'chose en soi' que la démonstration de la façon dont l'objectivité authentique de la connaissance était fondée et préservée par la spontanéité libre de l'esprit.³³⁶

Or, c'est précisément ce que Cassirer cherche à faire en choisissant le concept de cosmos et donc de légalité intégrale de la vie elle-même et de la vie de l'esprit en particulier, c'est-à-dire : « démontrer la façon dont l'objectivité authentique de la connaissance est fondée et préservée par la spontanéité libre de l'esprit ». Pour ce faire il emprunte ce que Natorp a défini comme « la direction négative de la connaissance » qui caractérise les sciences subjectivantes. Alors que les sciences objectivantes permettent « d'acquérir une image objective du monde, d'un monde aux choses et aux propriétés constantes » les sciences subjectivantes empruntent « pour ainsi dire le chemin inverse. »³³⁷ Mais « Au lieu d'élucider cette question par des considérations abstraites, je préférerais une fois encore introduire ici un unique exemple concret que j'emprunte

³³⁵ E. Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, tome 1 : le langage, *op. cit.*, p. 9.

³³⁶ E. Cassirer, « Le concept de forme symbolique », *Trois essais sur le symbolique*, *op. cit.*, p. 21-2.

³³⁷ « nous pouvons distinguer dans l'édification du monde de la perception une double *direction* : la première, qui permet d'acquérir une image objective du monde, d'un monde aux choses et aux propriétés constantes, et la seconde, qui emprunte pour ainsi dire le chemin inverse. Pour établir la différence que je pose, pour faire cette *distinctio rationis* entre 'forme' et 'matière', nous n'avons nul besoin d'isoler l'un de l'autre les deux pôles dans une existence absolue ; nous n'avons qu'à relever et conserver cette différence d'orientation. Il s'agit ici de ce que Natorp a décrit dans son *Allgemeine Psychologie* comme les directions positive et négative de la connaissance, ce qui illustre à ses yeux la différence capitale entre le mode d'examen des sciences objectivantes et celui des sciences 'subjectivantes'. » E. Cassirer, « De la logique du concept de symbole », *Trois essais sur le symbolique*, *op. cit.*, p. 129.

au domaine de la compréhension linguistique. »³³⁸ En effet, le modèle analytique de la connaissance est incapable de rendre compte pleinement du phénomène langagier. Cassirer donne l'exemple simple du phénomène de compréhension : « Le phénomène de compréhension, ainsi qu'en conviennent volontiers aujourd'hui les linguistes et les psychologues, est décrit de manière très inexacte et très superficielle quand on dit qu'il s'agit là d'une somme de phénomènes phoniques auxquels se rattachent par association des représentations déterminées de caractère intuitif. Il est facile de montrer que le problème de la signification langagière est autre chose et contient un 'plus' spécifique. »³³⁹ Cet élément supplémentaire qui caractérise le phénomène de compréhension et que la simple décomposition analytique ne peut mettre en évidence tient au caractère justement intégral du mot en tant qu'agencement spécifique du tout de la langue. Ainsi : « Si je suis une conversation ou un discours que je comprends effectivement, je n'ai pas alors affaire à de simples mots auxquels se rattachent postérieurement et extérieurement certaines représentations. Je saisis plutôt un ensemble signifiant complexe auquel je prête attention ; j'"accomplis" intérieurement ce sens, je vis en lui sans avoir besoin pour cela d'accompagner un à un les mots du discours d'images intuitionnelles représentatives que j'assemblerais ensuite en une sorte de mosaïque. Ici aussi par conséquent, le comportement 'normal' consiste non pas à prêter attention à des images sonores isolées, à des sons et à des mots, mais à se consacrer simplement à l'état de choses objectif qu'indique et vise ce qui est prononcé. »³⁴⁰ Ici encore, sur cet exemple spécifique du langage Cassirer n'invente rien mais s'inscrit dans la même veine que les travaux de Humboldt qu'il cite souvent : « Humboldt, le véritable fondateur d'une théorie critique du langage, a placé en tête de toutes ses considérations l'affirmation que le langage est à concevoir comme un 'organisme intérieurement cohérent' dans lequel rien n'est détaché ou isolé mais où tout 'se tisse pour former un ensemble'. »³⁴¹ Pour autant les sciences subjectivantes comme la linguistique ne peuvent se passer de la méthode analytique : « Il ajoute cependant aussitôt que cette conception pour ne pas paraître chimérique doit 'partir d'une dissection sans âme, mécanique même, de son corps et de ses éléments de construction', pour parvenir de là à une vue pénétrante de son être purement spirituel qui renvoie 'jusqu'au plus profond de l'humanité'. Les aspects 'matériel' et 'idéel' de l'examen linguistique sont donc bien, chez lui aussi, clairement distingués, même s'ils ne doivent en aucune façon être séparés l'un de l'autre. Le traitement scientifique du

³³⁸ *Idem.*

³³⁹ *Idem.*

³⁴⁰ *Ibid.*, p. 129-130.

³⁴¹ *Ibid.*, p. 130.

langage doit en réalité effectuer constamment cette distinction, non seulement pour des motifs purement extérieurs d'organisation du travail mais aussi pour des raisons internes de principe. La 'phonétique' et la 'sémantique' ne peuvent assurément être coupées l'une de l'autre ; elles sont liées par de multiples relations. »³⁴² Phonétique et sémantique sont liées de multiples façons car elles sont toutes les deux le produit de la même intention de l'esprit, issues de sa spontanéité, de sa légalité intérieure. C'est pourquoi Cassirer ne peut donner raison ni à l'empirisme abstrait, ni à d'idéalisme abstrait mais plaider pour un idéalisme concret qui rompt l'opposition dualiste illusoire entre forme et matière, idée et phénomène :

Il ne s'agit plus, pour le sensible, de précéder le spirituel ou de lui succéder, mais il s'agit de révéler et de manifester des fonctions fondamentales de l'esprit dans le matériau sensible. De ce point de vue, 'l'empirisme' abstrait et 'l'idéalisme' abstrait, qui ne développent pas ce rapport fondamental jusqu'à sa pleine clarté, paraissent également incomplets. D'un côté on élabore un concept du donné singulier sans reconnaître qu'un tel concept, explicitement ou implicitement, doit déjà contenir les moments et les déterminations d'une généralité quelle qu'elle soit ; de l'autre on affirme la validité et la nécessité de ces déterminations sans désigner l'élément médiateur qui seul en rend possible la représentation dans la donnée psychologique de la conscience. Si, en revanche, au lieu de partir de postulats abstraits, on se fonde sur la forme fondamentale et concrète de la vie même de l'esprit, cette opposition dualiste est supprimée. L'illusion d'une séparation originaire entre l'intelligible et le sensible, entre l'idée et le phénomène, disparaît. Car nous sommes certes, ici aussi, restés les prisonniers d'un monde 'd'images', mais il ne s'agit pas d'images qui reproduisent un monde de 'choses' existant par soi, il s'agit de mondes d'images dont le principe et l'origine sont à chercher dans une création autonome de l'esprit lui-même. C'est par eux et en eux que se constitue ce que nous appelons la 'réalité' : car la plus haute vérité objective à laquelle l'esprit accède est en dernière analyse la forme de son propre agir. C'est dans la totalité de ses propres œuvres et dans la connaissance de la règle spécifique qui commande à chacune d'elles, ainsi que dans la conscience de la cohérence qui rassemble ces règles particulières pour constituer l'unité d'une tâche et d'une solution, que l'esprit trouve dès lors l'intuition de lui-même et de la réalité.³⁴³

La vision vitaliste de Goethe incarnerait très bien, d'après Cassirer, cette posture d'un idéalisme concret. En effet, la méthode de Goethe, comme la désigne Cassirer, se caractérise par le rapport intégratif entre le tout et la partie : « Ici la généralité n'apparaît plus, comme dans la physique mathématique, sous la forme d'une formule abstraite, mais se manifeste comme une 'vie d'ensemble' concrète ; ici, il ne s'agit plus de la simple subsomption du cas singulier sous la loi, mais d'une 'organisation', qui, si elle rapporte la partie au tout, voit également dans une intuition, de façon immédiate, la forme du tout dans la partie. »³⁴⁴ Pour autant, cette conception que l'on peut qualifier de cosmique du monde, s'accommode parfaitement du modèle discursif et

³⁴² *Ibid.*, p. 130-1.

³⁴³ E. Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, tome 1 : le langage, *op. cit.*, p. 54-5.

³⁴⁴ E. Cassirer, *Langage et mythe*, *op. cit.*, p. 42.

analytique car : « Dans cette forme d'examen, tout existant est considéré en lui-même, mais il est en même temps appréhendé comme un 'analogon de tout existant', si bien que l'existence nous apparaît toujours conjointement séparée et associée. La forme de l'intuition n'est pas opposée à celle de la 'déduction', toutes deux au contraire s'interpénètrent et se dissolvent l'une dans l'autre. »³⁴⁵ C'est pourquoi « le caractère discursif de la pensée reste encore vivant et agissant au cœur de cette vision. »³⁴⁶ La logique sous-jacente à la méthode goethéenne n'est donc pas celle de l'abstraction mais plutôt de la concrétion: « Goethe vise toujours une concrétion parfaite, une détermination achevée de l'intuition de la nature, dans laquelle chaque particularité soit appréhendée et vue en tant que telle dans le clair contour de sa figure singulière : mais il affirme avec autant de rigueur que le particulier est toujours inférieur à l'universel, qu'il n'est constitué et ne devient intelligible dans sa particularité que grâce à celui-ci. Car, ce qui fait la forme et le caractère de la nature vivante, c'est le fait qu'il n'y a rien en elle qui ne soit en rapport avec le tout. »³⁴⁷ De cette manière, cette logique de la concrétion ramène au sens étymologique du terme de logos et ainsi à la fonction véritable de la logique elle-même car : « Le logos tisse les liens entre l'individu et le tout; il garantit à l'individu qu'au lieu d'être enfermé dans la particularité de son moi, il peut atteindre une existence universelle. »³⁴⁸ Cependant, l'universalité du logos n'est pas celle des catégories, de genres ou d'espèces, mais celle d'un effort d'unification. Or, c'est justement cette dimension téléologique et dynamique qui constitue une difficulté importante liée au concept de cosmos et de science subjectivante. En effet, l'unité que vise la spontanéité de l'esprit n'est pas fixée une fois pour toute dans le marbre mais consiste bien plutôt en un impératif de cohérence de telle sorte que : « la plus haute vérité objective à laquelle l'esprit accède est en dernière analyse la forme de son propre agir. »³⁴⁹

b) Une logique de l'action

Le concept de spontanéité implique en lui-même que penser et agir sont interdépendants, car c'est le vouloir qui transparaît dans les actions de l'homme qui offre la ligne directrice à travers laquelle s'effectue l'unification de son expérience et ainsi sa mise en signification : « Penser et agir sont, dans leur pure spontanéité, interdépendants et renvoient à cette spontanéité comme à

³⁴⁵ *Ibid.*, p. 43.

³⁴⁶ *Ibid.*, p. 42.

³⁴⁷ *Ibid.*, p. 41-2.

³⁴⁸ E. Cassirer, *Logique des sciences de la culture*, *op. cit.*, p. 89.

³⁴⁹ E. Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, tome 1 : le langage, *op. cit.*, p. 54.

leur racine la plus profonde. La nécessité du logique, comme celle du pratique, est fondée dans une 'autodétermination originaire de la raison'. Tout ce qui est formé, quel que soit le domaine dans lequel nous le rencontrons, a sa racine dans un 'acte de spontanéité'. »³⁵⁰ Cassirer nous explique d'ailleurs que la création des concepts linguistiques s'effectue selon ce processus même. C'est la direction qu'offre l'intérêt de l'homme qui va structurer la création langagière : « On a déjà vu que les premières performances des concepts linguistiques ne consistent pas en une comparaison du contenu de diverses intuitions singulières, ni dans la mise en valeur de leurs caractéristiques communes, mais qu'elles visent la concentration du contenu intuitif, en quelque sorte son resserrement en un seul point. Toutefois, la manière de cette concentration dépend toujours de la direction que prend l'intérêt ; elle ne dépend pas seulement du contenu de l'intuition mais aussi de la perspective téléologique dans laquelle celle-ci est placée. »³⁵¹ Seul ce qui est estimé comme digne d'intérêt est estampillé d'un signe qui porte en lui la direction de cet intérêt lui-même qui va guider la création d'autres formes signifiantes :

Seul ce qui est de quelque façon important pour le souhait et la volition, pour l'espoir et le souci, pour l'agir et le faire reçoit l'estampille de la 'signification' linguistique. Ce sont les différences de signification qui rendent possible cette condensation des éléments constitutifs de l'intuition, laquelle est, comme nous l'avons vu, la condition préalable à sa dénomination, à sa désignation linguistique. Car seul ce qui se rapporte de quelque façon à des points nodaux, aux centres du vouloir et de l'agir, ce qui se révèle stimulant ou inhibant, important et nécessaire pour le tout de l'agir et de la vie, cela seul va sortir de la série fuyante, uniforme, des impressions sensibles, va être 'remarqué', c'est à dire pourvu d'un accent linguistique particulier, d'un signe distinctif.³⁵²

Ainsi, le symbole, tels les lettres du langage ou un tableau, véritable corps physique de la forme au sens de configuration, porte en lui ces centres du vouloir et de l'agir qui lui ont donné naissance. Le symbole est donc la représentation matérielle qui donne à voir la dimension intégrative de la signification : « Seule l'expression symbolique crée la possibilité de la vision rétrospective et de la prévision - car elle n'opère pas seulement certaines scissions à l'intérieur du tout de la conscience, mais les fixe aussi en tant que telles. Ce qui a été produit une fois, ce qui a été prélevé sur l'ensemble des représentations ne disparaît plus dès lors que le phonème l'a frappé de son sceau et lui a donné une certaine marque. Et ici aussi la détermination et la particularisation de l'agir précèdent la détermination de l'être. 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

³⁵⁰ E. Cassirer, *Liberté et forme*, op. cit., p. 169-170.

³⁵¹ E. Cassirer, *Langage et mythe*, op. cit., p. 53-4.

³⁵² *Ibid.*, p. 54-5.

ordonnés les uns par rapport aux autres dans un certain rapport de finalité. »³⁵³ C'est pourquoi on dit souvent que chaque langue propose une vision différente du monde : « la langue ne désigne jamais simplement les objets, les objets perçus en tant que tels, mais les concepts formés de façon indépendante par l'esprit, le genre de ces concepts dépendants toujours de la direction que prend la vision intellectuelle. »³⁵⁴ Cependant cette vision du monde véhiculée par une langue est amenée à évoluer. En effet, une langue est un phénomène vivant qui change au cours du temps.³⁵⁵ Et ce qui est vrai pour la langue est vrai également pour toutes les formes symboliques et notamment le mythe³⁵⁶. C'est cette intrication vivante du sens et de l'agir que Cassirer a voulu retranscrire à travers son concept de forme symbolique. En effet, « les 'formes symboliques', qui sont [pour l'homme] le propre de son essence et de son savoir-faire³⁵⁷ » se caractérisent par le fait que : « Ici le devenir et l'agir de l'individu s'engrènent profondément dans ceux du tout et de manière toute différente. Ce que les individus sentent, veulent, pensent, ne reste pas enfermé en eux-mêmes mais s'objective en œuvre. Et ces œuvres de la parole, de la poésie, de l'art plastique, de la religion, deviennent des 'monuments', des repères du souvenir et de la mémoire de l'humanité.³⁵⁸ » Chaque forme symbolique représente donc un cosmos de sens, « un nouveau corps » qui évolue en fonction de la participation de chacun :

C'est à juste titre qu'on a fait ressortir qu'il n'y a peut-être pas un seul acte de parole isolé qui n'ait, d'une manière ou d'une autre, influencé la langue. De tels actes, innombrables, allant tous dans la même direction, peuvent provoquer des changements significatifs de l'usage, des mutations phonétiques ou des changements de forme. Cela tient au fait que l'humanité, dans sa langue, son art, et toutes les formes de sa culture, s'est bâtie en quelque sorte un nouveau corps qui appartient en commun à tous. [...] L'œuvre n'est au fond rien d'autre qu'une action humaine qui a acquis l'épaisseur de l'être, mais qui dans cette solidification ne renie rien de son origine. La volonté créatrice et la force créatrice

³⁵³ *Ibid.*, p. 55.

³⁵⁴ *Ibid.*, p. 47.

³⁵⁵ « Lorsque, par la transformation des conditions de vie, par la mutation et le progrès de la culture, un rapport pratique différent s'est mis en place entre l'homme et son environnement, les concepts linguistiques perdent eux aussi leur 'sens' d'origine. Ils commencent alors à se déplacer, vont de lieu en lieu, à mesure que les lignes de démarcation posées par l'agir se transforment elles-mêmes et s'effacent mutuellement. Là où les frontières entre deux activités, pour une raison quelconque, perdent leur importance, leur 'signification', il s'opère généralement un déplacement correspondant de la signification des mots, des désignations linguistiques de ces activités. » *Ibid.*, p. 55-6.

³⁵⁶ « Il semble qu'ici encore la direction de cet acheminement soit déterminé par la direction de l'agir, de telle sorte que c'est moins la forme objective des choses que celle de l'agir humain qui se reflète dans la forme des figures mythiques. Tout comme l'action de l'homme, le dieu qui préside à cette action n'embrasse qu'un périmètre restreint auquel il se limite. Non seulement chaque activité particulière a son dieu particulier, mais de plus chaque partie singulière d'une action déterminée, chaque phase autonome de celle-ci devient le domaine d'un dieu ou d'un démon indépendant des autres, relié et enchaîné à ce domaine de l'agir. », *Ibid.*, p. 68.

³⁵⁷ E. Cassirer, *Logique des sciences de la culture*, op. cit., p. 221.

³⁵⁸ *Ibid.*, p. 222.

dont elle est le fruit continuent de vivre et d'agir en elle et de conduire à des créations toujours nouvelles.³⁵⁹

Aussi, dans cette logique de la concrétion où chaque symbole est révélation du sens du monde, la dimension esthétique revêt une importance particulière car « il ne s'agit plus, pour le sensible, de précéder le spirituel ou de lui succéder, mais il s'agit de révéler et de manifester des fonctions fondamentales de l'esprit dans le matériau sensible. »³⁶⁰

3. Une logique esthétique

En tant que configuration, chaque forme propose une certaine vision de l'espace. C'est pourquoi Cassirer va jusqu'à affirmer que la problématique de la forme est intimement liée à celle de l'espace : « La question de l'essence de la forme ne peut, comme l'a souligné {le sculpteur Adolf Hildebrand}, être éclaircie qu'après qu'est posée et éclaircie la question préalable de l'essence de l'espace et de la présentation spatiale. » Puis il cite le sculpteur quand il affirme que : « toutes les apparitions ne signifient que des images d'expression de notre représentation spatiale, et la valeur de l'apparition se mesurera à la force de la faculté d'expression qu'elle a comme image de la représentation spatiale. »³⁶¹

Cette corrélation entre la forme et l'espace est particulièrement évidente en ce qui concerne les arts plastiques que Cassirer qualifie de véritables « organes de la construction de l'espace » :

La création dans les arts plastiques, peinture, sculpture, architecture, ne résulte pas de ce qu'ils commenceraient tous par poser une certaine image, comme un moule tout fait de l'espace sensible, pour y transporter ensuite leurs objets particuliers. Ces arts ne se bornent pas à découvrir l'espace, mais ils doivent se le conquérir et chacun le conquiert à sa manière personnelle, propre, spécifique. Ils ne sont pas de simples transpositions ou copies d'un espace rigide et préexistant, mais des voies d'accès à l'espace ; ils ne reproduisent pas mécaniquement une 'extériorité réciproque' préexistante des choses, mais ils sont de vrais organes de la construction de l'espace.³⁶²

Cependant, cette définition n'est valable que dans le cadre d'une définition non substantialiste de l'espace. Or, selon Cassirer, c'est bien une représentation de l'espace non plus comme lieu fixe mais comme aménagement, mise en ordre, qui s'impose avec le développement des sciences. En effet : « Si l'on cherche à fixer le développement du problème de l'espace du point de vue de la théorie de la connaissance dans une formule, on pourrait dire que l'une des

³⁵⁹ *Ibid.*, p. 222-3.

³⁶⁰ E. Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, tome 1 : le langage, *op. cit.*, p. 54.

³⁶¹ E. Cassirer, *Ecrits sur l'art*, *op. cit.*, p. 102.

³⁶² E. Cassirer, « Le langage et la construction du monde des objets », *op. cit.*, p. 267.

tendances fondamentales de ce développement et l'un de ses résultats essentiels est qu'au moyen du discernement intuitif de la nature et de la constitution de l'espace, la connaissance de la *priorité du concept d'ordre par rapport au concept d'être* est conquise et progressivement affirmée. »³⁶³ Ainsi, l'espace apparaît de plus en plus non plus comme une question d'être, de substance, mais bien comme une question d'ordonnement et donc de configuration.

La forme ainsi ramenée à l'espace comme aménagement revient à définir l'essence de la forme comme syntaxe c'est à dire configuration, charpente évolutive qui détermine le sens. En effet, Cassirer enseignera à ses étudiants que l'objectivité véritable réside dans la syntaxe ou style, ce qui est pour lui équivalent. Ainsi, dans « Le concept de forme symbolique » il écrit que le style désigne « l'expression la plus haute de l'objectivité »³⁶⁴. En effet, le véritable support de l'objectivation et donc de la forme, n'est pas tant le support matériel sur lequel elle s'exprime (les lettres pour le langage, un tableau pour une œuvre) mais bien plutôt dans la syntaxe à travers laquelle elle prend forme, et Cassirer précise que la syntaxe ne concerne pas uniquement le langage mais toutes les formes symboliques. Expliquant ainsi que la preuve de l'objectivation n'est autre que son *manifestar* [*Erweisen*], il écrit que : « La véritable manifestation adéquate ne repose jamais sur le physique seul [...]. La manifestation adéquate repose dans la forme, par exemple la syntaxe dans le langage. Et il y a une telle syntaxe pour toute forme symbolique – une syntaxe de la poésie, de la peinture, de l'art plastique, de l'architecture, une syntaxe de la pensée religieuse – qui se rapporte à certaines configurations de base, formes fondamentales de la représentation religieuse, plastique, picturale. »³⁶⁵ Or, « Comment ces configurations de base sont à définir dans leur généralité, la philosophie des formes symboliques, qui cherche à les saisir dans leur généralité spécifique, le montre. »³⁶⁶ En effet, la philosophie des formes symbolique tente de montrer comment l'activité de mise en forme exprime un *style* particulier qui n'est rien d'autre qu'une énergie spirituelle et donc une activité synthétique. En cela elle désigne bien la logique dynamique (*bewegliche Logik*)³⁶⁷ comme science des formes

³⁶³ E. Cassirer, *écrits sur l'art*, op. cit., p. 103.

³⁶⁴ E. Cassirer, « Le concept de forme symbolique, *Trois essais sur le symbolique*, op. cit., p. 20.

³⁶⁵ « Die wahre 'adaequate' Manifestation aber liegt niemals im Physischen allein [...]. Die adaequate Manifestation liegt in der 'Form', z. B. in der Syntax der Sprache. Und es gibt eine solche Syntax für jede symbolische Form – eine Syntax der Poesie, der Malerei, der Plastik, der Architektur, eine Syntax des religiösen Gedankens – die sich auf gewisse 'Urgestalten', 'Grundformen' der religiösen, plastischen, malerischen Darstellung zurückführen lässt. » [Notre traduction : NT] in Cassirer, *Nachgelassene Manuskripte und Texte*, Band 5, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2008, p. 129.

³⁶⁶ « Wie diese 'Urgestalten' generell zu definieren sind, zeigt die Philosophie der symbolischen Formen, die sie in ihrer 'spezifischen Allgemeinheit' zu erfassen sucht. » [NT] in *Idem*.

³⁶⁷ *Ibid.*, p. 200.

(*Formenlehre*) que Cassirer a cherché à élaborer pour les sciences de l'esprit : « la logique des sciences de l'esprit est la philosophie des formes symboliques, une logique qui, comme celle des mathématiques, ne se laisse certes pas représentée de façon logiciste. »³⁶⁸

a) Une logique syntaxique

Ainsi, l'activité synthétique s'exprime en une syntaxe qui s'illustre elle-même dans un symbole. Cassirer donne notamment l'exemple des pronoms démonstratifs qui seraient issus de métaphores vocales : « la formation des pronoms démonstratifs, de l'article, etc. (...) sont à l'origine de simples métaphores vocales, qui ne reçoivent leur signification que de la situation intuitive et globale dans laquelle on les exprime. »³⁶⁹ Le terme *exprimer* est ici fondamental, car l'expression rend compte du mouvement interne qui préside à l'activité synthétique, elle incarne, à la manière d'un organe, un phénomène vivant. C'est pourquoi « le sens véritable d'une forme n'est pas à chercher dans ce qu'elle exprime ; il ne peut être que dans la manière, dans le mode et dans la légalité interne de cette expression. »³⁷⁰ Ainsi, si les arts plastiques sont bien des organes de construction de l'espace, il apparaît que toutes les fonctions d'expression, toutes les syntaxes de l'esprit sont des organes de construction du sens dont cherche à rendre compte la philosophie des formes symboliques :

Alors que la philosophie de la technique s'intéresse aux organes du corps immédiats et médiats qui permettent à l'homme d'imposer au monde extérieur sa figure et son empreinte propres, la philosophie des formes symboliques fait porter son interrogation sur l'ensemble des *fonctions d'expression* de l'esprit. Ces fonctions aussi, pour cette philosophie, sont moins des reproductions et des copies de l'être que des directions et des modalités de la construction du monde : ce sont des 'organes' qui servent moins à maîtriser le monde qu'à lui donner sens. Et là encore, ces organes font tout d'abord leur travail sous une forme parfaitement inconsciente. Le langage, le mythe, l'art : chacun fait sortir de soi un monde de formes particulières qui doivent être comprises comme l'expression de l'activité autonome de l'esprit, de sa 'spontanéité'. Mais cette activité ne s'exprime pas sous la forme de la libre réflexion, et reste cachée à elle-même.³⁷¹

Comme synonyme de *fonction d'expression* Cassirer utilise aussi l'expression énergie spirituelle pour désigner cette activité configurante de l'esprit qui donne du sens et construit le monde. Il ne s'agit pas d'exprimer des réactions mais des processus orientés, vivants :

³⁶⁸ « die Logik (Formenlehre) der Geisteswissenschaften ist die Philosophie der symbolischen Formen, eine Logik, die sich freilich nicht 'logistisch', wie die der Mathematik darstellen lässt. » [NT] *Idem*.

³⁶⁹ E. Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, tome 3 : La phénoménologie de la connaissance, Paris, Les éditions de Minuit, 1972, p. 374.

³⁷⁰ E. Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, tome 1 : le langage, *op. cit.*, p. 139.

³⁷¹ E. Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, tome 2 : le mythe, *op. cit.*, p. 254.

Une 'expression des émotions' existe aussi dans le monde animal [...]. Mais tout ce que nous pouvons observer là n'est et ne demeure qu'une expression passive. Par contre, pour ce qui est du domaine de l'homme, de son être, de sa culture, nous nous trouvons soudain en présence de quelque chose de nouveau. Car toutes les formes culturelles, quelque différentes qu'elles puissent être les unes des autres, sont des formes d'expression active. Ce ne sont pas de simples formes de réaction involontaires comme rougir de honte, froncer les sourcils ou serrer les poings, mais des actions. Ce ne sont pas de simples événements qui se jouent en nous, pour nous, mais pour ainsi dire des énergies spécifiques, et grâce à la mise en œuvre de ces énergies s'édifie pour nous le monde de la culture, le monde du langage, de l'art et de la religion.³⁷²

L'idée d'énergie comme celle d'expression renvoie à celle de transformation, de processus vivant. Cassirer emprunte l'idée de rendre compte de l'activité synthétique par le terme d'expression à Herder et sa philosophie du langage. En effet, celui-ci cherchait à « prouver que le langage a sa teneur propre » et considérait que « ceci n'est (...) possible que si nous remontons au processus vital original duquel il tient sa formation et sa loi. » Or le processus vital original du langage est contenu tout entier dans ce concept 'd'expression' : « Le concept intermédiaire dont on a ici besoin s'est trouvé être déjà en la possession de Herder, car pour lui, depuis le tout début, toute vie en général a été déterminée comme une pulsion et une pression vers 'l'expression'. L'opposition schématique entre ce qui est purement intérieur et ce qui est purement extérieur est ainsi levée. »³⁷³ Ce processus vivant s'inscrit dans une syntaxe qui le révèle. Ainsi, chaque expression renvoie à une syntaxe ou style siège de l'objectivité véritable. Cassirer se rallie donc complètement à l'opinion de Goethe selon laquelle : « le style repose sur les fondements les plus profonds de la connaissance, sur l'essence des choses, pour autant qu'il nous soit permis de la reconnaître à ses figures visibles et préhensibles. »³⁷⁴ Pour Goethe comme pour Cassirer « le concept de style est lié à celui de connaissance ». En effet, le concept de style synonyme ici de syntaxe fixe le moment expressif, le moment où la spontanéité de l'esprit produit une activité synthétique : « Cela nous conduit à nous rappeler que la connaissance, que le développement des fonctions logiques et intellectuelles, sont soumis eux aussi aux conditions qui commandent toute espèce de progrès allant de l'être-là naturel à l'expression spirituelle.³⁷⁵ » ; c'est à dire de la réceptivité passive à l'activité signifiante. À cet égard, « la fonction d'expression est un authentique 'phénomène primitif' qui affirme son originalité spécifique et irremplaçable jusque dans la construction de la conscience théorique et

³⁷² E. Cassirer, *Logique des sciences de la culture*, op. cit., p. 133-4.

³⁷³ E. Cassirer, *Liberté et forme*, op. cit., p. 129.

³⁷⁴ E. Cassirer, « Le concept de forme symbolique », *Trois essais sur le symbolique*, op. cit., p. 20.

³⁷⁵ E. Cassirer, « Le concept de forme symbolique », *Trois essais sur le symbolique*, op. cit., p. 21.

de la 'réalité' théorique. »³⁷⁶ D'ailleurs c'est de cette affirmation du paradigme expressif que la philosophie de la forme de Cassirer tire toute sa spécificité et son originalité. Il définit, dans l'introduction du premier tome, sa *Philosophie des formes symboliques* comme « le projet d'une théorie générale des formes d'expression »³⁷⁷ qui doit le mener à une « 'morphologie' de l'esprit » qui lui permettrait « de délimiter mutuellement les principales formes suivant lesquelles [l'homme] peut 'comprendre' [le monde] »³⁷⁸. Le paradigme expressif donne ainsi au concept de symbole une signification plus profonde que celle traditionnellement entendue :

Ce qui doit être hypostasié sous ce concept de forme symbolique est quelque chose d'autre, de plus général. Il s'agit d'entendre l'expression symbolique, dans son sens le plus large, comme l'expression, par des 'signes' et des 'images' sensibles, de quelque chose de 'spirituel' ; il s'agit de savoir si cette forme d'expression, en dépit de toute la variété de ses emplois possibles, repose sur un principe qui la caractérise comme un procédé fondamental, unitaire et en soi cohérent. Il n'est donc pas question ici de s'interroger sur la signification et le rôle du symbole dans une sphère particulière quelconque, l'art, le mythe ou le langage, mais plutôt de se demander dans quelle mesure le langage en tant que tout, le mythe en tant que tout, l'art en tant que tout, portent en eux la caractéristique générale de la mise en forme symbolique.³⁷⁹

Ainsi, tous les produits de la culture humaine sont des œuvres d'expression symbolique qui, en tant que tels, rendent compte de l'activité synthétique qui caractérise la spontanéité de l'esprit humain en révélant des syntaxes, des configurations qui revêtent une certaine dimension systémique : « Les différents produits de la culture - langage, connaissance scientifique, mythe, art, religion - s'insèrent ainsi, en dépit de leur diversité interne, dans une seule problématique générale et apparaissent comme autant de tentatives pour transformer le monde passif de la simple impression, où l'esprit semble tout d'abord enfermé, en un monde de pure expression de l'esprit. »³⁸⁰ Aussi, chaque signe produit par chacune des formes symboliques porte en lui la syntaxe ou style inhérente à cette forme. En effet :

³⁷⁶ E. Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, tome 3, *op. cit.*, p. 105.

³⁷⁷ E. Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, tome 1, *op. cit.*, p. 7.

³⁷⁸ « Ce texte constitue le premier volume d'un ouvrage plus vaste, dont la première ébauche remonte à mon livre *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, consacré principalement à la structure de la pensée dans les mathématiques et les sciences de la nature. Lorsque je m'efforçai d'appliquer les résultats de ces analyses aux problèmes posés par les sciences de l'esprit, il m'apparut de plus en plus clairement que la théorie générale de la connaissance, du moins dans sa version traditionnelle et avec les limitations qui lui sont inhérentes, était loin de pouvoir fournir un fondement méthodologique aux sciences de l'esprit et qu'il fallait donc élargir le projet épistémologique dans son principe même : au lieu de se borner à rechercher sous quelles conditions l'homme peut connaître le monde, il devenait nécessaire de délimiter mutuellement les principales formes suivant lesquelles il peut le 'comprendre' et de cerner d'aussi près que possible la tendance singulière et la forme spirituelle propre de chacune d'entre elles. Aussi longtemps qu'une telle 'morphologie' de l'esprit ne serait pas établie, au moins dans ses contours généraux, il serait vain d'espérer découvrir une vue méthodologique claire et le principe d'un fondement certain pour chacune des sciences de l'esprit. » *idem*.

³⁷⁹ E. Cassirer, « Le concept de forme symbolique », *Trois essais sur le symbolique*, *op. cit.*, p. 12.

³⁸⁰ E. Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, tome 1, *op. cit.*, p.21.

Ce qui caractérise, ici comme dans d'autres domaines, la force du signe, est donc le trait suivant : à mesure que les déterminations immédiates du contenu s'effacent, les moments formels et relationnels généraux parviennent à une formulation plus rigoureuse et plus pure. L'aspect singulier en tant que tel est apparemment limité ; mais par là s'effectue d'autant plus précisément cette œuvre que nous avons nommée 'l'intégration vers un tout'. On a déjà vu que tout élément singulier de la conscience 'n'existe' que dans la mesure où il implique virtuellement le tout et où il est compris dans la progression vers le tout. Mais l'usage du signe libère cette virtualité et l'actualise véritablement.³⁸¹

Ainsi, le phonème pour le langage n'est pas un simple support mais exprime véritablement le « mouvement interne de la pensée » qui préside à cette langue :

Dans le langage, par conséquent, le contenu sémantique pur des concepts, un quelque chose qui doit être général et immuable, se voit confié à l'élément phonétique instable qui semble mériter plus que tout autre qu'on ne dise jamais, à son propos, qu'il est mais toujours qu'il devient. Mais ce caractère fugace lui-même se révèle désormais pour la pensée un moyen, un véhicule de la structuration du son. Dans sa vivacité et sa mobilité, contrairement à la pantomime qui reste constamment captive de la description du particulier, il se fait l'expression non seulement de ce qui est pensé mais du mouvement interne de la pensée elle-même.³⁸² »

Aussi, ce que révèle chaque signe porteur de sens ce n'est pas un être immuable mais bien plutôt une direction, un horizon de sens. Et tout ce que nous identifions comme être ne tient finalement son objectivité que de la syntaxe qu'il renferme. Nous prenons bien ici la mesure de l'importance dans la dimension relationnelle dans la philosophie de Cassirer et de ses corollaires, à savoir : le tout précède les parties et seul l'agencement du tout de la conscience à travers une forme qui incarne cet agencement, cette syntaxe dans un système de symbole, est déterminant. Autrement dit il n'y a d'être véritable qu'en tant qu'expression : « Par conséquent, pour la philosophie, pour la réflexion sur l'Être, la vie en elle-même ne peut jamais constituer le but ou la nostalgie de la contemplation avant toute mise en forme et en dehors d'elle ; mais pour elle, la vie et la forme constituent une unité indissoluble. Car c'est d'abord par la forme et sa médiation que l'immédiateté de la vie prend la forme de l'esprit ; mais la force de l'esprit est, suivant les paroles de Hegel, 'seulement aussi grande que son extériorisation, sa profondeur aussi profonde que son audace à s'élargir et se perdre dans son déploiement'. »³⁸³ Chacune des formes symboliques représente une ligne directrice générale du mouvement d'expression : « En ce sens, le mythe et l'art, le langage et la science construisent et imposent l'être : ce ne sont pas

³⁸¹ *Ibid.*, p. 52.

³⁸² E. Cassirer, « Le concept de forme symbolique », *Trois essais sur le symbolique*, op. cit., p. 15.

³⁸³ *Ibid.*, p. 37.

de simples copies d'une réalité déjà donnée, mais les lignes directrices générales du mouvement de l'esprit, du procès idéal par lequel le réel se constitue pour nous comme unité et pluralité - comme une diversité de configurations qui sont, en dernière instance, unifiées par l'activité signifiante. »³⁸⁴ Et la philosophie des formes symboliques cherche à rendre compte de ces différentes directions et des différents mouvements de la symbolisation qui s'y opère. Nous comprenons ainsi dans quelle mesure : « le sens véritable d'une forme n'est pas à chercher dans ce qu'elle exprime ; il ne peut être que dans la manière, dans le mode et dans la légalité interne de cette expression. »³⁸⁵ Cependant, les ressorts de ce « passage à la forme » ne saurait être mis en évidence par une démarche simplement analytique. En effet, la philosophie des formes symboliques adopte plutôt une posture phénoménologique au sens de Hegel. Pour Cassirer comme pour Hegel, la phénoménologie appartient à la catégorie des sciences que Natorp a qualifié de subjectivante dans le sens où il s'agit de rendre compte d'une activité. En effet, dans *Substance et fonction* Cassirer oppose à l'analyse logique objective l'analyse subjective qu'il qualifie de phénoménologie pure de la conscience³⁸⁶. Or l'objet de cette phénoménologie de la conscience n'est autre que le phénomène expressif : « L'analyse phénoménologique doit, (...) au lieu de demander par quels processus de raisonnement logique ou de projection esthétique le physique devient du psychique, (...) remonter le cours de la perception jusqu'à ce point où elle est perception d'expression pure et non perception des choses, et où par suite elle est tout uniment interne et externe. S'il y a un problème, ce n'est pas celui de l'"intérieurisation", mais au contraire celui de l'"aliénation" en progrès constant par laquelle les caractères d'expression originels se transforment peu à peu en 'attributs' objectifs, en déterminations et en propriétés de choses. »³⁸⁷ Or, la philosophie des formes symboliques vise justement à montrer comment : « le libre agir de l'esprit dissipe le chaos des impressions sensibles et lui donne pour nous une valeur stable. Ce n'est qu'en opposant à l'impression fuyante un pouvoir constructif, dans une des directions de la symbolisation, que cette impression acquiert pour nous forme et durée. Ce passage à la forme s'accomplit de diverses façons et selon des principes de construction

³⁸⁴ E. Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, tome 1, *op. cit.*, p. 51.

³⁸⁵ E. Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, tome 1 : le langage, *op. cit.*, p. 139.

³⁸⁶ « par le biais de l'analyse 'subjective', c'est-à-dire de la phénoménologie pure de la conscience, nous revenons à la distinction fondamentale dont l'importance s'était déjà imposée à nous sur le plan de la recherche logique 'objective'. A la théorie empiriste qui admet comme un fait psychologique évident 'l'égalité' entre certains contenus représentatifs et qui s'en sert pour expliquer le processus de conceptualisation, on a eu raison d'objecter que l'égalité invoquée entre éléments quelconques ne peut avoir de sens que si on opère déjà au nom d'une certaine 'visée', au sein de laquelle les éléments doivent pouvoir être qualifiés d'égaux ou d'inégaux. » E. Cassirer, *Substance et fonction*, *op. cit.*, p. 38.

³⁸⁷ E. Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, tome 3, *op. cit.*, p. 102.

différents dans la science, dans le langage et dans le mythe³⁸⁸ ». C'est pourquoi, Cassirer a qualifié sa philosophie des formes symboliques de « phénoménologie de la connaissance » :

La philosophie des formes symboliques ne cherche pas à être une métaphysique mais une phénoménologie de la connaissance. Elle prend ce faisant le mot 'connaissance' au sens le plus large et le plus englobant. Elle entend par là non seulement l'acte de l'appréhension scientifique et de l'explication théorique, mais aussi toute activité spirituelle par laquelle nous édifions pour nous-mêmes un 'monde' à la configuration caractéristique, avec son ordre, son être-tel. Au lieu de partir de l'opposition rigide entre un je fixe, pour ainsi dire clos sur lui-même, et un monde de même nature, en soi consistant, qui lui fait face, la philosophie des formes symboliques veut examiner les postulats sur lesquels repose cette séparation et déterminer les conditions qui doivent être remplies pour qu'elle se produise. Elle découvre alors que ces conditions ne sont pas de même nature, mais qu'il existe au contraire différentes 'dimensions' de l'appréhension, de la compréhension des phénomènes et de la réflexion à leur propos, et que, d'un autre côté, en fonction de cette différence, le rapport du moi au monde est lui aussi susceptible d'être saisi et configuré de multiples manières. (...). Aussi la philosophie des formes symboliques ne cherche-t-elle pas à établir a priori une théorie dogmatique précise de l'essence des objets et de leurs propriétés fondamentales, mais au contraire, par un patient travail critique, à saisir et à décrire les modes d'objectivation propres à l'art, à la religion, à la science, et qui les caractérisent.³⁸⁹

Ainsi, la philosophie des formes symboliques est une phénoménologie dans le sens où elle cherche à saisir ce phénomène vivant que constitue « le passage à la forme » en tant que perception d'expression. Et si les différentes formes symboliques sont autant de lignes directrices pour ce passage, c'est parce qu'elles comportent en elles-mêmes un mode de configuration propre retranscrit dans chacun des symboles qui leur sont associés. En effet, « dans la perception de l'expression, non seulement on ne *conclut* pas *a posteriori* et à partir de quelque chose de physique, qui seul serait donné, à quelque chose de psychique, mais 'qu'on vit là une corrélation indissoluble entre le corporel et le psychique'.³⁹⁰ »

Ainsi, le symbole physique n'a vraiment rien d'arbitraire mais correspond plutôt à une intensification de l'objectivation que représente une forme donnée. À ce propos, Cassirer précise que : « Par 'forme symbolique', il faut entendre toute énergie de l'esprit par laquelle un contenu de signification spirituelle est accolé à un signe sensible concret et intrinsèquement adapté à ce signe. »³⁹¹ Nous pouvons donc considérer que le symbole comme une métaphore de la syntaxe qu'il exprime comme nous nous apprêtons à la développer.

³⁸⁸ E. Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, tome 1, *op. cit.*, p. 51.

³⁸⁹ E. Cassirer, *Logique des sciences de la culture*, *op. cit.*, p. 120-1.

³⁹⁰ E. Cassirer, « De la logique du concept de symbole », *Trois essais sur le symbolique*, *op. cit.*, p. 131.

³⁹¹ E. Cassirer, « Le concept de forme symbolique », *Trois essais sur le symbolique*, *op. cit.*, p. 13.

b) Une logique métaphorique

Cassirer oppose à la pensée théorique qui déploie, la pensée mythique qui concentre. Si la première relève de la science, de l'effort de la connaissance scientifique, la seconde procède de l'immédiateté de la conscience :

La pensée théorique vise avant tout, comme nous l'avons vu, à libérer les contenus donnés de façon sensible ou intuitive de la singularisation que nous leur attribuons dans nos représentations immédiates. Elle fait sortir ces contenus de leurs limites étroites, les rapproche d'autres contenus auxquels elle les confronte et les range dans un ordre déterminé, dans un ensemble de rapports qui les englobe. Elle procède de manière 'discursive', ne prenant le contenu particulier, donné ici et maintenant, que comme point de départ, à partir duquel on parcourt en diverses directions le tout de l'intuition jusqu'à ce qu'il s'agence finalement en un ensemble clos sur lui-même, en un système. Dans ce système il n'y a plus de point isolé : tous les éléments se rapportent les uns aux autres, s'indiquent les uns les autres, s'éclairent et s'expliquent réciproquement. Ainsi toute singularité est-elle de plus en plus dans la pensée théorique comme enserrée dans un tissu de fils invisibles qui la relient au tout. La signification théorique qu'elle prend est le fait de la marque du tout qui est imprimée en elle. La pensée mythique, dans les formes fondamentales les plus anciennes que nous puissions connaître, est très loin de posséder une telle marque, qui est véritablement en contradiction avec son essence. Car ici la pensée ne fait pas librement face au contenu de l'intuition, pour le rapporter et le comparer à d'autres dans une réflexion consciente ; elle est au contraire quasiment ensorcelée et prisonnière de ce contenu, tel qu'il est immédiatement devant elle. (...). Déployant sa plus grande énergie, le moi est tourné vers cet Un, vit en lui et s'oublie en lui. Il y a donc ici, au lieu d'un élargissement de l'intuition, un extrême rétrécissement de celle-ci ; au lieu de l'extension qui la mène progressivement à travers des cercles toujours nouveaux de l'être, la tendance à la concentration ; au lieu de son déploiement extensif, son regroupement intensif. Dans ce rassemblement de toutes les forces en un point se trouve la condition préalable à toute pensée et à toute figuration mythique.³⁹²

Le langage possède un statut hybride, c'est à dire qu'il relève en même temps du mode de pensée théorique et du mode de pensée mythique³⁹³. Cependant, Cassirer note un lien particulièrement étroit entre langage et mythe car le langage procède originellement de ce mouvement de concentration de la conscience : « À l'origine il y a une corrélation indissoluble entre le langage et le mythe, dont ils ne se détachent que progressivement à titre de membres indépendants. Ce sont les rameaux différents d'une seule et même pulsion de la mise en forme symbolique, ils procèdent du même acte fondamental d'élaboration spirituelle, de concentration et d'amplification de la simple intuition sensible. »³⁹⁴ Or, cet acte d'élaboration spirituelle par concentration et amplification de l'intuition sensible désigne un mode de pensée métaphorique. En effet, il s'agit d' : « une seule et même forme de conception spirituelle qui est à l'œuvre en

³⁹² E. Cassirer, *Langage et mythe*, op. cit., p. 48-9-50.

³⁹³ « le langage, en tant que forme d'ensemble de l'esprit, se trouve à la frontière entre mythos et logos. » E. Cassirer, *Philosophie des formes symboliques*, tome 1, op. cit., p. 288.

³⁹⁴ E. Cassirer, *Langage et mythe*, op. cit., p. 111.

eux. Il s'agit de cette forme que l'on peut, en bref, appeler la forme de la pensée métaphorique : c'est pourquoi il semble que nous devions partir de l'essence et du sens de la métaphore si nous voulons appréhender d'un côté l'unité, de l'autre la différence entre le monde mythique et le monde linguistique. »³⁹⁵ Ce que Cassirer cherche à caractériser par cette idée de « forme de pensée métaphorique » ne recoupe pas la conception traditionnelle de la métaphore. Il entend ici une conception de « métaphore véritablement 'radicale', qui est une condition de la formation de la langue ainsi qu'une condition de la formation des concepts mythiques »³⁹⁶ et qui présiderait notamment à la formation des sons dans le langage :

De fait, l'extériorisation linguistique la plus primitive exige déjà la transposition d'un contenu déterminé de l'intuition ou du sentiment dans le son, c'est à dire dans un milieu étranger, voire hétérogène à ce contenu : de la même façon que la figure mythique la plus simple ne se constitue que grâce à une transformation par laquelle une impression déterminée est arrachée à la sphère de l'habituel, du quotidien et du profane et placée dans le cercle du 'sacré', de ce qui est 'signifiant' du point de vue mythique et religieux. Ce n'est pas une simple transposition, c'est une véritable *metabasis eis allo genos* qui a lieu ici ; et l'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.³⁹⁷

Or la création qu'implique la métaphore suppose que le tout soit présent dans chacune de ses parties. En effet, le « véritable principe fondamental de la 'métaphore' linguistique autant que mythique » est désigné « habituellement sous le nom de principe du *pars pro toto* »³⁹⁸ qui signifie que :

Dans la pensée linguistique et avant tout mythique, (...) Il règne ici une loi que l'on pourrait véritablement appeler la loi du nivellement et de l'effacement des différences spécifiques. Chaque partie d'un tout, chaque exemplaire d'un genre ou d'une espèce apparaît équivalent au tout ou à l'espèce en tant que tels. La partie ne représente pas uniquement le tout, l'individu ou le genre n'est pas uniquement à la place de l'espèce, mais ils sont le tout et l'espèce ; ils ne représentent pas l'un et l'autre pour la réflexion médiatrice, mais contiennent immédiatement en eux la force du tout, sa signification et son efficace.³⁹⁹

Or, c'est « cette "intensification" de l'intuition sensible qui est au fondement de toute mise en forme, aussi bien linguistique que mythique et religieuse »⁴⁰⁰ et qui caractérise ce paradigme expressif en tant qu'il rend compte du moment synthétique inhérent à la logique de la forme. Cependant, toute forme ne se résume pas à cet aspect expressif hautement synthétique qui

³⁹⁵ E. Cassirer, *Langage et mythe*, op. cit., p. 105.

³⁹⁶ *Ibid.*, p. 110.

³⁹⁷ *Ibid.*, p. 110.

³⁹⁸ *Ibid.*, p. 114.

³⁹⁹ *Ibid.*, p. 114.

⁴⁰⁰ *Ibid.*, p. 114.

caractérise l'univers mythique de la conscience immédiate. Ainsi, « le langage comme l'art se détachent de la terre maternelle commune du mythe, {et} leur unité idéale et spirituelle se reconstitue à une nouvelle échelle. Si le langage doit se transformer en véhicule de la pensée, s'il doit devenir l'expression du concept et du jugement, cette formation ne peut s'accomplir que par un renoncement progressif à la richesse de l'intuition immédiate. Du contenu intuitif et affectif concret, du corps vivant qu'il possédait à l'origine, le langage ne semble finalement garder que le simple squelette. »⁴⁰¹ Cependant, l'art donne la possibilité à la forme de se reconnecter à la sphère inconsciente de la conscience mythique et de rester vivante. Ainsi :

Il y a un domaine de l'esprit dans lequel le mot garde non seulement sa force originelle d'image, mais à l'intérieur duquel il la renouvelle constamment, dans lequel il accomplit sa constante palingénésie, sa renaissance à la fois sensible et spirituelle. Cette régénération est due au fait qu'il prend la forme de l'expression artistique. Ici, la plénitude de la vie lui advient à nouveau : mais ce n'est plus la vie mythiquement aliénée, c'est la vie entièrement libérée. Parmi tous les genres et toutes les formes de poésie, c'est la poésie lyrique qui reflète le plus explicitement cette évolution idéale.⁴⁰²

En effet, à travers la poésie, le langage se reconnecte à l'univers de la métaphore, à « ce que l'on a coutume d'appeler la fonction métaphorique du langage. »⁴⁰³ et qui constituerait ce qui le caractérise véritablement⁴⁰⁴. Cassirer semble partager l'opinion selon laquelle la poésie constitue le berceau du langage. En effet : « La linguistique moderne elle-même, pour éclairer 'l'origine' du langage, a souvent eu recours à la formule de Hamann, selon laquelle la poésie est 'la langue maternelle du genre humain' : elle a mis l'accent à son tour sur le fait que le langage ne s'enracine pas dans l'aspect prosaïque mais dans l'aspect poétique de la vie, que par conséquent sa raison d'être véritable, ce n'est pas l'abandon à l'intuition objective des choses et la répartition de ceux-ci selon des caractéristiques déterminées, mais le pouvoir originel de la sensation subjective. »⁴⁰⁵ La poésie permettrait, d'après Cassirer, de mener l'univers mythique de la conscience à l'objectivité. Il estime ainsi que « C'est dans l'œuvre d'un très grand poète lyrique, comme Hölderlin, que la vision mythique se déploie une nouvelle fois dans toute son

⁴⁰¹ *Ibid.*, p. 121.

⁴⁰² *Ibid.*, p. 121.

⁴⁰³ *Ibid.*, p. 117.

⁴⁰⁴ « Déjà Quintilien mettait l'accent sur le fait que cette fonction ne concerne pas une partie du langage, mais qu'elle s'étend au tout de celui-ci et le caractérise : *paene quid loquimur figura est*. Pourtant, si cela est vrai, si nous ne pouvons voir dans la métaphore, au sens général, une direction déterminée à l'intérieur du langage, mais qu'elle est une des conditions de sa constitution, alors nous sommes à nouveau renvoyés, pour la comprendre, à la forme fondamentale de la formation linguistique des concepts. Elle découle en dernière analyse de cet acte de concentration, de rétrécissement de la donnée de l'intuition, qui constitue déjà la présupposition indispensable à la formation de chaque concept linguistique singulier. », *Ibid.*, p. 117-8.

⁴⁰⁵ *Ibid.*, p. 51.

intensité et avec tout son pouvoir d'objectivation. Mais cette objectivité s'est maintenant débarrassée de toute contrainte que lui imposeraient les choses. L'esprit vit et agit dans le mot de la langue comme dans l'image mythique, sans être dominé par eux. »⁴⁰⁶ Ainsi, si dans la vision que Cassirer propose, l'objectivité n'est pas tributaire de la distance que permet l'approche analytique, cette distance fait parvenir cette démarche de l'objectivation à un stade de grande lucidité où le processus et les supports par lequel l'esprit crée le sens lui apparaissent clairement comme « une révélation de lui-même » : « Cette libération ne s'accomplit pas parce que l'esprit se débarrasse de l'enveloppe du mot et de l'image, mais parce qu'il les utilise tous deux comme des organes et qu'ainsi il reconnaît que leur raison profonde est d'être des révélations de lui-même. »⁴⁰⁷ La tâche de la phénoménologie au sens de Hegel a justement, pour Cassirer, cette fonction de faire parvenir le processus d'objectivation à la pleine conscience de lui-même. Il s'agit, comme il l'explique dans les premières pages du tome deux de la *Philosophie des formes symboliques* de réunir la science, qui désigne cet effort d'objectivation lucide, avec la conscience qui fait référence à cette objectivation innée de de l'univers mythique : « 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. »⁴⁰⁸ C'est d'ailleurs sur cette idée que « la science, par conséquent, conformément à ce que demande Hegel, doit mettre en évidence pour la conscience naturelle l'échelle qui conduit jusqu'à elle » que la philosophie de Cassirer rencontre celle de Hegel. Mais un des apports importants de la perspective de Cassirer est de mettre en évidence que pour ce faire, la science « doit rajouter un degré à cette échelle ». Ce degré supplémentaire consiste en l'étude du mythe comme forme symbolique, car « 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 l'immédiateté mythique et s'élabore à partir d'elle, et de rendre intelligible la loi de ce mouvement. »⁴⁰⁹ On comprend dorénavant dans quelle mesure le mode d'expression mythique « entretient un rapport interne et nécessaire avec la tâche générale de la phénoménologie de l'esprit. »⁴¹⁰ Il s'agit pour Cassirer de prendre au sérieux cette autre direction de l'objectivation dont parlait Natorp, à savoir la direction négative⁴¹¹ des sciences

⁴⁰⁶ *Ibid.*, p. 122.

⁴⁰⁷ *Idem.*

⁴⁰⁸ E. Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, tome 2, *op. cit.*, p. 11.

⁴⁰⁹ *Idem.*

⁴¹⁰ E. Cassirer, *Philosophie des formes symboliques*, tome 1, *op. cit.*, p. 9.

⁴¹¹ « Il s'agit ici de ce que Natorp a décrit dans son *Allgemeine Psychologie* comme les directions positive et négative de la connaissance, ce qui illustre à ses yeux la différence capitale entre le mode d'examen des sciences objectivantes et celui des sciences 'subjectivantes'. » E. Cassirer, *Trois essais sur le symbolique*, *op. cit.*, p. 129.

subjectivantes qui respecte véritablement ce postulat de base de l'idéalisme selon lequel : « L'unification se révèle plutôt originaire et la séparation en est dérivée. »⁴¹² Ainsi, sur la base de la méthode critique kantienne, Cassirer cherche à valider « l'hypothèse d'une légalité universelle de la conscience qui conditionne toute construction particulière. »⁴¹³ Cette méthode consiste donc à supposer l'unification première et à vérifier les conditions de possibilité de cette hypothèse. En effet, « Selon l'idée essentielle de la critique, nous n'avons l'unité de la nature qu'autant que nous la 'supposons' dans les phénomènes, et que, loin de l'abstraire de ces derniers, nous la manifestons et nous la produisons, en tant qu'unité de la forme intellectuelle, grâce à ces phénomènes : on peut en dire autant de l'unité de la culture et des ses orientations originaires. »⁴¹⁴ Ainsi, postuler la légalité universelle de la conscience revient à produire l'unité de la culture en tant qu'unité de la vie de l'esprit, et c'est que permet l'approche de la forme, car la conscience répond à la légalité de la forme. De cette manière, même ce qui semble hors de toute logique, comme le mythe, révèle en fait une logique immanente à la vie de l'esprit : « En ce sens, s'interroger sur la 'forme' de la conscience mythique ne signifie nullement qu'on cherche les raisons métaphysiques ultimes de cette conscience, ou ses causes historiques, psychologiques ou sociales: ce qu'on pose uniquement ici, au contraire, est la question de l'unité du principe spirituel qui, en dernier recours, règle toutes les productions particulières de la conscience, dans toute leur diversité et dans leur inexhaustible richesse empirique. »⁴¹⁵ Cette logique vivante de l'esprit ne répond pas à l'impératif d'homogénéité et d'identité car ce qui est déterminant pour cette logique de l'esprit ce ne sont pas des fictions statiques mais les directions effectives contenues dans chacune de ses expressions, de ses formes et qui relèvent de la sphère que Cassirer désigne comme celle « du sentiment et de la volonté »⁴¹⁶ :

Nous avons ici un aperçu d'un mode d'ordonnement et d'organisation des contenus de l'intuition complètement différent de celui qui domine notre pensée empirique et théorique, notre mode de conceptualisation abstraite. Ce sont partout certaines distinctions concrètes, en particulier des différences affectives ou ressenties subjectivement, qui sont déterminantes dans ces partitions et ces séparations, comme dans les liaisons et les subordinations des contenus de la perception et de l'intuition. (...) en effet, on décèle, au beau milieu d'un domaine qui semble au premier coup d'œil se moquer de toute logique, une légalité originale.⁴¹⁷

⁴¹² E. Cassirer, *Liberté et forme*, op. cit., p. 130.

⁴¹³ E. Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, tome 2, op. cit., p. 27.

⁴¹⁴ *Idem*.

⁴¹⁵ *Idem*.

⁴¹⁶ E. Cassirer, « Le langage et la construction du monde des objets », op. cit., p. 275.

⁴¹⁷ E. Cassirer, « La fonction du concept dans la pensée mythique », op. cit., p. 57.

Cet ordonnancement de l'esprit manifeste donc une logique qui n'a pas besoin de l'ontologie car elle est logique du mouvement. Penser le mouvement dans le mouvement tel est donc le défi que propose de relever la philosophie des formes symboliques. Cependant, cette démarche implique d'adopter une conception non statique de l'être. C'est pourquoi Cassirer parlait plus d'énergie pour désigner le paradigme de la forme pour la comprendre comme puissance structurante issue du pouvoir structurant de l'esprit. En effet : « le mythe et l'art, le langage et la science construisent et imposent l'être : ce ne sont pas de simples copies d'une réalité déjà donnée, mais les lignes directrices générales du mouvement de l'esprit, du procès idéal par lequel le réel se constitue pour nous comme unité et pluralité - comme une diversité de configurations qui sont, en dernière instance, unifiées par l'activité signifiante. »⁴¹⁸ Cassirer n'avait peut-être pas conscience au début de son entreprise qu'envisager de mettre en évidence le mode de fonctionnement de ce pouvoir structurant de l'esprit impliquait une révolution sémiotique qui consiste à penser la logique sans l'ontologie, sans l'être en tant qu'être.

⁴¹⁸ E. Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, tome 1, *op. cit.*, p. 51.

*Il n'y a jamais eu qu'une proposition ontologique : l'Être est univoque. Il n'y a jamais eu qu'une seule ontologie, celle de Duns Scot, qui donne à l'être une seule voix. Nous disons Duns Scot, parce qu'il sut porter l'être univoque au plus haut point de subtilité, quitte à le payer d'abstraction. Mais de Parménide à Heidegger, c'est la même voix qui est reprise, dans un écho qui forme à lui seul tout le déploiement de l'univoque. Une seule voix fait la clameur de l'être.*⁴¹⁹

D'après cette phrase de Deleuze l'ontologie se rapporte à une conception univociste de l'Être que l'on retrouve formulée tant chez Parménide que chez Heidegger mais qui a été pleinement élaborée au cours du Moyen-Âge, marquant de son empreinte la sémiotique prédicative telle que nous la connaissons et comme nous avons déjà pu l'évoquer dans le premier chapitre. Cassirer, quant à lui, distingue deux visions de l'être que l'on trouve, selon lui, entremêlée déjà chez Parménide, et qui sont d'une part la vision de l'être comme expression d'une substance et qui équivaut à cette ontologie de l'Être univoque; et d'autre part la vision de l'être comme forme, c'est à dire comme expression synthétique d'un système de liaisons, vision qui s'exprime particulièrement à travers le phénomène linguistique⁴²⁰. Pourtant, le langage quel qu'il soit, constitue, d'après Cassirer, le siège ultime de cette confusion entre ces deux visions de l'être : « Le fait que la langue utilise un seul et même mot pour désigner le concept d'existence et celui de liaison prédicative est un phénomène très répandu, qui ne se limite pas à des groupes linguistiques singuliers. »⁴²¹ Cassirer estime par ailleurs que cette conception de l'être comme « forme de relation purement transcendantale » est nécessairement le fruit d'une longue évolution de la fonction langagière⁴²² qui doit se faire contre le langage lui-même :

⁴¹⁹ Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, p. 52.

⁴²⁰ « Ce phénomène est finalement représenté avec une acuité et une netteté particulières dans l'élaboration de la forme linguistique qui, par sa signification fondamentale, se distingue radicalement de toute expression substantielle d'une chose et qui sert uniquement à exprimer la synthèse en tant que telle, à exprimer la pure liaison. », *La philosophie des formes symboliques*, tome 1 : le langage, Les éditions de minuit, Paris, 1972, p. 287-8.

⁴²¹ *Ibid.*, p. 291.

⁴²² « Mais il est clair que la langue, au cours de son évolution, n'accède que très progressivement à l'abstraction de cet être pur qui est exprimé par la copule. L'expression de l'« être » comme forme de relation purement transcendantale n'est jamais pour elle, qui est prise tout entière à l'origine dans l'intuition de l'existence substantielle et objective et qui reste liée à elle, qu'un résultat tardif et plusieurs fois médiatisé. On constate que de nombreuses langues ignorent la copule au sens logico-grammatical qu'elle a pour nous et qu'elles n'en ont pas l'usage. Une expression unique et universelle de ce qui est désigné par notre « petit mot de relation est » fait non seulement défaut aux langues des peuples primitifs - à la plupart des langues africaines et des langues amérindiennes - mais on ne la trouve pas non plus dans d'autres langues de pays très évolués. Même là où le rapport prédicatif et le

« L'évolution des langues reflète ici un problème qui dépasse de loin ce domaine et qui a même joué un rôle important dans l'histoire de la pensée logique et philosophique. Plus que partout ailleurs on peut voir ici comment cette pensée s'est toujours développée avec, mais conjointement aussi contre le langage. On peut suivre à partir des Eléates la grande lutte que l'idéalisme philosophique doit mener contre le langage et l'équivocité de son concept d'être. »⁴²³ Cassirer estime que seul Platon, grand penseur de la forme, a su introduire cette distinction entre être formel et être substantiel, mais sans résoudre pour autant cette dualité qui marque encore de son sceau la philosophie, même la philosophie kantienne qui a cherché pourtant, dans une certaine mesure, à se distancer de l'ontologie :

C'est dans le Sophiste, qui met un point final à cette lutte, que pour la première fois dans l'histoire de la philosophie la nature logique des concepts de relation est nettement mise à jour et qu'est déterminé l'« être » particulier et spécifique qui la caractérise. Dans la nouvelle perspective ainsi ouverte, Platon peut objecter à l'ensemble de la philosophie qui le précède qu'elle a cherché le principe de l'être, mais qu'au lieu de l'origine vraie et radicale de l'être elle n'a jamais décelé que certains de ses modes, des formes déterminées de l'étant auxquelles elle a donné le statut de fondement. Mais cette formulation marquante ne résout pas la contradiction qui se cache dans le concept d'être, elle ne fait que la désigner avec précision. Dès lors, cette contradiction traverse l'histoire de l'ensemble de la pensée médiévale. La question de savoir comment il faut délimiter l'une par rapport à l'autre les deux modalités fondamentales de l'être, l'« essence » et l'« existence », et comment il faut les unifier malgré ces délimitations, devient un des problèmes centraux de la philosophie médiévale. Cette question prend sa forme la plus aiguë dans la preuve ontologique de Dieu, comme centre de la spéculation théologique et métaphysique médiévale. Mais même la forme moderne et critique de l'idéalisme, qui renonce à l'orgueilleuse appellation « d'ontologie » pour se contenter de celle, plus modeste, d'« analytique de l'entendement pur » se trouve toujours à nouveau empêtrée dans l'équivocité du concept d'être. Encore après la critique kantienne de l'argument ontologique, Fichte estime nécessaire de souligner la différence entre l'être prédicatif et l'être absolu. En faisant de la proposition « A est A » l'axiome premier et absolument inconditionné de toute philosophie dans « Les principes fondamentaux de la théorie de la science », il ajoute que cette proposition, où le « est » a uniquement la signification de la copule logique, ne comporte pas la moindre affirmation sur l'existence ou la non-existence de A. [Fichte, 1794, p. 92 sq.]⁴²⁴

Ainsi, nous pouvons considérer que le déploiement du principe logique d'identité dès la fin du moyen-âge examiné dans le premier chapitre, constitue un entérinement de cette confusion quant à la notion de l'être et de la difficulté à envisager l'être comme strictement relationnel,

rapport purement attributif sont différenciés, le premier n'appelle pas nécessairement une dénotation linguistique particulière. » E. Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, tome 1 : le langage, Les éditions de minuit, Paris, 1972, p. 288.

⁴²³ E. Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, tome 1 : le langage, Les éditions de minuit, Paris, 1972, p. 290.

⁴²⁴ *Ibid.*, p. 291.

un entérinement renforcé par la théologie positive de Duns Scot fondée sur l'univocité de l'être et qui fait du divin une existence singulière⁴²⁵, un en-soi isolé. Ainsi, ce que Cassirer désigne comme définition substantielle de l'être recoupe cette problématique de l'univocité même s'il ne la traite pas en tant que telle. Cassirer semble valider le point de vue de Berkeley selon lequel la scolastique aurait ainsi étouffé un langage intuitif par un langage de concepts abstraits qui coupe l'homme de la réalité vivante, et a alors appelé à raser tout l'édifice de la logique scolastique : « Or la logique scolastique, ainsi que la science qui la suivait en s'y soumettant de plus en plus, se sont détournées de cette couche primitive de toute vérité et de toute réalité : elles ont évincé la langue intuitive des sens et l'ont remplacée par la langue discursive des concepts généraux. Ce n'est qu'en rasant tout l'édifice ainsi érigé qu'on peut espérer saisir et comprendre la constitution concrète et originaire de l'être, les éléments primitifs dont il se compose. »⁴²⁶ Cependant nous ne retrouvons nulle part ailleurs de préconisation de Cassirer à faire table rase du legs scolastique, ce qui serait sans doute impossible. Malgré la radicalité sémiotique qu'implique sa philosophie des formes symboliques, Cassirer ne cherche pas la rupture d'avec ses prédécesseurs mais s'inscrit plutôt dans leur continuité. Il estime ainsi qu'avec Kant la conception formelle du langage qui exprime des rapports de liaison retrouve un nouvel élan à travers le concept de jugement : « Déjà les analyses de la fonction du jugement dans la *Critique de la Raison pure* se sont trouvées renvoyer à cette corrélation. Le jugement est défini comme l'« unité de l'action » par laquelle le prédicat est rapporté à un sujet et relié avec lui pour former une totalité de signification dans l'unité d'une corrélation objective quant à son existence et quant à son fondement. Et c'est alors cette unité intellectuelle de l'action qui trouve sa représentation et son reflet dans l'utilisation de la copule par le langage. »⁴²⁷ Même si Cassirer considère que la philosophie critique kantienne n'a pas permis d'émanciper la logique et la philosophie du concept d'être comme substance, il envisage l'élaboration de ce concept de jugement comme un pas significatif dans ce sens. En effet, le concept de jugement répond à cet impératif de détermination cher aussi bien à Platon qu'à Cassirer et à Natorp avant lui. En effet cette posture du jugement se fonde sur ce postulat de l'idéalisme que formule Natorp dans l'idée que rien n'est déterminé pour la pensée qu'elle n'ait elle-même déterminé⁴²⁸. Or le jugement représente, d'après une formulation de Natorp, cet « acte fondamental de détermination »⁴²⁹.

⁴²⁵ cf. Partie 1, Chapitre 1.

⁴²⁶ E. Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, tome 3 : La phénoménologie de la connaissance, Paris, Les éditions de Minuit, 1972, p. 37.

⁴²⁷ E. Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, tome 1 : le langage, *op. cit.*, p. 288.

⁴²⁸ Natorp, *Logische Grundlagen*, p. 39. (Traduction de Julien Servois, in *Paul Natorp et la théorie platonicienne des Idées*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2004, p. 27.

⁴²⁹ *Ibid.*, p. 39 (Traduction de Julien Servois, in *Paul Natorp et la théorie platonicienne des Idées*, p. 28)

Ainsi, le concept de jugement promeut la conception relationnelle de l'être et minore de la sorte la conception substantielle. Pour Cassirer comme pour Natorp c'est dans la troisième Critique, la *Critique de la faculté de juger* que Kant assume et assoit sa vision de la connaissance. Or, dans cette troisième critique on peut considérer que Kant relativise l'hégémonie de l'univocité. En effet, selon un des rares spécialistes de cette question de l'univocité : « Kant va intégrer le jugement du goût dans la Critique de la Raison ; et ce faisant il introduit une dimension d'analogie dans la raison elle-même. La systématique analogique de la Raison ne sera plus pliée à la loi de l'univocité. »⁴³⁰ Autrement dit : « il s'agit {sur les traces de Baumgarten} de reconnaître dans la sensibilité (en grec *aisthesis*) des équivalents inférieurs de la Raison, mais dotés d'une puissance cognitive. »⁴³¹ Cela peut sembler faiblement significatif d'autant que ce raisonnement « ne retient de l'analogie que l'aspect de ressemblance », reste qu'il « n'en étend pas moins la connaissance, c'est à dire le domaine de la vérité, hors du champ de la stricte rationalité scientifique. »⁴³² La dimension d'analogie à laquelle fait référence l'auteur désigne l'analogie au sens platonicien sur laquelle nous allons revenir largement. Il s'agit ici de rappeler ce sur quoi Cassirer a souvent insisté à savoir que l'idée d'univocité qui fixe des significations ne peut concerner en fait que les rapports autour duquel s'organise le sens, autrement dit les lois, mais pas les perceptions alors considérées comme des substances signifiantes en tant que telles. Autrement dit, l'être univoque ne devrait désigner que l'être relationnel :

Les idées d'univocité et de 'stabilité' de l'être ne se trouvent pas, c'est trop évident, dans le contenu même des perceptions, telles qu'elles nous sont données dans le vécu immédiat ; elles marquent le but dont le travail théorique de la science tend de plus en plus à rapprocher ce contenu. Et ce but n'est accessible que si, face au flux mouvant des impressions, dont chacune est différente des autres et se trouve réduite à un unique moment temporel - ce qui restreint sa signification et sa vérité -, nous parvenons à établir certaines relations et combinaisons invariables dont nous pouvons clairement expliciter les règles, indépendamment de la variabilité des éléments qu'elles régissent. Le concept de nature, dont nous sommes redevables à la science, se précise et se renforce à mesure du succès de cette entreprise. Prétendre fonder, au contraire, la théorie de la connaissance sur la biologie, au nom de l'idée que toute connaissance traduit une adaptation progressive de l'être, c'est tenter d'affirmer la constance de l'être sans pouvoir justifier l'affirmation de cette constance par un recours conséquent au savoir. On parle d'une permanence de notre environnement et on y voit le foyer à partir duquel se développe une permanence correspondante dans nos idées, mais on oublie que cette permanence de l'environnement n'a finalement pas d'autre signification que la persistance, entre les éléments, de rapports fonctionnels exprimables en formules mathématiques.⁴³³

⁴³⁰ P. Secretan, *L'analogie*, Paris, PUF, Que sais-je, 1984, p. 54.

⁴³¹ *Idem.*

⁴³² *Idem.*

⁴³³ E. Cassirer, *Substance et fonction : éléments pour une théorie du concept*, Les éditions de Minuit, Paris, 1977, p. 299-300.

En effet, la perception elle-même pour Cassirer est d'abord une perception de rapports et de relations : « Dire que la simple conscience (awareness) des relations présuppose un acte intellectuel, un acte de la pensée logique ou abstraite, serait erroné. Une telle conscience est nécessaire même dans les actes élémentaires de la perception. »⁴³⁴ La conscience de relation ne suppose aucun acte de l'entendement, elle est consubstantielle à celui-ci, en revanche la capacité à isoler des relations et à les reconnaître constitue le fondement même de la géométrie :

La simple conscience de relations ne peut donc être considérée comme un acte spécifique de la conscience (consciousness) humaine. Cependant, il existe bien chez l'homme un type particulier de pensée relationnelle sans équivalent dans le monde animal. Chez l'homme s'est développée l'aptitude à isoler les relations - à les considérer dans leur signification abstraite. Pour saisir cette signification, l'homme ne prend plus appui sur les données sensibles concrètes, sur les données visuelles, auditives, tactiles, kinesthésiques. Il considère ces relations "en elles-mêmes" - *auto kath' auto*, selon le mot de Platon. La géométrie est l'illustration classique de ce tournant décisif dans la vie intellectuelle de l'homme. Au niveau de la géométrie élémentaire nous ne sommes déjà plus tributaires de la perception de figures singulières concrètes. Ce ne sont pas les choses matérielles ou les objets de la perception qui nous intéressent ; nous étudions des relations spatiales universelles pour lesquelles nous disposons d'un symbolisme adéquat.⁴³⁵

Il apparaît ainsi que la géométrie en tant qu'art de configurer présente une affinité particulière avec le paradigme symboliste au sens de Cassirer. Nous avons vu que son approche symboliste comme approche formelle ne fait pas siéger le sens dans un substrat stable et fixe mais le considère plutôt comme une configuration en mouvement, une forme au sens de syntaxe. Nous avons vu également que cette conception de la forme comme syntaxe constituait pour lui un héritage de la dialectique platonicienne, berceau de la logique. Or, cette conception de la forme comme syntaxe se retrouve chez Platon à travers la doctrine de l'analogie. En effet dans le *Timée*, l'analogie est définie comme un outil de proportionnalité qui permet, ainsi que le vise la démarche dialectique, de scinder et de lier de façon à déterminer la plus grande cohérence possible :

C'est impossible de faire une belle composition avec deux éléments sans un troisième ; il y faut en effet un lien, un moyen terme, pour concilier les deux. Or, des liens, le plus beau est celui qui à soi-même et aux termes qu'il relie impose la plus complète unité, et c'est ce que, par nature, la proportion (analogia) accomplit de façon parfaite. Toutes les fois, en effet, que de trois nombres, ou masses ou forces quelconques, le moyen terme a cette propriété que ce que le premier est à lui-même, lui-même l'est au dernier, et que, inversement aussi, ce que le dernier est au moyen, le moyen l'est au premier, alors, le

⁴³⁴ E. Cassirer, *Essai sur l'homme*, Les éditions de Minuit, Paris, 1975, p. 61.

⁴³⁵ *Ibid.*, p. 62.

moyen peut prendre la place du premier et du dernier, le dernier et le premier à eux deux la place du moyen ; tous, de la sorte, ont nécessairement un rôle équivalent, et étant équivalents dans leurs mutuelles relations, à eux tous ils feront une unité.⁴³⁶

L'analogie permet d'établir un rapport entre les choses, une mesure, et donc de construire une unité.⁴³⁷ Il est d'ailleurs bien avéré que le terme latin pour analogie est *proportio*, même si aujourd'hui il s'agit de deux concepts différents.⁴³⁸ Aussi l'analogie, chez Platon, désigne un outil de base de la géométrie comme capacité à isoler et à reconnaître des relations.

Ainsi le terme grec d'*analogia* (*ana-logos* : en fonction du *logos*, de la loi) fait référence à cette idée d'ordre du monde en constante évolution et qui s'élabore en fonction d'aménagements et de configurations visant la plus grande unité possible, c'est à dire à l'idée d'ordre du monde comme syntaxe selon Cassirer. La fonction de l'analogie, de la proportion, est bien d'unir en configurant, éventuellement même des contraires comme - toujours selon le *Timée* -, « le feu et la terre, le visible et le tangible. »⁴³⁹ Or, le symbole au sens cassirérien, en tant qu'illustration d'une syntaxe n'est pas autre chose qu'une configuration dynamique visant à produire de l'unité. Hélas, Cassirer ne fait que peu de référence au concept platonicien d'analogie en choisissant d'ailleurs le terme latin d'*analogon*, faut de quoi il utilise le mot 'analogie' dans son sens classique de ressemblance. Pourtant, comme l'ont montré quelques rares médiévistes contemporains : « L'abandon de l'analogie au sens traditionnel et l'invention de l'univocité de l'étant apparaissent comme la condition de possibilité d'une métaphysique en tant que science. »⁴⁴⁰ En effet, l'univocité et l'analogie impliquent deux conceptions radicalement différentes de l'unité. La doctrine de l'univocité de l'être telle que formulée par Duns Scot et reprise par Heidegger suppose l'unité comme *terminus a quo* alors que la doctrine de : « l'analogie, ou proportion au sens strict du terme, est englobée dans un système de correspondances qui deviendra le mode propre de voir le monde, l'épistémè spécifique, de la

⁴³⁶ 31c (Platon, *Timée*, Paris, Flammarion, 2001, p. 120).

⁴³⁷ « Voilà bien pourquoi le dieu, ayant placé au milieu, entre le feu et la terre, l'eau et l'air, et ayant introduit entre eux, autant que c'était possible, le même rapport, qui fasse que ce que le feu est à l'air, l'air le soit à l'eau, et que ce que l'air est à l'eau, l'eau le soit à la terre, a constitué à l'aide de ces liens un monde visible et tangible. Voilà bien pour quelles raisons et à partir de quels éléments, le corps du monde a été engendré. L'accord qu'il manifeste, il le tient de la proportion géométrique ; et les rapports instaurés par cette proportion lui apporte l'amitié. » 32a-b (*Ibid.*, p. 121).

⁴³⁸ « Le terme *analogia* signifie en Grèce (Archytas de Tarente) ce que les latins (Varron, Cicéron) ont traduit par *proportio*, soit 'rapport des parties entre elles, et avec leur tout' (Littre). » Secretan, *L'analogie*, op. cit., p. 7.

⁴³⁹ 32a (Platon, *Timée*, Paris, Flammarion, 2001, p. 121).

⁴⁴⁰ Boulnois, « Introduction », in J. Duns Scot, *Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*, trad. O. Boulnois, Paris, PUF, 1988, p. 11.

Renaissance »⁴⁴¹ et nécessite une conception de l'unité comme *terminus ad quem* qui seule permet la coïncidence des opposés telle que formulée chez le Cusain notamment.

Nous souhaitons démontrer ici que l'approche symboliste que défend Cassirer et qui permet d'envisager la logique sans l'ontologie recoupe dans une certaine mesure la doctrine antique de l'analogie et suppose de renouveler la conception même de l'unité.

1. Le symbolisme, un paradigme analogiste

De liens, le plus beau : l'analogie

Timée, 31, c.

Ce sont également ces deux conceptions différentes de l'unité qui s'affrontent dans la célèbre querelle de Davos entre Cassirer et Heidegger. En effet, l'unité pour Cassirer ne peut désigner qu'un *terminus ad quem*, un horizon à conquérir, alors que Heidegger la pose au contraire très classiquement comme un prérequis, un *terminus a quo*. En effet, quand Cassirer explique que définir l'être comme un substrat unique, une substance éternelle, relève de la vieille métaphysique⁴⁴² que Kant lui-même aurait abolie, Heidegger affirme : « Ce qui m'importe, c'est d'atteindre ce sens de l'être comme étant le centre. Et l'effort unique de toutes mes recherches vise à conquérir l'horizon à l'intérieur duquel pourra se déployer la question de l'être, de sa structure et de sa diversité. » Pour Cassirer, au contraire, depuis la révolution copernicienne de Kant : « L'être de la nouvelle métaphysique n'est plus, pour parler mon langage, l'être d'une substance, mais l'être qui procède d'une pluralité de déterminations et de significations fonctionnelles. C'est ici que me paraît résider le point essentiel où ma position se distingue de celle de Heidegger. »⁴⁴³ Ainsi pour Cassirer, c'est bien sur cette question de l'être que se situe le point de rupture véritable entre lui et Heidegger. Si pour Heidegger l'être fait ultimement référence à un substrat fixe, pour Cassirer l'être procède d'aménagements provisoire de différentes déterminations. Cassirer appelle ainsi à mobiliser de nouveau le travail

⁴⁴¹ Secretan, *L'analogie*, op. cit., p. 23.

⁴⁴² « L'être de la vieille métaphysique était la substance, le substrat à chaque fois unique. » E. Cassirer-M. Heidegger, *Débat sur le Kantisme et la Philosophie (Davos, mars 1929) et autres textes de 1929-1931*, traduit de l'allemand par P. Aubenque, J.-M. Fataud, P. Quillet, Paris, Beauchesne, 1972, p. 49.

⁴⁴³ *Idem*.

de Platon de différenciation claire entre ces deux conceptions de l'être et à mettre en évidence le caractère constructif de la conception relationnelle de l'être.

La multiplication des études portant sur la scolastique médiévale dans la seconde moitié du 20^e siècle nous permet aujourd'hui de comprendre que cet « être de la substance » comme « substrat fixe et stable » relève, comme nous l'avons déjà esquissé précédemment, d'une conception de l'être comme univoque telle que formulée par Duns Scot notamment. En effet, dans son ouvrage *Être et représentation : une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot (XIIIe-XIVe siècle)* Olivier Boulnois explique qu'en cette fin de moyen-âge, l'idée d'une identité abstraite ainsi que la théorie corrélatrice du concept comme générique avaient pris suffisamment d'importance pour que l'univocité soit conçue comme unité du genre et que l'équivocité soit perçue comme un danger : « il faut appeler 'univoque' ce qui suffit à fonder une unité logique, ce qui résiste à l'épreuve de la contradiction ; 'équivoque', ce qui peut dissimuler des contradictions logiques (une propriété qui s'attribue vraiment au premier sens ne s'attribuant pas au second), et produire un argument fallacieux. {...} Ainsi, l'univocité a pour modèle l'unité du genre : même si un genre ('animal') signifie immédiatement diverses espèces ayant des concepts (rationes) différents (l'homme, l'âne, etc.), il a une identité logique qui demeure sans contradiction dans tout ce qui le divise. Cette définition logique de l'univocité s'impose à tous, jusqu'à Scot. »⁴⁴⁴ Il apparaît ainsi que c'est à travers l'idée d'univocité que s'est répandue l'idée d'une substance stable et fixe qui se décline différemment formant ainsi la multiplicité. Inversement, « Le terme équivoque vaut comme signe pour plusieurs signifiés, mais sans concept commun, sans autre unité que celle du signe. » Olivier Boulnois cite d'ailleurs directement Duns Scot qui explique que : « Dans le terme équivoque, il n'y a aucun concept commun à tous les signifiés : car rien ne leur est commun, si ce n'est la seule voix (vox). » Ce qui distingue l'équivoque de l'univoque tient au principe d'identité corrélatif à l'idée de concept comme le formule très bien Boulnois : « L'équivocité se définit donc par l'absence d'une identité rationnelle, le terme autorisant une représentation sans concept... » Il semblerait donc que la scolastique nous ait légué cette conception de la substance comme univoque qui fait primer l'identité sur la différence. Comme l'explique très bien Gilles Deleuze : « l'essentiel de l'univocité n'est pas que l'Être se dise en un seul et même sens. C'est qu'il se dise, en un seul et même sens, de toutes ses différences individuanes ou modalités intrinsèques. L'Être est le même pour toutes ces modalités, mais ces modalités ne sont pas les

⁴⁴⁴ O. Boulnois, *Être et représentation : une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot*, Paris, PUF, 1999, p. 224-5.

mêmes. Il est 'égal' pour toutes, mais elles-mêmes ne sont pas égales. Il se dit en un seul sens de toutes, mais elles-mêmes n'ont pas le même sens. Il est de l'essence de l'être univoque de se rapporter à des différences individuanes, mais ces différences n'ont pas la même essence, et ne varient pas l'essence de l'être - comme le blanc se rapporte à des intensités diverses, mais reste essentiellement le même blanc. »⁴⁴⁵ L'être univoque se rapporte ainsi à cette idée d'abstraction que dénonce Cassirer comme n'ayant plus aucun rapport avec la réalité vécue.

Or, c'est bien vis à vis de cette conception de l'unité comme substantielle qui caractérise la pensée de l'univocité comme abstraction que Cassirer cherche à s'inscrire en faux. Selon lui, la pensée ne cherche pas vraiment à découvrir une réalité permanente et identique à elle-même, mais plutôt à déterminer sur la base d'identité de rapports et de correspondances, des réalités en perpétuelles évolutions, ce qui le rapproche du concept platonicien d'*analogon* :

L'identité à laquelle la pensée tend, par sa propre progression, n'est pas l'identité de choses substantielles absolues, c'est l'identité d'ordres et de correspondances fonctionnelles. Or ceux-ci, bien loin d'exclure la diversité et la variation, leur doivent d'accéder au sol ferme de la détermination. Ce qui est disqualifié, ce n'est pas la multiplicité pure et simple, c'est, tout au plus, un certain aspect de la multiplicité, puisque le multiple mathématique relaie, dans l'explication scientifique, le multiple sensible. L'exigence de la pensée tend alors, non pas à abolir la pluralité et la variabilité mais, bien au contraire, à les asservir en recourant à la continuité mathématique assignée par les lois et les formes sérielles. Or, pour instaurer une telle continuité, la pensée a tout autant besoin du point de vue de la différence que du point de vue de l'identité ; la différence ne lui est pas en effet imposée du dehors ; elle constitue, par excellence le caractère et la tâche même de la 'raison' scientifique. En procédant, par l'analyse des qualités sensibles données, à leur réduction à une masse de mouvements élémentaires, en convertissant la réalité de 'l'impression' en réalité de la 'vibration', il apparaît clairement que la voie ainsi ouverte par la recherche ne se réduit nullement à passer de la pluralité à l'unité, du mouvement au repos ; l'inverse, c'est à dire l'abolition de la constance et de la simplicité des choses perçues, n'a pas moins de justification et de nécessité. Cette abolition peut seule permettre d'accéder au sens nouveau que les lois de la science confèrent, en vertu de leur fonction propre, à l'identité et à la durée.⁴⁴⁶

En proposant d'abolir « la constance et la simplicité des choses perçues » Cassirer va, sans s'en prévaloir particulièrement, à l'encontre des acquis de la théologie, constitués par l'effort acharné de la scolastique médiévale. En effet, Paul Ricoeur notamment, a montré que la conquête de l'univocité a constitué un enjeu théologique majeur à travers la doctrine de l'univocité dite aussi de l'analogie de l'être mais qui n'a plus rien à voir avec la doctrine platonicienne de l'*analogon*. Elle a mis un terme au débat sur l'épineuse question de l'articulation entre l'Être de Dieu et l'être des créatures : s'agit-il de deux types d'être

⁴⁴⁵ Deleuze, *Différence et répétition*, *Op. cit.*, p. 53.

⁴⁴⁶ E. Cassirer, *Substance et fonction*, *op. cit.*, p. 366-7.

parfaitement distincts, ou du même être ? Or : « alléguer un discours commun à Dieu et aux créatures serait ruiner la transcendance divine ; assumer une incommunicabilité totale des significations d'un plan à l'autre serait en revanche se condamner à l'agnosticisme le plus complet. » La première réponse de la scolastique a consisté à ne pas assimiler l'être de Dieu à celui de ses créatures mais à considérer une 'analogie' entre ces deux types d'être à mi-chemin entre l'être univoque et l'être équivoque. L'analogie comme mode de raisonnement issu des mathématiques⁴⁴⁷ s'est progressivement étendue aux différentes sciences jusqu'à perdre son sens premier et se confondre avec la doctrine scolastique de l'analogie de l'être qui ne signifie rien d'autre que l'univocité de l'être : « Il paraissait donc raisonnable d'étendre à la théologie le concept d'analogie, à la faveur de l'invention, postérieure à Aristote, d'une troisième modalités d'attribution, l'attribution analogue, à égale distance de l'attribution univoque et de l'attribution équivoque. La doctrine de l'analogie de l'être est née de cette ambition d'embrasser dans une unique doctrine le rapport horizontal des catégories à la substance et le rapport vertical des choses créées au Créateur. Ce projet définit l'onto-théologie. »⁴⁴⁸ De même qu'il inaugure, d'après Olivier Boulnois, la naissance de la métaphysique comme science. En effet, selon lui, c'est la position hégémonique que prend l'univocité avec la naissance de l'onto-théologie qui rendit possible la naissance de la métaphysique comme science car, avant cela, : « Aristote a légué à la postérité une analyse de l'équivocité de l'être qui rend problématique la constitution de la métaphysique comme science. Mais la sémantique de la fin du XIIIe siècle permet d'appréhender toutes choses par un seul terme, signe ou concept, qui en tient lieu. »⁴⁴⁹. Par ailleurs, le travail de Boulnois nous permet de comprendre, comme l'annonce son introduction « la destruction de l'analogie et l'instauration de la métaphysique » à l'ouvrage de Duns Scot qu'il a traduit, que la doctrine de l'analogie de l'être signifiait en fait l'anéantissement de la conception antique de l'analogie au profit de l'univocité. D'ailleurs Suarez au XVIe siècle disait que : « Si l'une des deux devait être niée, ce serait plutôt l'analogie, qui est incertaine, que l'univocité, qui semble être démontrée par des raisons certaines.⁴⁵⁰ » Ainsi la théorie de l'analogie de l'être n'a pas grand chose à voir avec l'analogie au sens platonicien voire même aristotélicien. Elle est issue de l'interprétation des commentateurs scolastiques qui s'appuyaient

⁴⁴⁷ « Platon, chez qui voisinent encore fortement dialectique et analogie, va reprendre d'Archytas - il nous reste une correspondance de Platon avec le Tarentais - de quoi élaborer l'un des premiers grands textes sur l'analogie, ou l'une des premières applications de l'analogie des mathématiciens à des considérations cosmologiques. » Secretan, *L'analogie*, op. cit., p. 19.

⁴⁴⁸ P. Ricoeur, *La métaphore vive*, Paris, Editions du Seuil, 1997, p. 345-6.

⁴⁴⁹ O. Boulnois, *Être et représentation : une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot*, op. cit., p. 223.

⁴⁵⁰ F. Suarez, *Disputationes Metaphysicae II*, 2, 36 ; XX V, 81, in *Idem*.

eux-mêmes sur les ressorts de l'identité et de la pensée par genres afin d'asoir une doctrine chrétienne unique. D'après Olivier Boulnois : « La théorie de l'analogie de l'être n'est pas une théorie originairement aristotélicienne, c'est une création des commentateurs d'Aristote, dont la variété hégémonique, la théorie aristotélico-thomiste de l'analogie, a été créée par la néo-scholastique et le néo-thomisme. »⁴⁵¹ Ainsi, il faut attendre au moins Saint Thomas d'Aquin, voire Duns Scot pour que la théorie de l'analogie se confonde avec l'analogie de l'être et ouvre radicalement la voie à l'univocité.

Cependant, l'approche symboliste défendue par Cassirer permet de défaire tous ces acquis sémiotiques de l'ontologie et de proposer une conception de l'unité que l'on pourrait appelée géométrique en écho avec la doctrine platonicienne de l'analogie.

a) Une conception renouvelée de l'unité

En évoquant la doctrine platonicienne des Idées Cassirer souligne que : « Le grand apport de cette doctrine, tant au point de vue systématique qu'historique, est d'avoir fait pour la première fois ressortir explicitement la présupposition spirituelle essentielle à tout concevoir philosophique et à toute explication philosophique du monde. »⁴⁵² En effet, Platon a le premier selon Cassirer, mis en évidence que ce qui constitue une connaissance véritable n'est pas l'être ou plutôt l'étant matériel qui se présente ou que l'on suppose mais plutôt le système qui permet la détermination d'un étant : « jusqu'alors on tenait l'être, pris sous la forme d'un étant singulier, pour un point de départ bien assuré ; lui, au contraire, le reconnaît pour la première fois comme un problème. »⁴⁵³ Considérer l'étant pour lui-même relève d'une explication mythique du monde, une explication véritable impose de considérer 'la raison d'être systématique et téléologique' des étants, de quelle manière ils font système et produisent une unité, c'est ici que se situe l'enjeu de la connaissance véritable car dialectique : « A la véritable explication, à l'explication dialectique, il incombe de dépasser ces mythes cosmologiques et, sans se satisfaire désormais de la simple présence de l'être, de faire apparaître son sens intellectuel, sa raison d'être systématique et téléologique. » En effet de cette façon la pensée : « ne passe plus alors à côté et en dehors de l'être et ne se contente plus de réfléchir 'sur' l'être, mais, par sa forme

⁴⁵¹ A. de Libéra, « Les sources gréco-arabes de la théorie médiévale de l'analogie de l'être », *Les études philosophiques*, juillet-décembre 1989, N°3/4, L'analogie, p. 319.

⁴⁵² E. Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, tome 1 : le langage, *op. cit.*, p. 14.

⁴⁵³ *Idem.*

interne, elle détermine la forme interne de l'être lui-même. »⁴⁵⁴ On note ici toute la dimension constructiviste voire même architecturale de la conception platonicienne de la forme telle que vue par Cassirer. Aussi, même si Cassirer ne traite pas de la conception platonicienne de l'analogie celle-ci est consubstantielle à la théorie des formes. En effet, il a pu être établi que ce qui caractérise la méthode platonicienne tient au fait que la proportion, traduction latine du grec *analogos*, est un outil qui permet l'individuation des concepts c'est à dire leur détermination. En effet, « la proportion ou analogie est un admirable instrument de l'identification du divers »⁴⁵⁵ qui nous vient de la mathématique puisque c'est « à l'analogie mathématique que Platon emprunte le schéma de la similitude des rapports. »⁴⁵⁶ En effet, comme le rappelle Cassirer, ce qui fait la spécificité de la détermination numérique chez Platon tient au fait qu'elle est détermination de l'unité par la diversité et de la diversité par l'unité :

Car le monde des figures pures, tel que la géométrie le fait apparaître devant nous, et le monde des nombres, tel que l'arithmétique le fait apparaître devant nous, participe également de l'unité et de la multiplicité, de la limitation et de l'illimité. De même que, dans la géométrie, l'espace illimité et sans forme se différencie en une multiplicité de formes solidement délimitées les unes par rapport aux autres, de même l'unité, qui se développe en multiplicité, et la multiplicité, qui n'en reste pas moins unité, sont le principe de toute détermination du nombre.⁴⁵⁷

D'autres, en dehors de Cassirer, ont également pu souligner que : « l'unité dans la diversité par la proportion, c'est-à-dire par la similitude des rapports, tel est l'un des thèmes majeurs de la pensée platonicienne »⁴⁵⁸, précisant par ailleurs qu'il s'agissait là d'une inspiration pythagoricienne puisque « les Pythagoriciens croyaient depuis longtemps que la proportion assurait l'unité dans la multiplicité. Leur théorie de l'harmonie dépend directement de la théorie des proportions. Le principe est nettement affirmé par Pythagore selon Théophraste : ce sont les proportions numériques qui engendrent l'harmonie. Or les Pythagoriciens définissaient précisément l'harmonie : la fusion et la synthèse des contraires. »⁴⁵⁹

⁴⁵⁴ *Idem.*

⁴⁵⁵ Paul GRENET, *Les Origines de l'analogie philosophique dans les dialogues de Platon*. Paris, Boivin, 1948, p. 109.

⁴⁵⁶ *Ibid.*, p. 112.

⁴⁵⁷ « Denn die Welt der reinen Gestalten, wie sie die Geometrie, und die Welt der Zahlen, wie sie die Arithmetik vor uns erstehen läßt, nimmt gleichmäßig an Einheit und Vielheit, an Begrenzung und Unbegrenztheit teil. Wie in der Geometrie der eine unbegrenzte, an sich gestaltlose Raum sich zu einer Mannigfaltigkeit fest gegeneinander abgegrenzter Gestalten differenziert – so ist die Einheit, die sich zur Vielheit entfaltet, und die Vielheit, die nichtsdestoweniger Einheit bleibt, das Prinzip aller Zahlbestimmung. », E. Cassirer, *Goethe und Platon, Gesammelte Werke*, Band 18, Hamburg, Meiner, 2009, p. 426-7.

⁴⁵⁸ Paul GRENET, *Les Origines de l'analogie philosophique dans les dialogues de Platon*, op. cit., p. 125.

⁴⁵⁹ *Ibid.*, p. 125-6.

Ainsi, cette posture selon laquelle l'unité n'est pas l'opposé de la diversité mais qu'au contraire les deux se conditionnent réciproquement constitue le point de rencontre le plus flagrant entre l'analogie platonicienne et le symbolisme cassirérien. L'illustration de cette concordance se retrouve dans l'idée d'*eidos* platonicien sur laquelle Platon bâtit l'idéalisme et que Cassirer reprend pour caractériser son concept de forme et qu'on pourrait aussi traduire par figure. Une figure est d'abord le produit d'un effort de cohérence géométrique et à ce titre une figure est toujours une reconstruction basée sur un postulat de cohérence globale. Cet art de la figuration constitue le cœur de la méthode subjectiviste que Cassirer a hérité de Natorp et cherché à généraliser à travers le symbolisme. Selon cette méthode, issue de la déduction subjective kantienne⁴⁶⁰, il ne saurait y avoir un être de la réalité immédiate extérieure à la vision, à laquelle réfère d'ailleurs le concept d'*eidos* car : « En dehors du faire et des diverses directions, il n'y a pour nous aucune forme d'être parce qu'il n'y a aucune forme de détermination »⁴⁶¹. C'est pourquoi Cassirer, bien que totalement acquis à la problématique de la vie qui se développe chez nombre de ses contemporains notamment Bergson, ne peut adhérer à la quête de l'immédiateté qui l'accompagne souvent. Il invite plutôt à ce qu'il appelle une « inversion du sens de la détermination » qui caractérise selon lui l'approche subjectiviste :

Et pourtant, il y a encore une autre voie pour faire entrer dans le champ de vision de l'esprit la diversité des formes organiques de la vie et des phénomènes qui leur sont associés, sans que nous nous décidions à cette "fracturation" sur laquelle insiste Bergson - sans que nous devions exiger de l'"intelligence" qu'elle saute ses propres limites et qu'elle entre, comme par une sorte d'extase, dans un être tout à fait nouveau. Nous ne pouvons pas échanger la forme d'être de l'intelligence contre une autre ; nous ne pouvons pas remplacer sa manière 'discursive' de comprendre par une vision immédiate. Mais à l'intérieur de sa forme conceptuelle, à l'intérieur de son 'discursus' même, nous pouvons

⁴⁶⁰ « Und non, nach diesen allgemeinen Vorerwägungen, lässt sich erst in wirklicher Schärfe der Dienst bezeichnen, den eine systematisch ausgebaute 'Philosophie der symbolischen Formen' für die Grundlegung einer "philosophischen Anthropologie" zu leisten vermöchte. Sie könnte für sie in zwiefacher Hinsicht fruchtbar werden - sie würde ihr, Kantisch gesprochen, ebensowohl als "Propädeutik" wie als "Disziplin" dienen. Sie würde ihr den Grund und Boden bereiten - und sie würde zugleich verhüten, daß sie diesen sicheren Grund verlässt, daß sie sich in Spekulationen verliert, die durch keine "mögliche Erfahrung" bestätigt oder widerlegt werden können. Ehe wir indess daran gehen, diese Fruchtbarkeit der Philosophie der symbolischen Formen für den Problemkreis, um den es sich hier handelt, im einzelnen zu erweisen, muss noch ein generelles methodisches Bedenken gehoben werden. Setzen wir uns, - indem wir in diesen Problemkreis eintreten, nicht wieder allen Zweideutigkeiten und allen Gefahren des "Psychologismus" aus; werden wir nicht schon mit der bloßen Fragestellung selbst der Grundposition untreu, die Kant für die "kritische Philosophie" erarbeitet hat? Einem solchen Einwand lässt sich zunächst entgegenhalten, daß kein anderer als Kant selber es gewesen ist, der in der »Kritik der reinen Vernunft« nicht minder den Weg für die "subjektive Deduktion", wie den für die 'objective Deduktion' gewiesen hat. Er fragt nicht nur nach den Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung, sondern Erfahrung ist ihm zugleich "eine Erkenntnisart, die Verstand erfordert", und auch an diese Erkenntnisart, an "das Vermögen zu denken selbst", richtet er die kritische Frage. In der Tat besteht das Wesen des Psychologismus nicht darin, daß der Weg der "subjektiven Deduktion" überhaupt beschritten, sondern darin, daß er nicht klar und scharf von den Aufgaben und der Methodik der "objektiven Deduktion" gesondert wird. » E. Cassirer, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, Nachgelassene Manuskripte und Texte, Band 1, Hamburg, Meiner, 1995, p. 53.

⁴⁶¹ *Ibid.*, p. 261 {NT}

inverser la direction de la détermination. Et si tant est que ce soit possible, ce n'est que par un tel changement de direction que le monde de l'immédiat peut nous devenir visible. Ce qui ne peut nous être donné directement par aucune intuition métaphysique ni par aucune observation empirique, devient indirectement déterminable dans ce processus de 'reconstruction' systématique, qui représente en général la méthode en vertu de laquelle la spécificité du 'subjectif' nous est révélée.⁴⁶²

Nous risquons ici l'hypothèse selon laquelle cette idée d'une détermination inverse, qui fonctionne comme une reconstruction géométrique sur la base d'un postulat de cohérence, et que Cassirer, à la suite de Natorp, caractérise comme déduction subjective est issue d'une réappropriation de l'analogie platonicienne, Natorp ayant été, par ailleurs, fortement remarqué pour son travail sur Platon. Or, sur le plan sémiotique, la métaphysique et avec elle l'épistémè moderne telle qu'élaborées par la scolastique au sortir du Moyen-âge, sont justement bâties sur la destruction de l'analogie platonicienne et son travestissement en analogie de l'être comme nous l'avons étayé plus tôt. L'univocité que la doctrine chrétienne a cherché à instaurer a abouti à la sclérose de l'analogie antique au profit de l'analogie de l'être.

Aujourd'hui il ne reste de la notion d'analogie que l'idée de ressemblance. Dans *Les mots et les choses* Michel Foucault écrivait que « Jusqu'à la fin du XVIe siècle, la ressemblance a joué un rôle bâtisseur dans le savoir de la culture occidentale. »⁴⁶³ Mais évoquant l'analogie il y voit un type de ressemblance portant non sur des choses mais sur des rapports, ce qui implique selon lui que : « Son pouvoir est immense, car les similitudes qu'elle traite ne sont pas celles, visibles, massives, des choses elles-mêmes ; il suffit que ce soient les ressemblances plus subtiles des rapports. Ainsi allégée, elle peut tendre, à partir d'un même point, un nombre indéfini de parentés. »⁴⁶⁴ Ainsi, il semblerait que la dimension constructiviste de l'analogie qui permet par différenciation à partir d'un cosmos de sens où tout est lié avec tout de déterminer un concept en isolant un système de cohérence particulier, n'ait pas été complètement perdue. Dans cette conception du sens, l'individualité est toujours individuation et ne constitue pas un point de

⁴⁶² « Und doch giebt es noch einen andern Weg, um die Mannigfaltigkeit der organischen Lebensformen und der ihnen zugehörigen Phaenomene in den Blick punkt des Geistes zu rücken, ohne daß wir uns zu jener "Brüscierung", auf der Bergson besteht, entschliessen - ohne dass wir von der 'Intelligenz' verlangen müssten, dass sie ihre eigenen Grenzen überspringt und wie durch eine Art von Ekstase in ein schlechthin neues Sein eingeht. Nicht die Seinsform der Intelligenz können wir gegen eine andere vertauschen ; nicht ihre 'diskursive 'Art des Begreifens durch eine unmittelbare Schau ersetzen. Aber innerhalb ihrer Begriffsform, innerhalb ihres 'discursus' selbe, können wir die Richtung der Bestimmung umkehren. Und wenn überhaupt, so kann nur durch eine solche Richtungsänderung die Welt des 'Unmittelbaren' uns sichtbar werden. Was uns direkt durch keine metaphysische Intuition und durch keine empirische Beobachtung gegeben werden kann, das wird indirekt bestimmbar in jenem Gange der systematischen 'Rekonstruktion', der überhaupt die Methode darstellt, kraft deren sich uns die Eigenart des 'Subjektiven' erschliesst. » *Ibid.*, S. 50-1.

⁴⁶³ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 32.

⁴⁶⁴ *Ibid.*, p. 36.

départ mais bien plutôt un point d'arrivée. De même Cassirer considère qu'il s'agit là d'une particularité du vivant de relier intrinsèquement tout ce qui relève de lui, c'est ce que Cassirer désigne comme 'concrétude primordiale de l'expérience' et caractérise aussi l'esprit :

Il n'est vivant en soi que par le fait qu'ici un seul pas active mille fils et que tous ces fils coulent sans être vus. Au lieu du discret des formes que la pensée distingue après coup, il règne ici un va-et-vient ininterrompu, une transition constante et sans transition d'un extrême à l'autre. Anaxagore a dit des formations de la nature que chacune d'elles est une "panspermie", c'est-à-dire qu'elles ne sont pas composées d'éléments isolés les uns des autres, mais que chaque totalité physique renferme en elle les germes et les semences de tous les éléments. Ce qui est affirmé ici à propos de la construction de la nature, de l'organisation de la physis, vaut aussi, dans un sens plus radical et plus profond, pour les organisations spirituelles. Nous ne devons pas penser leurs séparations et leurs différences internes de telle sorte que les différentes figures apparaissent, selon la comparaison caractéristique et prégnante d'Anaxagore, "comme tranchées à la hache les unes des autres". La réalité proprement dite, la réalité "concrète" de l'esprit consiste plutôt en ce que tous ses différents moments fondamentaux s'interpénètrent et se fondent les uns dans les autres, qu'ils "concrétisent" au sens propre du terme. Il semble donc que nous n'ayons besoin que de revenir à cette unité fondamentale originelle, à cette concrétion primitive de l'expérience, pour que toutes les séparations "artificielles" de la réflexion s'annulent à nouveau, - pour que, par-delà toutes ces séparations, la totalité essentielle du spirituel nous apparaisse.⁴⁶⁵

Du point de vue de cette 'concrétude primordiale de l'expérience', le concept d'être de la science disparaît et un défi se précise, celui de penser une unité vive, autrement dit de considérer l'être comme un aménagement de positions et de directions : « 'l'être' que la science revendique comme son 'objet' ne se présente plus comme un donné simple et indécomposable ; chaque manière nouvelle de le considérer, chaque direction de pensée inédite l'enrichissent d'un moment nouveau. La rigidité du concept d'être disparaît dans un flux et un mouvement généralisés ; s'il est encore possible de penser l'unité de l'être, c'est comme un but à atteindre et

⁴⁶⁵ « Es ist in sich lebendig nur dadurch, daß hier Ein Tritt tausend Fäden regt und daß alle diese Fäden ungesehen fließen. Statt des Diskretum der Formen, die der Gedanke nachträglich unterscheidet, herrscht hier ein ununterbrochenes Herüber und Hinüber, ein stetiger absatzloser Übergang von einem Extrem zum andern. Anaxagoras hat von den Gebilden der Natur gesagt, daß jedes von ihnen eine "Panspermie" sei, d.h. dass sie sich nicht aus einzelnen, von einander abgesonderten Elementen zusammensetzen, sondern daß jede physische Ganzheit die Keime und Samen von allen Elementen in sich schliesst. Was hier von dem Bau der Natur, von der Gestaltung der Physis behauptet wird, das gilt in einem radikaleren und tieferen Sinne von den geistigen Gestaltungen. Wir dürfen ihre Trennungen und ihre inneren Unterschiede nicht derart denken, daß die einzelnen Gestalten, gemäss dem charakteristischen und pregnanten Vergleich des Anaxagoras, "wie mit dem Beil von einander abgehackt", erscheinen. Die eigentliche, die "konkrete" Wirklichkeit des Geistes besteht vielmehr eben darin, daß alle seine verschiedenen Grundmomente in einander eingreifen und in einander verwachsen, daß sie im eigentlichen Sinne "konkreszieren". Es scheint demnach, als brauchten wir nur wieder auf diese ursprüngliche Grundeinheit, auf diese urtümliche Konkretion des Erlebens zurückgreifen, damit all die "künstlichen" Scheidungen der Reflexion sich wieder aufheben, - damit sich uns, über alle diese Scheidungen hinweg, die wesenhafte Ganzheit des Geistigen erschliesse. » E. Cassirer, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, op. cit., p. 6.

nullement en tant qu'elle serait déjà présente à l'origine de ce mouvement. »⁴⁶⁶ Ainsi la doctrine platonicienne de l'analogie semble très proche de la perspective configurationnelle que promeut Cassirer à travers la fonction paradigmatique du symbole qu'il élabore. En effet, l'analogie désigne un mode de raisonnement configuratif, par lequel une chose n'est définie que par ses relations et endosse de ce fait différentes significations. Il s'agit donc ici de promouvoir une unité géométrique car vivante et dynamique.

b) Une unité vive

Cette idée d'une logique configurationnelle qui plonge ses racines dans la philosophie platonicienne, Cassirer considère qu'elle a commencé à être élaborée par des logiciens qui l'ont précédé, sensibles à la problématique du vivant, comme Lotze. Il s'agit d'une logique qui fait un pas en arrière avant le concept, c'est à dire d'une logique préconceptuelle :

D'ordinaire, la logique ne fait naître véritablement le concept que lorsqu'on est parvenu à délimiter précisément le contenu de signification d'un mot et à le fixer sans ambiguïté par le moyen de certaines opérations intellectuelles, en particulier la définition par *genus proximum* et *differentia specifica*. Mais, pour parvenir à l'origine du concept, la pensée doit régresser vers une couche encore plus profonde, elle doit rechercher les motifs qui l'ont amenée à diviser et unir, et qui sont intervenus de façon décisive lors même de la formation des mots, et quand dans et par le langage elle a soumis le matériau constitué par l'ensemble des représentations à certains concepts de classes.

Car la tâche primordiale de la construction des concepts n'est pas de donner à la représentation une plus grande extension, une plus grande universalité, comme l'a généralement supposé la logique sous la contrainte d'une tradition séculaire, mais de l'élever à une compréhension, une détermination croissantes.⁴⁶⁷

Cette logique préconceptuelle est une logique de la détermination qui isole des significations en saisissant une loi d'unification que l'on peut comprendre un peu comme un algorithme qui dessine une unité dans la diversité, un contenu. Il s'agit de ce que Cassirer appelle « l'activité logique de position et de différenciation » :

L'extension qu'on attend d'un concept ce n'est pas une fin en soi, elle n'est que le véhicule qui permet d'accéder au but véritable du concept, qui est la compréhension. Avant que de quelques contenus puissent être comparés et répartis selon leur degré de similitude en classes dont l'une comprenne l'autre, il faut qu'il soit eux-mêmes déterminés en tant que contenus. Mais cela postule l'activité logique de la position et de la différenciation qui seule permet de briser de quelque manière le flux permanent de la conscience, qui seule arrête la rhapsodie incessante des impressions sensibles, lesquelles

⁴⁶⁶ E. Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, tome 1 : le langage, *op. cit.*, p. 15.

⁴⁶⁷ *Ibid.*, p. 249.

trouvent alors certains points fixes. L'intervention du concept est donc beaucoup plus décisive lorsqu'il impose une forme aux impressions pour en faire des représentations que lorsqu'il compare ces dernières et les rassemble en genres et en espèces.⁴⁶⁸

Cassirer considère que Lotze a bien mis en évidence que cette logique préconceptuelle qui donne à chaque représentation une forme est concomitante de la formation de la langue elle-même, véritable moment d'objectivation⁴⁶⁹. Plus qu'un être substantiel identique à lui-même ce que fixe cette logique préconceptuelle c'est une configuration de relations :

La qualité singulière ne possède pas seulement en elle-même un « quid » identique à lui-même, un état spécifique ; elle est mise par celui-ci en relation avec d'autres ; et cette mise en relation aussi n'est pas arbitraire : elle manifeste au contraire une forme objective propre. Mais même cette dernière, bien que connue et reconnue comme telle, ne peut être posée face aux contenus singuliers comme quelque chose d'indépendant et de séparable. On ne peut que déceler sa présence en eux et sur eux. Lorsqu'on rassemble les contenus, après les avoir fixés et nommés en tant que tels, sous la forme d'une série, il semble qu'on ait simultanément posé un être commun qui se spécifie dans les éléments singuliers de la série, qui se manifeste en eux tous, mais en chacun d'eux avec une nuance, une différence propre. Mais cette première généralité, comme Lotze le marque avec insistance, est d'un ordre essentiellement différent de celui des concepts génériques habituels de la logique.⁴⁷⁰

Cette visée configurationnelle représente pour Cassirer ce que signifie véritablement le concept : « le concept se caractérise, non par la 'généralité' d'une image représentative, mais par la validité générale d'un principe sériel. Au lieu de prélever des parties quelconques sur la multiplicité qui nous est offerte, nous engendrons, pour les éléments qui la composent, une relation univoque définie par la prégnance d'une loi. »⁴⁷¹ Ainsi, Cassirer à la suite de Lotze et

⁴⁶⁸ *Ibid.*, p. 250.

⁴⁶⁹ « Parmi les logiciens modernes, c'est Lotze qui a saisi ce fait avec le plus de rigueur, même si l'interprétation et l'exposé qu'il en a donnés ne sont pas encore totalement délivrés des liens que lui imposait la tradition logique. Sa théorie du concept part du fait que l'activité originaire de la pensée ne peut pas consister à joindre deux représentations données, et que la théorie logique doit régresser encore d'un pas. Pour que des représentations soient associables sous la forme d'une idée, il faut qu'auparavant elles aient reçu individuellement une forme qui, seule, fait d'elles des éléments d'une construction logique. Cette première intervention de la pensée est généralement ignorée simplement parce qu'elle été toujours-déjà accomplie lors de la formation de la langue dont nous héritons et que par conséquent elle semble faire partie des présupposés 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 et les sons qui traduisent une excitation externe, les uns et les autres dénués de formes - qu'on découvre la forme fondamentale de la pensée, l'objectivation. Cette forme ne peut pas encore prétendre effectuer une liaison du divers qui serait soumise à une règle universellement valable mais elle accomplit avant tout le travail préalable qui consiste à accorder une validité en soi à chaque impression singulière. Ce mode d'objectivation ignore encore tout de l'exposition du contenu dans une réalité effective totalement indépendante de la connaissance ; il s'agit uniquement pour lui de figer pour la connaissance le contenu sur lequel il s'effectue et de le désigner pour la conscience à travers le changement et la modification des impressions comme un être identique à lui-même et récurrent. » *Ibid.*, p. 250.

⁴⁷⁰ *Ibid.*, p. 251.

⁴⁷¹ E. Cassirer, *op. cit.*, p. 32.

plus radicalement que celui-ci pose ce que Ricoeur validera également à savoir que la signification n'est pas une forme stable mais possède un caractère dynamique, vectoriel.

Pour Paul Ricoeur c'est la métaphore qui permet de mettre en évidence cette visée configurationnelle inhérente à la signification :

C'est ce sens déjà constitué qui est délié de son ancrage dans un champ de référence premier et projeté dans le nouveau champ de référence dont il contribue dès lors à faire apparaître la configuration. Mais ce transfert d'un champ référentiel à l'autre suppose que ce champ soit déjà en quelque sorte présent, de manière inarticulée, et qu'il exerce une attraction sur le sens déjà constitué pour l'arraché à son ancrage premier. C'est donc dans la visée sémantique de cet autre champ que réside l'énergie capable d'opérer cet arrachement et ce transfert. Mais cela ne serait pas possible si la signification était une forme stable. Son caractère dynamique, directionnel, vectoriel, conspire avec la visée sémantique qui cherche à remplir son intention. »⁴⁷²

Cependant pour Paul Ricoeur le discours spéculatif et donc le royaume du concept se spécifie par l'exclusion de la métaphore alors que l'analogie bien qu'éloignée de son sens originel de proportionnalité mathématique⁴⁷³ y a toute sa place : « Du moins la bataille pour un concept toujours plus adéquat d'analogie reste exemplaire sur un point : son refus de tout compromis avec le discours poétique. Ce refus s'exprime par le souci de toujours marquer la différence entre l'analogie et la métaphore. Pour ma part, je vois dans ce souci le trait distinctif de la visée sémantique du discours spéculatif. »⁴⁷⁴ En citant Maurice Blondel : « Les analogies se fondent moins sur des ressemblances notionnelles (similitudines) que sur une stimulation intérieure, sur une sollicitation assimilative (intentio ad assimilationem) »⁴⁷⁵, Paul Ricoeur, qui a une conception du symbole très différente de celle de Cassirer, suggère que l'analogie partage avec le symbole cette idée d'être en devenir : « En effet, à la différence d'une comparaison que nous considérons du dehors, le symbole est le mouvement même du sens primaire qui nous fait participer au sens latent et ainsi nous assimile au symbolisé, sans que nous puissions dominer intellectuellement la similitude. C'est en ce sens que le symbole est donnant ; il est donnant, parce qu'il est une intentionnalité primaire qui donne le sens second. »⁴⁷⁶ La conception du symbole que propose Ricoeur est beaucoup plus limitée que celle de Cassirer car il s'agit pour lui de la façon dont un sens propre peut suggérer un sens figuré. Mais ce qui nous intéresse ici

⁴⁷² P. Ricoeur, *La métaphore vive*, op. cit., p. 379.

⁴⁷³ « dans la mesure même ou la pensée ne se satisfait plus du rapport trop formel de proportionalitas - rendu lui-même problématique par son extrapolation hors du domaine mathématique -, elle était contrainte d'appuyer la diversité des noms et des concepts à un principe d'ordre inhérent à l'être même et de reporter dans la causalité efficiente elle-même la synthèse d'unité et de diversité requise par le discours. Bref, il fallait penser la causalité elle-même comme analogique. » *Ibid.*, p. 352.

⁴⁷⁴ *Ibid.*, p. 353.

⁴⁷⁵ P. Ricoeur, *L'Être et les êtres. Essai d'ontologie complète et intégrale* (1935), PUF, 1963, p. 225-6.

⁴⁷⁶ P. Ricoeur, « Anthropologie philosophique », *Ecrits et conférences*. 3., Paris, Seuil, 2013, p. 182.

c'est précisément cette idée de figure que Cassirer généralise à la production du sens lui-même. Ricoeur, comme Cassirer, note sur ce point que les rapprochements que suggèrent une figure ou un symbole ne peuvent être dominés intellectuellement par le schéma binaire de la similitude mais suppose un autre mode d'appréhension intellectuelle que Cassirer rapproche de la formule de l'intégrale mathématique en ce qu'il s'agit de prendre en compte le mouvement et la direction de la pensée. Ricoeur n'en était pas très loin quand il énonça sa théorie sur le symbole de la manière suivante : « En termes très généraux, la thèse est qu'il n'est pas d'action humaine qui ne soit déjà articulée, médiatisée, interprétée par des symboles. »⁴⁷⁷ Il assimila d'ailleurs les symboles à des programmes informatiques qui d'une certaine manière encodent la rationalité humaine grâce au pouvoir de l'intentionnalité.⁴⁷⁸ Bien que Ricoeur ait pris soin de se distinguer de la philosophie cassirérienne et plus largement de l'idéalisme critique de façon générale⁴⁷⁹, sa conception du symbole semble faire écho à cette intention de Cassirer de faire du symbole un opérateur du sens, quand il écrivit que le symbole « donne à penser » : « 'Le symbole donne à penser' : cette sentence qui m'enchanté dit deux choses ; le symbole donne ; je ne pose pas le sens : c'est lui qui donne le sens ; mais ce qu'il donne, c'est à penser, de quoi penser. À partir de la donation, la position. La sentence suggère donc à la fois que tout est déjà dit en énigme et pourtant qu'il faut toujours tout commencer et recommencer dans la dimension du penser. C'est cette articulation de la pensée donnée à elle-même au royaume des symboles et de la pensée posante et pensante que je voudrais surprendre et comprendre. »⁴⁸⁰ Ainsi le symbole tient, selon Ricoeur, à un mouvement que nous ne pouvons pas dominer intellectuellement. En ce sens, il apparaît très proche de la métaphore dont il dit que la spécificité est d'être vive : « Présenter les hommes 'comme agissant' et toute chose 'comme en acte', telle pourrait bien être la fonction ontologique du discours métaphorique. En lui, toute potentialité dormante d'existence apparaît comme éclore, toute capacité latente d'action comme effective. L'expression vive est ce qui dit

⁴⁷⁷ *Ibid.*, p. 277.

⁴⁷⁸ « On peut dire, d'une part, dans le langage de l'information, que les codes symboliques sont à la culture ce que les codes génétiques sont à la vie animale. Ce sont des "programmes" de comportement : comme eux, ils donnent forme, ordre, signification et direction à la vie. Mais, d'autre part, c'est précisément sur les zones effondrées du réglage génétique que se sont édifiés les codes culturels. Ils n'en prolongent la fonction qu'en subvertissant leur fonctionnement. Car ces codes ne sont opérants, précisément, que sous la condition de passer par les ressources de l'intentionnalité et de la signification. », *Ibid.*, p. 286.

⁴⁷⁹ *Ibid.*, p. 278-9. Note 3 : « Je ne voudrais pas, en introduisant l'expression formes symboliques, assumer le mode kantien de philosopher qui y est joint, à savoir le remplacement du postulat de substance par celui de fonction ou d'unité fonctionnelle, ni la hiérarchisation des formes depuis le niveau de la pensée langagière, en passant par l'art et le mythe, jusqu'à la forme culminante de la pensée scientifique objective. Le choix du terme symbole n'implique aucune allégeance à ces deux axiomes de l'idéalisme critique. »

⁴⁸⁰ *Ibid.*, p. 177.

l'existence vive. »⁴⁸¹ Cela dit, il critique l'approche cassirérienne du symbole comme une approche presque ésotérique et trop proche du modèle de la métaphore :

J'ai écarté comme trop riche l'identification du symbole à des expressions à double sens selon le modèle de la métaphore, à plus forte raison sa réduction à des significations cachées ouvertes seulement à un savoir ésotérique. Cette définition du symbole n'est pourtant pas perdue ; elle sera réintroduite le moment venu et à sa juste place, mais à partir d'une définition plus large. Celle-ci a une parenté certaine avec la notion de forme symbolique reçue de Cassirer dans la mesure où, pour celui-ci, les formes symboliques sont des processus culturels qui donnent forme à l'expérience tout entière.⁴⁸²

Cependant, en comparant le symbole à un programme qui encode la rationalité humaine, il semble que Ricoeur se soit finalement rapproché de cette conception des formes symboliques comme processus culturels qui donnent forme à l'expérience tout entière. Néanmoins, c'est dans sa façon de délimiter le discours spéculatif qu'il s'éloigne véritablement de Cassirer et montre plus d'affinité avec l'approche heideggérienne : « je dirai, avec Heidegger de *Sein und Zeit*, que l'interprétation philosophique des symboles consiste à élaborer des existentiels qui expriment les possibilités les plus fondamentales du Dasein ; en effet, il serait aisé de montrer que les 'existentiels' de Heidegger sont tous issus de la sphère symbolique. Ce sont des symboles philosophiquement interprétés ; à partir de la sphère des symboles, une compréhension de la réalité humaine est ouverte. »⁴⁸³ Pourtant, dans la *Métaphore vive* Ricoeur s'oppose⁴⁸⁴ à la sentence heideggérienne selon laquelle « Le métaphorique n'existe qu'à l'intérieur de la métaphysique ». En effet s'il attribue à la sphère spéculative une vocation ontologique il ne dénie pas pour autant l'importance de la métaphore comme l'origine de tous les champs sémantiques y compris le discours spéculatif :

Je dirais que le discours spéculatif est celui qui met en place les notions premières les principes qui articule à titre primordial l'espace du concept. Si le concept, tant dans le langage ordinaire que dans le langage scientifique, ne peut jamais être effectivement dérivé de la perception ou de l'image, c'est parce que la discontinuité des niveaux de discours est instaurée, au moins à titre virtuel, par la structure même de l'espace conceptuel dans lequel s'inscrivent les significations quand elle s'arrache au procès de nature métaphorique, dont on a pu dire qu'il engendre tous les champs sémantiques.⁴⁸⁵

⁴⁸¹ P. Ricoeur, *La métaphore vive*, op. cit., p. 61. (1ère étude)

⁴⁸² P. Ricoeur, « Anthropologie philosophique », op. cit., p. 278-9.

⁴⁸³ *Ibid.*, p. 197

⁴⁸⁴ C'est ici, je l'avoue, que je déplore la position prise par Heidegger. Je ne puis voir cet Enfermement de l'histoire antérieure de la pensée occidentale dans l'unité de « la » métaphysique que la marque de l'esprit de vengeance auquel cette pensée invite pourtant à renoncer, en même temps qu'à la volonté de puissance dont ce dernier lui paraît inséparable. Faire l'unité de « la » métaphysique est une construction de la pensée Heidegger hyène. » P. Ricoeur, *La métaphore vive*, op. cit., p. 395.

⁴⁸⁵ *Ibid.*, p. 380.

La distinction qui apparaît ici entre l'espace qui est l'apanage du concept spéculatif et le champ qui relève du monde de la métaphore, est ici primordiale. En effet, l'espace renvoie à une structure réifiée alors que le champ évoque une structure en mouvement. D'ailleurs Ricoeur convient que le discours spéculatif est réifiant et qu'il a vocation à anéantir, dans son effort d'élucidation, la modalité métaphorique : « Toute interprétation vise à réinscrire l'esquisse sémantique dessinée par l'énonciation métaphorique dans un horizon de compréhension disponible et maîtrisable conceptuellement. »⁴⁸⁶ Cependant, Ricoeur propose à travers son herméneutique, une troisième voie un discours mixte qui réconcilie les exigences du discours spéculatif et du discours métaphorique, l'ordre et le mouvement :

Mais la destruction du métaphorique par le conceptuel dans des interprétations rationalisantes n'est pas la seule issue de l'interaction entre modalités différentes de discours. On peut concevoir un style herméneutique dans lequel l'interprétation répond à la fois à la notion du concept et à celle de l'intention constituante de l'expérience qui cherche à se dire sur le mode métaphorique. L'interprétation est alors une modalité de discours qui opère à l'intersection de deux mouvances, celle du métaphorique et celle du spéculatif. C'est donc un discours mixte qui, comme tel, ne peut pas ne pas subir l'attraction de deux exigences rivales. D'un côté elle veut la clarté du concept - de l'autre, elle cherche à préserver le dynamisme de la signification que le concept arrête et fixe.⁴⁸⁷

Néanmoins si Ricoeur dénonce comme « l'échec d'Aristote » la difficulté de penser une unité dans le mouvement qui ne repose pas sur l'abstraction de l'unité du genre chère à la science, considérant que « la 'recherche' d'un lien non générique de l'être demeure une tâche pour la pensée, même après l'échec d'Aristote (...) la recherche d'un rapport qui reste à penser autrement que par science, si penser par science veut dire penser par genre »⁴⁸⁸ ; il n'a pas vu que c'était précisément ce que proposait Cassirer à travers sa sémiotique du symbole : une unité vive. En effet, pour Cassirer la seule unité véritable est celle de l'action : « L'idéalisme symbolique ne part pas de la simplicité de la chose (de la substance), mais de l'unité de la fonction. La multiplicité des vues symboliques possibles ne s'oppose pas à cette unité d'action ainsi conçue ; au contraire, elle en constitue le corrélat nécessaire. »⁴⁸⁹ Cependant Cassirer, jusqu'à ses ultimes développements, assume cette unité comme unité d'action qui permet la détermination de l'unité par la diversité, ce qui constitue comme il le rappelle, le principe du nombre chez Platon, ouvrant ainsi la voie à la relativisation de l'individualité et à la coïncidence des opposés chère au cusaïn. Or, c'est le point de vue de la subjectivité qui permet d'aborder

⁴⁸⁶ *Ibid.*, p. 383.

⁴⁸⁷ *idem.*

⁴⁸⁸ *Ibid.*, p. 343.

⁴⁸⁹ E. Cassirer, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, op. cit., p. 263 {NT}.

cette perspective : « Même les actes les plus libres, les actes proprement autonomes de l'esprit, dans toute l'autoglorification avec laquelle ils se confrontent, ont encore ici leur lien et leur connexion naturels. Aussi éloignés qu'ils puissent paraître l'un de l'autre du point de vue de l'idée pure, du point de vue de la signification objective, ce qui s'écarte ainsi se rapproche pourtant à nouveau si nous le considérons en quelque sorte en perspective sous l'angle de la subjectivité. »⁴⁹⁰ En effet, la subjectivité permet de se placer du point de vue de l'acte de détermination d'où émergent des contenus objectivement opposés. C'est dans cette unité vive que réside l'unicité de l'esprit et non dans une ontologie convenue à l'avance.

De la même façon, Cassirer écrivit à propos de la philosophie platonicienne que : « Le royaume de l'Idée, le royaume de la vérité, ne se résume pas pour lui à une position unique, en soi indifférenciée, mais il se constitue grâce à une multiplicité de positions dont chacune représente et signifie quelque chose de différent, bien qu'il y ait entre elles un rigoureux rapport de réciprocité, qu'elles se conditionnent et s'épaulent mutuellement. »⁴⁹¹. L'analogie platonicienne constitue également l'outil par excellence qui permet cet effort d'unicité. En effet : « L'analogie est un pont par dessus une frontière - qui ne s'en trouve pas abolie pour autant ; car la proportion rationnelle ne détruit pas les différences réelles. »⁴⁹² C'est pourquoi : « A sa source grecque, analogie signifie à la fois proportion et rapport entre des éléments qui paraissent incommensurables, voire inconciliables. L'analogie a la vocation de l'impossible. »⁴⁹³

Aussi, la démarche dialectique, mère de la logique selon Cassirer, implique de laisser une certaine place à l'équivocité. Ainsi Cassirer comme Platon, souvent : « se contente {...} de recenser la polysémie d'un même terme, tous faits de langage qui constitueront les points de départ obligés de la dialectique. »⁴⁹⁴. De la même manière Cassirer note que la volonté de penser à partir d'étants univoques, que ce soit à la manière de la vieille métaphysique ou du positivisme contemporain, n'a mené qu'à des antinomies et des contradictions. Seule l'approche subjective qui n'a pas besoin de fixer des significations mais se place du point de vue du processus d'unification de l'esprit permet de penser la connaissance :

L'ancienne métaphysique, ainsi que le positivisme psychologique qui partait d'un 'être' univoque (celui du 'monde' ou des simples 'sensations'), s'empêtraient toujours dans des contradictions et antinomies irrémédiables dans l'interprétation de ce prétendu être

⁴⁹⁰ « Selbst die freiesten, die eigentlich autonomen Taten des Geistes haben in all der Selbstherrlichkeit, mit der sie sich gegenüberstellen, hier noch ihre natürliche Bindung und Verbindung. So weit sie, vom Standpunkt der reinen 'Idee', vom Standpunkt der objektiven Bedeutung, von einander entfernt scheinen, rückt doch das derart Auseinanderstrebende wieder zusammen, wenn wir es gewissermassen perspektivisch unter dem Blickpunkt der Subjektivität betrachten. » *Ibid.*, p. 7.

⁴⁹¹ E. Cassirer, « De la logique du concept de symbole », *op. cit.*, p. 117.

⁴⁹² Secretan, *L'analogie*, *op. cit.*, p. 8.

⁴⁹³ Secretan, *L'analogie*, *op. cit.*, p. 19.

⁴⁹⁴ Henri Joly, *Le renversement platonicien*, Paris, Vrin, 1994, p. 31.

unique. Les différentes visions du monde (par exemple celle du *savoir* et celle de la foi, de la 'religion' et de la science, de l'expérience et de la métaphysique, etc.) se contredisaient, étaient incompatibles. Et pourtant, chacune d'entre elles prétendait donner et représenter l'être unique et véritable !

Ces contradictions ne peuvent pas être résolues tant que l'on considère l'être comme un point de départ clairement déterminé. Il s'avère alors toujours que les interprétations que nous obtenons de cet être prétendument unique sont en réalité tout à fait différentes.

Mais ici doit intervenir la tournure : "subjectif, au lieu d'objectif". Ce qu'il faut exiger, ce n'est pas l'unité 'de' la chose, de l'objet absolu - mais l'unité de l'esprit, de l'énergie spirituelle en tant que telle, dans toute la diversité des 'formes symboliques'.

C'est ce que la philosophie du symbolique essaie de donner et d'accomplir ! - (en ne nous limitant bien sûr pas à l'unique énergie de la 'connaissance', comme Kant !)⁴⁹⁵

Il apparaît désormais plus clairement ce qu'entendait Cassirer en définissant la forme symbolique par l'idée d'énergie de l'esprit car cette idée d'énergie désigne un processus vivant de transformation qu'il s'agit de saisir à travers l'approche subjective.

2. Une logique de la subjectivité

Cette logique préconceptuelle de la subjectivité est une logique qui n'a pas besoin d'ontologie, c'est à dire qu'elle n'a pas besoin de fixer des êtres, des définitions immuables et il s'agit là, d'après Cassirer du : « seul moyen d'échapper à cette dialectique de la théorie métaphysique de l'être »⁴⁹⁶. L'important est de poser le tout comme préalable aux parties, à travers le concept de conscience, et donc « de comprendre dès le départ le 'contenu' et la 'forme', 'l'élément' et la 'relation' comme des déterminations qui ne sont pas indépendantes mais données ensemble et pensées dans leur conditionnement réciproque. »⁴⁹⁷ Or l'approche subjective est ce

⁴⁹⁵ « Die ältere Metaphysik, sowie der psychologische Positivismus, der von einem eindeutigen ‚Sein‘ (dem der „Welt“ oder der einfachen „Empfindungen“) ausging, verwickelte sich in der Auslegung dieses angeblich einen Seins immer wieder in unheilbare Widersprüche u. Antinomien. Die verschiedenen Weltansichten (z. B. die des ‚Wissens‘ u. die des Glaubens, der ‚Religion‘ und der Wissenschaft, der Erfahrung u. der Metaphysik etc.) widersprachen sich, waren unvereinbar. Und doch beanspruchte jede von ihnen, das Eine, wahre Sein zu geben und darzustellen! Diese Widersprüche sind, solange man das Sein als eindeutig gewissen Ausgangspunkt festhält, nicht zu lösen. Es zeigt sich dann immer wieder, dass die Deutungen, die wir von diesem angeblich einen Sein gewinnen, in Wahrheit ganz verschiedene sind. Hier aber muß die Wendung eintreten: „subjektiv, statt objektiv“. Was zu fordern ist, ist nicht die Einheit ‚des‘ Dinges, des absoluten Gegenstandes - sondern Einheit des Geistes, der geistigen Energie als solcher in aller Verschiedenheit der „symbolischen Formen“.

Das ist es, was die Philosophie des Symbolischen zu geben und zu leisten versucht ! - (wobei wir uns freilich nicht auf die eine Energie der ‚Erkenntnis‘, wie Kant, einschränken dürfen!) », E. Cassirer, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, op. cit., p. 262-3

⁴⁹⁶ E. Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, tome 1 : le langage, op. cit., p. 40.

⁴⁹⁷ *Idem*.

qui permet, pour Cassirer, sur les traces de Natorp en particulier, de passer du terrain de l'être à celui de la conscience :

C'est à mesure que s'est imposée dans l'histoire de la pensée cette nouvelle tournure 'subjective' de la spéculation que l'on a admis cette exigence méthodologique générale. Car la question prend immédiatement une figure nouvelle lorsqu'elle est transposée du terrain de l'être absolu à celui de la conscience. Toute qualité 'simple' de la conscience n'a de contenu déterminé que dans la mesure où elle est appréhendée à la fois comme entièrement identique aux autres contenus et comme entièrement originale par rapport à eux. On ne saurait détacher cette fonction d'unité et de particularité de la conscience, car elle en est une des conditions essentielles. Il ne peut donc pas y avoir 'quelque chose' dans la conscience sans que soient *eo ipso* posées, sans autre médiation, une 'autre chose' et une série d'autres choses. Car tout être singulier de la conscience ne reçoit ses déterminations que dans la mesure où le tout de la conscience est en même temps posé et représenté en lui sous une forme, quelle qu'elle soit. Ce n'est que par et dans cette représentation que devient possible ce que nous appelons le donné et la présence du contenu.⁴⁹⁸

Cette façon de penser par singularisation à partir d'un tout n'est pas aussi étrange que l'on pourrait penser de prime abord. En effet, il s'agit, comme l'explique Cassirer de la façon de penser le temps, de penser dans le temps : « le contenu que nous désignons comme le 'maintenant' n'est rien d'autre que la frontière toujours fluctuante qui sépare le passé de l'avenir. Cette frontière ne peut être posée indépendamment de ce qu'elle limite : elle n'existe que dans l'acte même de séparation et non comme quelque chose qui pourrait être pensé avant cet acte et détaché de lui. L'instant temporel singulier, de cela même qu'il est défini comme temporel, ne peut être saisi que comme le passage en suspens du passé à l'avenir, du déjà plus au pas encore, et non comme une existence substantielle et permanente. Là où le maintenant est pris dans un sens différent, comme un absolu, il n'est plus en vérité l'élément du temps, mais sa négation même. Car il semble alors arrêter le mouvement du temps et l'anéantir. »⁴⁹⁹ L'abstraction est un mode de pensée hors du temps qui procède par uniformisation, mais le temps comme mode de pensée procède au contraire par la discrimination téléologiquement déterminée, ce qui signifie que tout ce que l'esprit isole et détermine dépend de la perspective à partir duquel il procède, et que le sens ainsi déterminé est amené à varier en fonction de la perspective envisagée :

Toute hypothèse de traits distinctifs, de propriétés objectives, suppose en amont une certaine caractéristique propre de la pensée, et suivant son orientation, en fonction de son point de vue dominant, les déterminations comme les relations que nous admettons pour 'l'existant' sont appelées à varier. Dans un même ordre d'idées, il en découle que les classes et les genres de l'Être ne sont pas, ainsi que l'admet le réalisme naïf, quelque

⁴⁹⁸ *Ibid.*, p. 40-1.

⁴⁹⁹ *Ibid.*, p. 41-2.

chose d'éternel et de fixe en soi, mais que leurs frontières doivent tout d'abord être déterminées et que c'est là le travail de l'esprit. Au fond, le véritable *fundamentum divisionis* ne réside pas dans les choses mais dans l'esprit : le monde a pour nous la figure que l'esprit lui donne. Et comme, en dépit de toute son unité, il n'est pas simple unicité, mais cache une diversité concrète de directions et de pratiques variées, il s'ensuit que l'Être, avec ses classes, ses rapports mutuels et ses différences, apparaît comme autre selon qu'il est observé à l'aide d'outils spirituels différents.⁵⁰⁰

Ainsi c'est parce que le temps est inhérent à la conscience, que la conscience est fondamentalement temporelle, que dans la conscience : « le tout ne s'élabore pas à partir des parties mais il les constitue et leur donne leur signification essentielle. C'est pourquoi, comme on l'a vu, nous pensons dans chaque fragment limité de l'espace la direction vers le tout de celui-ci, dans chaque instant singulier du temps la forme générale de la succession. »⁵⁰¹ Aussi, la logique de la conscience ne peut qu'être une logique symbolique comme logique de la subjectivité qui n'exclut pas une forme d'équivocité. Or, cette posture implique de défaire le choix sémiotique qui a été posé collectivement au Moyen-Âge et qui a consisté à faire prévaloir l'univocité sur l'analogie, et par là à bannir l'équivocité du champ de la logique et avec elle cette idée que : « l'Être, avec ses classes, ses rapports mutuels et ses différences, apparaît comme autre selon qu'il est observé à l'aide d'outils spirituels différents. »⁵⁰²

a) S'ouvrir à l'équivocité

Il nous faut ici, une fois encore, nous tourner du côté des médiévistes qui ont mis en évidence une tendance à la réification du sens et à une hégémonie de l'abstraction dès la fin de l'antiquité et le début du Moyen-Âge. Olivier Boulnois a ainsi démontré le fait que :

Dès le néoplatonisme, les commentateurs d'Aristote ont cherché à atténuer l'équivocité de l'étant. Simplicius infléchit la division des équivoques vers une théorie de l'imitation et de la participation : l'équivocité est mâtinée de ressemblance ou d'attribution à un terme unique. L'analogie est pensée comme la dérivation du multiple à partir de l'un ou de l'émané à partir du principe, dérivation proportionnelle dans les différents domaines de l'étant: 'Selon une analogie, comme quand on dit équivoquement "principe" l'unité pour les nombres, le point pour une ligne, la source pour les fleuves et le cœur pour les êtres vivants.'⁵⁰³

⁵⁰⁰ E. Cassirer, « La forme du concept dans la pensée mythique », *Trois essais sur le symbolique*, op. cit., p. 97.

⁵⁰¹ E. Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, tome 1 : le langage, p. 46-7.

⁵⁰² E. Cassirer, « La forme du concept dans la pensée mythique », *Trois essais sur le symbolique*, op. cit., p. 97.

⁵⁰³ Boulnois, *Être et représentation*, op. cit., p. 249-250.

Enfin, c'est avec le XIII^e siècle et l'élaboration du concept d'étant qu'un pas significatif a été franchi dans l'abandon de tout intérêt pour l'équivocité au profit de l'univocité. En effet : « Il y a une certitude à propos du concept d'étant, sous-jacente à tous les doutes que nous pouvons avoir à propos des concepts particuliers. Il est donc distinct de ceux-ci, et demeure identique dans ses diverses prédications, ce qui est la définition de l'univocité. »⁵⁰⁴ L'élaboration de l'étant et de l'univocité a répondu à l'impératif métaphysique de la scolastique, c'est à dire de la logique au service de la théologie, et représente son œuvre majeure :

L'univocité de l'étant a été théorisée en logique par les Incerti auctores, mais aussi en théologie par Henri de Gand, car sa doctrine de l'analogie de l'être repose sur un fond d'unité conceptuelle : la connaissance de Dieu est atteinte par des concepts transcendants, qui sont le résultat d'une abstraction où l'on élimine tout ce qui distingue et particularise les étants : « C'est ainsi que l'on abstrait de la substance l'étant absolument commun, analogue à la substance et à l'accident, sans discerner en lui ce qui appartient à la substance et ce qui appartient à l'accident. C'est encore ainsi que, dans les univoques, on abstrait une nature commune, comme la nature d'animal est abstraite de l'âne, sans distinguer sous elle ce qui appartient à l'âne et ce qui appartient au cheval.⁵⁰⁵

Ainsi l'élaboration de l'univocité et avec elle la naissance de l'onto-théologie notamment à partir de Duns Scot et des Scotistes consomme une rupture d'avec la réalité du langage, terrain de l'équivocité, au profit de représentations abstraites univoques :

Malgré la résistance des sources aristotéliennes, sous la pression conjuguée des exigences de la logique et de la genèse d'une métaphysique, le dernier quart du {XIII^e} siècle a vu l'équivocité tendre vers l'unité. Jusqu'à Bonaventure et Thomas d'Aquin, l'unité reste tendancielle et inatteignable, pensée comme la référence à un terme unique, sous le nom d'« analogie d'attribution ». Puis, à partir d'Henri de Gand, elle se donne comme une unité conceptuelle, mais confuse, imparfaite et ambiguë. Enfin, au seuil du XIV^e siècle, chez Scot, l'étant est pensé comme équivoque réellement, mais logiquement univoque, et saisi dans une unité conceptuelle absolument simple. L'invention de l'univocité de l'être suppose que la représentation logique du concept passe au premier plan, avant la relation réelle d'antériorité-postériorité. Un certain nombre de glissements conduisent à l'élaboration d'une nouvelle position de la question de l'être, passant de l'analogie réelle à l'univocité logique.⁵⁰⁶

L'équivocité bien que ne signifiant pas l'ambiguïté suppose que la logique ne se déploie pas de façon linéaire comme dans le cas de l'univocité mais en réseau, ce qui constitue une complexité supplémentaire. En effet : « l'équivocité consiste pour un même signe à renvoyer à plusieurs concepts, ou plusieurs signifiés (et non à plusieurs supposés distincts, ce qui vaut déjà pour

⁵⁰⁴ Boulnois, « Introduction », in J. Duns Scot, *Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*, op. cit., p. 17.

⁵⁰⁵ Boulnois, *Être et représentation*, op. cit., p. 259.

⁵⁰⁶ *Ibid.*, p. 290.

l'univocité). Un terme simple est équivoque s'il renvoie à plusieurs raisons propres, univoque, à une seule raison (ratio, ou formule définitionnelle) ; dans ce cas, il y a un signifié commun, une unité fondatrice entre le signe et les signifiés multiples. »⁵⁰⁷ L'univocité est ainsi fondée sur l'absence de contradiction : « Dès lors il faut appeler 'univoque' ce qui suffit à fonder une unité logique, qui résiste à l'épreuve de la contradiction ; 'équivoque', ce qui peut dissimuler des contradictions logiques et produire un argument fallacieux. »⁵⁰⁸ Or, cette complexité induite par l'équivocité s'avérerait peu compatible avec le raisonnement syllogistique qui a dominé la logique scolastique⁵⁰⁹. L'univocité fonde ainsi une unité de type substantielle, une identité logique à l'image de l'unité du genre.⁵¹⁰ Duns Scot formula très précisément cette définition logique de l'univocité ce qui amena Deleuze à faire de lui le père de l'ontologie alors qu'il cherchait par là surtout à fonder la validité du syllogisme : « J'appelle concept univoque celui qui est un de telle façon que son unité suffise à la contradiction, quand on l'affirme et le nie du même; et il suffit, pour le moyen terme du syllogisme, que les extrêmes unis dans le moyen doté d'une telle unité soient unis entre eux dans la conclusion sans tromperie d'équivocité. »⁵¹¹ De cette façon la non-contradiction est devenue le cœur même de la logique⁵¹². Inversement, la Renaissance en redonnant une place logique à la contradiction, notamment avec la philosophie du Cusain, s'ouvre avec la tendance à battre en brèche l'unité du genre au profit d'une unité fonctionnelle, l'unité de l'analogie platonicienne développée plus haut : « Si la théologie cusanienne, donc, renonce à la logique scolastique, à la logique des classes, régie par le principe de contradiction et du tiers exclu, elle exige en revanche un nouveau type de logique mathématique qui n'exclut pas la coïncidence des opposés, qui utilise au contraire cette coïncidence. »⁵¹³ A mesure que la théologie se développait en mystique et n'avait plus besoin

⁵⁰⁷ *Ibid.*, p. 224.

⁵⁰⁸ *Ibid.*, p. 224-5.

⁵⁰⁹ « la logique fournit les règles de validité du raisonnement et permet de déceler les fautes d'argumentation, le problème de l'équivocité peut être traité par la logique. Or les règles du syllogisme impliquent que ses prémisses soient vraies, et que les termes qui reviennent en lui, lors de leurs deux occurrences, aient le même contenu ; dans cette perspective, la polysémie n'est pas une richesse, mais un danger. Pour bien raisonner, il importe de déceler les cas d'équivocité : est équivoque le terme qui peut s'analyser en plusieurs signifiés dans une proposition, et avec lequel se glisse un paralogisme par équivocité (une fallacia equivocacionis)- la première espèce de paralogisme d'après les Réfutations sophistiques d'Aristote. », *Ibid.*, p. 224.

⁵¹⁰ « Ainsi, l'univocité a pour modèle l'unité du genre : même si un genre («animal») signifie immédiatement diverses espèces ayant des concepts (rationes) différents ('homme, l'âne, etc.), il a une identité logique qui demeure sans contradiction dans tout ce qui le divise. » *Ibid.*, p. 225.

⁵¹¹ Ord. I, 3, 26 (III, 18; tr. fr. p. 94-95) : « Univocum conceptum dico, qui ita est unus quod eius unitas sufficit ad contradictionem, affirmando et negando ipsum de eodem; sufficit etiam pro medio syllogistico, ut extrema unita in medio sic uno sine fallacia equivocacionis concludantur inter se uniri. » *Ibid.*, p. 225.

⁵¹² « Le principe logique (la non-contradiction des concepts impliqués par le moyen terme) permet de prouver l'unité sémantique du terme. », *Idem.*

⁵¹³ E. Cassirer, *Individu et cosmos dans la philosophie de la Renaissance*, Les éditions de Minuit, Paris, 1983,

de la logique, l'analogie de l'être et avec elle l'onto-théologie ont commencé à s'affaiblir⁵¹⁴ sans, néanmoins, que le nœud sémiotique de la substance se relâche pour autant.

On peut considérer que la philosophie des formes symboliques de Cassirer permet de renouer avec cette analogie traditionnelle qui organise la pluralité des significations en fonction de la proportion logique et formelle et de l'orientation des différentes déterminations. Il s'agit d'ailleurs là de la façon dont Cassirer définit le langage comme forme symbolique :

Le langage ne coule pas paisiblement dans un lit creusé d'avance ; il doit en chaque point le creuser sans cesse, étant lui-même le flot vivant qui fait surgir toujours plus haut des formes nouvelles. Là réside sa vigueur propre et originaire, mais aussi, du point de vue du concept et de la pensée conceptuelle, son défaut. Car le concept au sens strict du terme entend justement assigner un terme à ce mouvement ondoyant : il requiert fixité et univocité. Son être doit surmonter et supprimer toute l'indétermination et l'imprécision que le devenir du langage est forcé de tolérer. Aussi, quoique le concept demande et requière lui aussi sa représentation au moyen d'un 'signe 'symbolique, il ne se contente pas de n'importe quel signe indifféremment, mais impose des exigences bien précises au monde de signes dans lequel il s'absorbe. La première de ces exigences est le postulat d'identité : pour le « même » contenu on doit toujours choisir le « même » signe. L'« espace de jeu » de la signification, qui est essentiel au langage dont seul il rend le mouvement possible, le fait qu'on puisse prendre un mot tantôt dans un « sens » et tantôt dans un autre doit désormais être consciemment aboli.⁵¹⁵

Cette nature analogique du langage au sens de configuration vivante se heurte à ce que par quoi Cassirer entame sa réflexion épistémologique dans *Substance et fonction* : la théorie du concept et sa vocation à la fixité et à l'univocité. Pourtant, à en croire Ricoeur, ouvrir ou rouvrir la perspective symboliste correspond à une exigence de notre temps car « C'est à l'époque même où notre langage se fait plus précis, plus univoque, plus technique en un mot, (...) - c'est à cette même époque du discours que nous voulons recharger notre langage, que nous voulons repartir du plein du langage. »⁵¹⁶ Or c'est précisément ce que permet la perspective symboliste : repartir du plein du langage. En effet, il semblerait que seul le point de vue du symbole permette de

p. 22.

⁵¹⁴ « L'effondrement de l'analogie de l'être est dû à un affaiblissement progressif du lien qui fit tenir ensemble—notamment dans une théologie de plus en plus systématique—mystique et logique. L'univocisation de l'être renforça la logique et libéra une mystique susceptible de trouver ses propres voies de théorisation. On l'a vu sur le cas étrange de Maître Eckhart.

Ce lien s'appelait spéculation. L'analogie de l'être est strictement d'ordre spéculatif. On l'a dite onto-théologique, ce qui est une autre manière de signifier que l'esprit attaché à l'analyse de l'être et du sens de l'être, en tire le moyen de dire un dieu indicible, de « connaître Dieu comme inconnu ». C'est de l'être à Dieu que s'opère ce transfert vers l'inconnu, cette transgression par assimilation, qui font la tension propre de l'analogie. Mais lorsque l'être est renvoyé au monde et Dieu à son mystère, c'est tout l'ordre transcendantal qui s'efface, et avec lui c'est le pivot même de l'analogie qui cède. » Secretan, *L'analogie*, op. cit., p. 52-3.

⁵¹⁵ E. Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, tome 3, op. cit., p. 372.

⁵¹⁶ P. Ricoeur, « Anthropologie philosophique », op. cit., p. 176.

rompre avec la posture métaphysique du fondement ultime, et de renoncer au problème du point de départ. C'est, d'après Ricoeur, ce qui explique que la réflexion sur le symbole se soit développée dès la deuxième moitié du 19^e siècle :

On sait la harassante fuite en arrière de la pensée en quête de la première vérité et plus radicalement encore à la recherche d'un point de départ radical qui pourrait ne pas être du tout une première vérité. Il faut peut-être avoir éprouvé la déception qui s'attache à l'idée de philosophie sans présupposition pour accéder à la problématique que nous allons évoquer. Au contraire des philosophies du point de départ, une méditation sur les symboles part du plein du langage et du sens toujours déjà là ; elle part du milieu du langage qui a déjà eu lieu et où tout a déjà été dit d'une certaine façon ; elle veut être la pensée avec toutes ses présuppositions. Pour elle, la première tâche n'est pas de commencer mais, du milieu de la parole, de se ressouvenir.⁵¹⁷

Partir du plein du langage implique aussi de s'ouvrir à l'équivocité.⁵¹⁸ En effet, c'est sur la base de l'équivocité que la démarche dialectique va consister à identifier des constantes en postulant la plus grande cohérence possible. Ainsi, la détermination ne requiert pas, contrairement à la définition, l'identification d'une substance ultime mais plutôt la mise en évidence d'une configuration : un agencement de positionnements⁵¹⁹.

Cependant, cette ouverture à l'équivocité analogique implique de renoncer au concept traditionnel de chose et de ne considérer la chose uniquement comme limite.

b) La chose comme limite

Il s'agit ici de revenir et de radicaliser le postulat idéaliste fondamental selon lequel l'opposition entre l'esprit et le monde est nulle et non avenue. Dans *Substance et fonction* Cassirer d'ailleurs considère que la posture métaphysique au sens dogmatique commence avec ce geste de séparation et de réification entre les 'choses' et l'esprit :

Le trait qui caractérise le plus nettement la métaphysique consiste, non pas à outrepasser le modèle de la connaissance - car, hors de ce plan, il n'y aurait plus pour elle matière à poser des problèmes -, mais, en intervenant sur le plan même de la connaissance, à disjoindre des points de vue solidaires qui ne fonctionnaient qu'en étroite connexion et

⁵¹⁷ *Ibid.*, p. 175-6.

⁵¹⁸ « Il n'est pas étonnant dès lors que revienne l'antique méditation sur la polysémie de l'être, et qu'à la manière des théoriciens de l'analogie de l'être, on médite sur un signifier plus – sur une *Mehrdeutigkeit* – qui se distingue de la dissémination pure et simple – de la *Vieldeutigkeit*. », P. Ricoeur, *La métaphore vive*, *op. cit.*, p. 395.

⁵¹⁹ « La pensée naïve, encore intacte des doutes et des questions de la critique de la connaissance, a l'habitude de parler, candidement, d'une constance des 'choses' et de leurs propriétés ; mais l'examen critique dissout cette affirmation et, lorsqu'on en poursuit l'analyse jusqu'à son origine et ses raisons logiques ultimes, elle se réduit à la certitude de tels rapports, en particulier des rapports permanents de temps et de mesure. », E. Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, tome 2 : le mythe, *op. cit.*, p. 51.

à convertir le 'corrélé-logique' en un 'opposé-chosiste'. Ce trait n'est nulle part plus visible et plus gros de conséquences que dans le problème fort ancien du rapport entre la pensée et l'être, entre le sujet et l'objet de la connaissance. À elle seule, l'opposition ainsi dégagée contient déjà en germe toutes les autres et forme la matrice dont elles vont progressivement dériver. Une fois posée la scission, au plan des notions, des 'choses' et de 'l'esprit', il en découle tout aussitôt l'existence de deux régions bien distinctes, un monde interne et un monde externe, entre lesquels on ne saurait concevoir nulle médiation causale. Et le conflit ainsi déclaré ne cesse désormais de s'aggraver : si les objets n'existent que sur le mode de la pluralité, l'unité devient la revendication essentielle du sujet ; si la variation et le mouvement constituent l'essence de la réalité, c'est alors l'identité et l'immutabilité qui vont incomber au concept digne de ce nom. Aucune continuité dialectique ne saurait jamais obturer ni compenser vraiment les ruptures déjà consommées à la racine même des notions les plus fondamentales ; l'histoire de la métaphysique oscille entre les termes extrêmes sans pouvoir parvenir à dériver l'un de l'autre ni à réduire l'un à l'autre. Et cependant, il faut bien que le système du savoir appliqué à l'expérience ait une unité indéracinable capable de se conserver et de s'imposer en dépit de toutes ces oppositions.⁵²⁰

Ce postulat que l'on a pu appeler 'réaliste' de l'existence d'un monde de choses constitue donc, pour Cassirer, une antinomie indépassable et le dénominateur commun de toutes les variations de la métaphysique.⁵²¹ Ainsi ce que l'on nomme par le terme de chose ne devrait être considéré que comme une phase dans le processus de connaissance : « Nous défendons au contraire la thèse selon laquelle la catégorie de chose représente une phase unique de l'observation, qui est tout à fait médiatisée - 'la' chose est non pas le conditionnant ultime de toute connaissance - mais la chose elle-même est conditionnée : elle ne vaut que relativement à un certain mode d'observation - C'est un mode de compréhension du monde, et pas la condition, le fondement de la compréhension du monde. »⁵²² Ainsi, l'idée de chose peut être considérée comme un mode de compréhension du monde mais non le fondement de la compréhension du monde.

⁵²⁰ E. Cassirer, *Substance et fonction*, op. cit., p. 307.

⁵²¹ « Les orientations particulières de la métaphysique peuvent bien diverger dans leur forme d'explication du monde, il y a pourtant un seul point sur lequel elles s'accordent : pour elles, il s'agit là d'un problème qui, en tant que tel, se manifeste immédiatement comme défini sans ambiguïté. En luttant contre ce présupposé, la critique porte donc ici en fait sur une véritable racine de la métaphysique. Ce que signifie le concept de monde est si peu établi quand on ne l'analyse pas plus précisément qu'on peut y trouver au contraire les bases de déterminations totalement opposées. Selon la façon dont on comprend ce concept, on arrive à des prédicats totalement opposés, on peut, avec autant de droits selon la logique formelle, dire de lui qu'il est fini ou infini, limité ou illimité, limité dans le temps ou éternel. Or, la source de toutes ces déterminations antinomiques se situe simplement dans le fait qu'en tous ces jugements, le concept de monde est déjà séparé de son véritable fondement logique. Sa signification ne se constitue qu'en relation avec le concept d'expérience, dont on ne peut le séparer et en face duquel on ne peut le poser comme un résultat indépendant. » E. Cassirer, *Le problème de la connaissance*, tome 2, op. cit., p. 531-2.

⁵²² « Wir vertreten demgegenüber die These, dass die Ding-Kategorie eine einzelne Phase der Betrachtung darstellt, die durchaus vermittelt ist - Nicht 'das' Ding ist das Letzt-Bedingende aller Erkenntnis - sondern das Ding selbst ist bedingt : es gilt nur relativ zu einer bestimmten Betrachtungsweise - Es ist ein Modus des Weltverstehens, nicht die Voraussetzung, das Fundament des Weltverstehens. », E. Cassirer, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, op. cit., p. 230.

Cassirer considère qu'Aristote a joué un rôle important dans la réification de l'idée de chose. En effet, « En formant l'idée de matière absolue, c'est-à-dire dépourvue de toute détermination formelle, Aristote a transformé un simple concept limite de la pensée en une détermination métaphysique d'essence. D'une pensée qui vient tout simplement d'une négation logique, il fait un facteur réel du devenir et des événements naturels. »⁵²³ Ainsi, pour Cassirer il n'y a pas de doute sur le fait que l'idée de chose ne peut représenter qu'un concept limite. Pourtant, il considère que dès la fin de l'antiquité s'est mise en place une philosophie de la nature qui « attribue à la matière une 'réalité' positive. »⁵²⁴ C'est à partir de cette idée de la matière comme 'réelle' que s'est constitué l'idée de monde. Or, Cassirer estime que le concept de monde peut légitimement être remplacé par le concept d'expérience qui constitue son fondement. En effet, le concept de monde ne peut être considéré que comme un horizon à atteindre et non comme une entité déterminée close sur elle-même :

Le tout de l'expérience possible que nous désignons par le nom de 'monde' a pour nous un être véritable, dans la mesure où nous utilisons nécessairement l'Idée de ce tout pour assigner au particulier sa véritable place et le présenter dans une connexion systématique générale ; mais ce tout ne nous est pas 'donné' [gegeben] comme un 'être', il est 'donné comme tâche' [aufgegeben] ; face à l'objet susceptible d'être intuitionné par les sens, il représente donc une réalité d'un autre ordre. Il ne faut absolument pas désigner cet ordre comme 'subjectif'.⁵²⁵

Comme il ne saurait y avoir de monde fixe et immuable, il ne saurait y avoir de déterminations éternelles. Aussi, pour Cassirer le concept kantien de chose en soi ne peut légitimement être compris autrement que comme un outil méthodologique qui trouve sa raison d'être dans l'éthique et la moralité. En effet, il s'agit là, pour Cassirer, d'une conséquence de la création synthétique du sens à travers laquelle l'homme élabore des significations qui lui sont propres comme produits de sa propre personnalité⁵²⁶ :

⁵²³ E. Cassirer, *Le problème de la connaissance*, tome 1, *op. cit.*, p. 165.

⁵²⁴ « Le débat entre partisans d'Alexandre et d'Averroes avait porté pour l'essentiel sur la question suivante : la matière n'est-elle qu'une simple 'possibilité', est-elle tout simplement le substrat passif de la transformation qui attend des formes qu'elles viennent de l'extérieur lui donner une figure, ou bien possède-t-elle une *efficience* propre et autonome. » *Ibid.*, p. 166.

« Ainsi la philosophie de la nature naissante attribue à la matière une 'réalité' positive. » *Ibid.*, p. 165.

⁵²⁵ E. Cassirer, *Le problème de la connaissance*, tome 2, *op. cit.*, p. 532.

⁵²⁶ « C'est seulement l'éthique qui permet de présenter en pleine clarté la véritable origine du concept de chose en soi et le but vers lequel il tend. C'est dans le domaine de la moralité qu'on découvre les 'données' nouvelles qui autorisent et exigent la conception d'un ordre purement 'intelligible' de l'être. Nous avons déjà pu voir apparaître cette relation dans l'histoire du développement de la pensée kantienne et nous avons pu suivre la signification qu'elle permet de donner à l'ensemble du système. C'est là seulement que les limites de l'expérience sont effectivement élargies, sans que pour autant s'ouvre alors un nouveau domaine de choses réelles : ce qu'on trouve alors, c'est un principe d'évaluation dont la valeur universelle ne le lie à aucune limite empirique déterminée. Face à la rigueur et à la nécessité qui s'exprime dans la loi autonome de la moralité, il faut cesser d'en appeler, comme on le fait vulgairement, à une expérience prétendument contraire'. On découvre donc là une spontanéité qui ne sert

La 'chose en soi' apparaît comme le corrélat et pour ainsi dire le 'contre-coup' de la fonction d'unité synthétique ; elle se forme quand nous concevons le X qui n'est en vérité que l'unité d'une règle conceptuelle de connexion comme un contenu réel particulier et que nous cherchons à le connaître comme tel. [...] Etant donné son essence logique prise globalement, il se manifeste dans la fonction de synthèse, alors que, bien sûr, pas plus que le 'Je constant et permanent' qui lui correspond, il ne pourrait jamais 'apparaître' comme un contenu particulier.⁵²⁷

Ainsi Cassirer estime clairement que le problème de la chose en soi est en fait un problème mal posé, une sorte de compromission avec l'illusion transcendantale de l'être qui masque la teneur véritable de la réalité comme œuvre de l'esprit.⁵²⁸ Rien n'est absolu, tout dépend de l'esprit, Cassirer assume ici clairement un principe de relativité de la connaissance qu'il érige en « condition préalable au concept même de chose » :

Envisagé avec un minimum de rigueur, le principe de la relativité de la connaissance ne se réduit pas à une simple conséquence de l'action réciproque indéfiniment poursuivie des choses, il apparaît comme une condition préalable du concept même de chose. À ce niveau là seulement, nous atteignons la signification la plus générale et la plus radicale de l'idée de relativité. Cela ne signifie pas que la pensée puisse appréhender seulement les relations entre éléments de l'être, ces éléments eux-mêmes restant conçus comme un noyau opaque et subsistant ; cela signifie que nous ne pouvons accéder à la catégorie de chose qu'en passant par la catégorie de relation. Nous ne commençons pas par des choses absolues, pour dégager ensuite les rapports qui résultent de leur action réciproque ; nous opérons d'emblée la connaissance d'enchaînements empiriques, pour la condenser en jugements auxquels nous attribuons valeur d'objet.⁵²⁹

Pour autant, la détermination n'a rien d'arbitraire, car elle implique toujours une légalité, une mesure inhérente à l'élaboration même de l'expérience :

La relation à laquelle il nous faut recourir, si nous voulons appréhender ne fût-ce qu'un moment unique et indivisible, déborde son domaine initial d'application et va jusqu'à déterminer, d'une manière ou d'une autre, la totalité des moments temporels à venir. Aussi chaque jugement, quelle que soit la singularité de son objet, fait-il référence à l'infini, dans la mesure où le contenu qu'il implique s'ouvre à la totalité des temps et doit à cette totalité même la possibilité de se perpétuer, en régénérant incessamment son

pas seulement à déterminer les conditions données de l'intuition empirique, mais en laquelle, en tant que législateur, nous faisons face nous-mêmes à la réalité pour créer une nouvelle forme d'être, l'être de la personnalité. » *Ibid.*, p. 536-7.

⁵²⁷ *Ibid.*, p. 529.

⁵²⁸ « C'est dans la totalité de ses propres œuvres et dans la connaissance de la règle spécifique qui commande à chacune d'elles, ainsi que dans la conscience de la cohérence qui rassemble ces règles particulières pour constituer l'unité d'une tâche et d'une solution, que l'esprit trouve dès lors l'intuition de lui-même et de la réalité. Certes, il n'obtient plus de réponse à la question de savoir ce qu'est la réalité absolue en dehors de cet ensemble de fonctions de l'esprit, ce qu'est, en ce sens, la 'chose en soi', sinon qu'il apprend à reconnaître toujours mieux que c'est un problème mal posé, une illusion de la pensée. Le véritable concept de réalité ne se laisse pas enfermer dans la forme simplement abstraite de l'être, il se dissout dans la pluralité et la plénitude des formes de la vie de l'esprit, mais une vie à laquelle s'impose la marque de la nécessité interne et par là de l'objectivité. » E. Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, tome 1 : le langage, *op. cit.*, p.55.

⁵²⁹ E. Cassirer, *Substance et fonction*, *op. cit.*, p. 346.

identité essentielle. Pris dans sa durée empirique et avec l'ensemble de ses propriétés empiriques constantes, l'objet visé n'est jamais que l'intégrale des propriétés momentanées dont l'expérience, de par sa singularité même, nous informe. Mais l'intégration et son processus logique ne seraient pas possibles si l'élément n'impliquait déjà la relation à l'ensemble, c'est à dire si le contenu changeant de l'expérience, malgré toutes les apparences de la dispersion et de l'émiettement, ne persistait à évoquer la légalité et l'invariance qui informent toute expérience.⁵³⁰

Cette conception de la chose comme limite s'accommode par ailleurs parfaitement de la théorie de la relativité d'Einstein selon Cassirer. En effet elle assume la dissolution du concept de chose et confirme que l'univocité ne saurait concerner des choses mais toujours des relations qui elles, déterminent des figures et non l'inverse :

Ce ne sont jamais des choses qui sont vraiment invariantes, mais toujours seulement certaines relations fondamentales et certaines dépendances fonctionnelles que nous établissons dans le langage symbolique, dans les équations déterminées de notre mathématique et de notre physique. Or, ce résultat de la théorie de la relativité générale est si peu un paradoxe, du point de vue de la critique de la connaissance qu'il peut être considéré, au contraire, comme le résultat logique, comme la conclusion logique et naturelle d'un mouvement intellectuel qui est caractéristique de toute la pensée philosophique et scientifique de l'époque moderne. Pour la conception populaire avec ses habitudes de pensée, la radicale dissolution des 'choses' en de pures relations reste assurément, tout comme avant, inquiétante et aliénante : car elle pense qu'elle doit perdre en même temps avec le concept de chose l'unique point d'appui assuré de toute objectivité, de toute vérité scientifique en général.⁵³¹

Pour Cassirer la dissolution du concept de chose est donc une conséquence naturelle du développement des sciences et de la philosophie transcendantale, reste néanmoins qu'elle pose un certain nombre de défis comme par exemple la pensée de l'atome. Pour Cassirer l'atome ne saurait désigner un minimum de l'être mais bien plutôt une mesure et même la mesure du minimum : « puisqu'il appert qu'ici une relation commune prévaut partout, une 'forme' particulière de rapport qui peut se présenter et être vérifiée en tant que telle dans les contenus les plus divers. En cela, l'atome se présente justement non pas comme un minimum absolu de l'être, mais comme un minimum relatif de la mesure. »⁵³² Cassirer attribue au Cusain la paternité de cette conception de l'atome comme minimum de la mesure et à partir de là de toute chose comme mesure. À travers sa doctrine de la coïncidence du 'Maximum' et du 'Minimum' il aurait ainsi mis en évidence que la relativité constitue le principe de détermination de toutes les grandeurs : « Ce fut l'un des fondateurs de la philosophie moderne, Nicolas de Cues, qui a

⁵³⁰ *Ibid.*, p. 280.

⁵³¹ E. Cassirer, *La théorie de la relativité d'Einstein : éléments pour une théorie de la connaissance*, Les éditions du Cerf, Paris, 2000, p. 58-9.

⁵³² *Ibid.*, p. 39.

prévu et annoncé, avec une véritable profondeur spéculative, la tâche et la fonction que celui-ci {le concept d'atome} ne devait vraiment assumer que dans l'histoire de la science de la nature. La doctrine fondamentale du Cusain, sur l'infini et sur l'unité des opposés dans l'infini, repose entièrement sur cet aperçu de la relativité qui est le principe de détermination de toutes les grandeurs : sur la coïncidence du 'Maximum' et du 'Minimum'. »⁵³³ Cette doctrine Cusanienne du Minimum a donné lieu selon Cassirer à de nombreux malentendus car ce minimum finissait par être envisagé comme une chose au lieu d'une mesure qui ne peut être unifiée que par la prise en compte des positions à partir desquelles on mesure.⁵³⁴

Selon cette perspective la matière elle-même ne doit pas être considérée comme une chose mais comme une mesure c'est à dire comme : « le produit et la résultante de différentes sortes d'actions dynamiques qui s'équilibrent. Or, pour cette nouvelle conception de l'être physique, la logique traditionnelle n'offre pas de moyen suffisant. »⁵³⁵

Même si cette conception de la matière reste difficile sur le plan logico-sémiotique la physique regorge d'illustrations, à commencer par le concept de champ magnétique qui n'est pas une chose mais un ensemble de relations :

Dans son ouvrage *Was ist Materie ?* (Qu'est ce que la matière), Hermann Weyl a retracé très précisément comment la 'théorie moderne des champs' 'avait supplanté l'ancienne 'théorie des substances'. Il voit la véritable différence entre elles, différence importante pour la théorie de la connaissance, dans le fait que le champ ne se laisse plus réduire à un tout qui ne serait qu'une simple somme, un agrégat de parties. Le champ n'est pas un concept de chose mais un concept de relation ; il n'est pas un ensemble de morceaux mais un ensemble de lignes de force.⁵³⁶

Si la logique et même le langage ne permettent pas de penser la dissolution de la matière, les mathématiques comme sémiotique de la proportionnalité ouvre une voie. En effet les mathématiques ne s'intéressent pas à l'être de ses propositions mais seulement à leur validité :

La mathématique peut renoncer en général à l'exigence d'existence ; notamment, elle se situe entièrement à l'extérieur de la division dualiste originelle de la réalité qui constituait le point de départ de la théorie métaphysique de la connaissance. [...]. Le

⁵³³ *Ibid.*, p. 39-40.

⁵³⁴ « La critique moderne de la connaissance peut réduire à une simple idée fondamentale l'énigme à laquelle la doctrine cusaniennne du 'Minimum' était confrontée. La contradiction ne surgit que quand on tente d'unifier à l'instar d'une chose toutes les différentes formes que revêt la pensée du 'Minimum', la pensée de l'ultime unité de mesure indivisible, dans les divers domaines considérés ; mais elle s'évanouit dès que l'on prend en considération que la véritable unité ne doit jamais être recherchée dans les choses en tant que telles, mais dans les positions intellectuelles que l'on adopte suivant la particularité du domaine qu'il faut déterminer et mesurer, et qui de ce fait sont en principe susceptibles de varier d'une façon illimitée. Il en résulte que, comme ce qui est mesuré est illimité en nombre, ce qui mesure peut aussi se présenter et se comporter suivant des biais infiniment nombreux et divers. L'unité, qu'il nous faut chercher et postuler, ne réside ni dans l'un ni dans l'autre membre, mais seulement dans la forme de leur connexion réciproque, c'est à dire dans les conditions logiques de l'opération de la mesure elle-même. », *Ibid.*, p. 40.

⁵³⁵ E. Cassirer, *Le problème de la théorie de la connaissance*, Tome 2, *op. cit.*, p. 419.

⁵³⁶ E. Cassirer, *Logique des sciences de la culture*, *op. cit.*, p. 183.

jugement mathématique n'expose pas ce qu'un sujet psychologique quel qu'il soit a pensé hic et nunc en telles et telles circonstances, il n'expose pas non plus ce qu'un homme pensera toujours du fait de sa complexion empirique ; il établit entre des concepts une complexion qui provient seulement de leur signification logique idéale et qui reste donc totalement indépendante du fait de savoir si, oui ou non, ces concepts seront jamais réalisés dans une faculté actuelle de représentation. Même si on n'a absolument pas saisi en toute clarté dès le départ cette tendance logique fondamentale, la mathématique pousse donc d'elle-même et de plus en plus fortement à critiquer l'opposition habituelle entre le 'psychique' et le 'physique', entre le 'subjectif' et l'objectif, qui semblait tout d'abord insurmontable parce qu'exclusive et universellement valable. Il ne s'agit plus maintenant d'opérer un passage entre deux sphères séparées de l'être, mais d'analyser un ensemble déterminé de vérités de façon à mettre au jour ses conditions de validité ; la question ne porte donc plus en premier lieu sur l'existence des choses, mais sur le rapport et la dépendance, la relation de prééminence et de subordination, qu'il y a entre des jugements.⁵³⁷

Cette sémiotique de la proportionnalité nous ramène une fois encore au concept de l'analogie platonicienne par lequel Platon a redéfini l'être comme forme à travers la dialectique⁵³⁸.

3. L'analogie comme sémiotique mathématique

Nous avons déjà pu mettre en évidence le fait que le symbolisme de Cassirer repose sur cette logique de la configuration. Le sens est une configuration, une figure considérée comme un aménagement de différentes positions et orientations, une intrication dont seul un symbole peut rendre compte tel le mot dans le cas du langage. Aussi, selon lui, l'art dialectique suppose le symbolisme car « la pensée des rapports ne peut pas surgir et encore moins s'épanouir sans un système complexe de symboles. »⁵³⁹ En effet, de par sa nature intrinsèquement fonctionnelle⁵⁴⁰ le symbole signifiant seul permet de donner forme au sens en tant qu'intrication. Ainsi, toujours dans le cas du mot :

C'est parce qu'il apparaît lui-même sans masse sensible propre, parce qu'il flotte en quelque sorte dans le pur éther de l'activité signifiante qu'il possède la faculté de mettre en scène, au lieu de simples détails de la conscience, le réseau complexe de ses mouvements. Il n'est pas le reflet d'une conscience à l'état stable, mais la ligne directrice d'un tel mouvement. Le mot du langage, dans sa substance physique, est un simple souffle ; mais dans ce souffle git une puissance extraordinaire pour la dynamique des

⁵³⁷ E. Cassirer, *Le problème de la théorie de la connaissance*, Tome 2, *op. cit.*, p. 462.

⁵³⁸ « C'est de cette connexion avec la mathématique que naît cette forme nouvelle de l'être que Platon découvre dans sa dialectique. » *Ibid.*, p. 463.

⁵³⁹ E. Cassirer, *Essai sur l'homme*, *op. cit.*, p. 61.

⁵⁴⁰ « Signaux et symboles appartiennent à deux univers du discours différents : le signal est un élément de l'univers physique de l'être, le symbole un élément de l'univers humain du sens. Les signaux sont des "opérateurs", les symboles des "indicateurs". Même compris et utilisés comme tels, les signaux ont néanmoins une sorte d'être physique ou substantiel ; les symboles ont seulement une valeur fonctionnelle. » *Ibid.*, p. 53-54.

représentations et des pensées. Cette dynamique est à la fois accrue et réglée par le signe.⁵⁴¹

Ainsi le symbolisme apparaît comme une condition de la logique et non l'inverse. En effet, l'appréhension des rapports n'implique pas une logique abstraite, alors que la logique abstraite implique la perception des rapports, laquelle, d'après Cassirer, relève des modalités de la perception puisque le rapport est premier dans l'ordre de la conscience :

L'analyse de la conscience ne peut jamais ramener à des éléments 'absolus', puisque c'est justement la pure relation qui, commandant la construction de la conscience, s'en dégage comme le véritable 'a priori', le terme premier selon l'essence. [...]

Seul le va-et-vient entre le 'représentant' et le 'représenté' produit un savoir du moi et un savoir d'objets, idéels ou réels. Nous atteignons ici la pulsation authentique de la conscience, dont le secret consiste justement en ce que chaque battement y fait jaillir mille liaisons. Il n'y a pas de perception consciente qui se réduise à un pur 'datum', dont le donné ne serait que celui d'un reflet ; toute perception renferme un certain 'caractère de direction' et de monstration grâce auquel elle renvoie au-delà de son ici et de son maintenant. En qualité de simple *différentielle* de la perception elle n'en contient pas moins l'*intégrale* de l'expérience.⁵⁴²

La sémiose à laquelle Cassirer a recours pour décrire le fonctionnement du symbolisme inhérent à la conscience selon lui est celle de l'intégrale et de la différentielle mathématique car les figures qu'élabore la conscience pour produire du sens ne sont pas statiques. En effet, la conscience ne fonctionne pas sur le modèle d'une sémiotique prédicative mais plutôt en référence à une sémiotique que l'on pourrait dire intégrative. En effet : « L'élément de la conscience ne se comporte pas à l'égard du tout de la conscience comme une partie extensive à l'égard de la somme des parties, mais comme une différentielle à l'égard d'une intégrale. De même que l'équation différentielle d'un mouvement exprime le déroulement et la loi générale de celui-ci, de même devons nous penser les lois structurelles générales de la conscience comme étant données dans chacun de ses éléments, dans chaque coupe de la conscience : non pas données cependant au sens de contenus propres et indépendants, mais au sens de tendances et de directions qui seraient déjà disposées dans la singularité sensible. »⁵⁴³

Ainsi, dans chaque symbole en tant qu'expression de la conscience se trouve un condensé de la conscience elle-même. Aussi l'ensemble des symboles autour desquels s'articule une culture peut donner accès à une sémiotique de la conscience qui constituerait selon Cassirer « une sorte de grammaire de la fonction symbolique ». En effet, à travers ces symboles incarnés dans des signes on a accès à :

⁵⁴¹ E. Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, tome 1 : le langage, *op. cit.*, p. 53.

⁵⁴² E. Cassirer, *Philosophie des formes symboliques*, tome 3 : phénoménologie de la connaissance, *op. cit.*, p. 230.

⁵⁴³ E. Cassirer, *Philosophie des formes symboliques*, tome 1 : le langage, *op. cit.*, p. 48.

Un milieu universel dans lequel toutes les créations de l'esprit, aussi différentes qu'elles soient, se rencontrent. Le contenu constitutif de l'esprit ne se dévoile que par son extériorisation ; la forme idéale ne peut être connue que par et dans l'ensemble des signes sensibles qu'elle utilise pour s'exprimer. 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.⁵⁴⁴

Cette sémiotique intégrative se caractérise par le fait qu'elle ne se construit pas par rapport à l'articulation de la chose et de ses propriétés mais par la détermination d'un principe de transformation. En effet la nature intriquée du symbole permet d'offrir à l'intuition les différentes dérivations que peut suggérer une signification et de montrer ainsi ses métamorphoses possibles⁵⁴⁵. La méthode non pas abstraite mais concrète de la déduction subjective permet de mettre au jour cette sémiotique qui régit le mode de l'intuition inhérent à la conscience :

Ici, il ne s'agit plus de la simple subsumption du cas singulier sous la loi, mais d'une 'organisation', qui, si elle rapporte la partie au tout, voit également dans une intuition, de façon immédiate, la forme du tout dans la partie. Pourtant, le caractère discursif de la pensée reste encore vivant et agissant au cœur de cette vision. Car l'objet ne garde pas sa détermination et sa particularisation individuelles devant l'intuition, mais commence à se mouvoir. Il ne représente pas une figure simple, mais se déploie en une riche série de figures : il tombe sous la loi de la 'métamorphose'. Et cette métamorphose se poursuit jusqu'à ce que le domaine entier de l'examen de la nature ait été parcouru. Ce domaine ne se constitue et n'existe pour le regard du chercheur que dans la mesure où celui-ci le traverse pas à pas en juxtaposant les cas, en allant de proche en proche. (...). Dans cette forme d'examen, tout existant est considéré en lui-même, mais il est en même temps appréhendé comme un 'analogon de tout existant', si bien que l'existence nous apparaît toujours conjointement séparée et associée. La forme de l'intuition n'est pas opposée à celle de la 'déduction', toutes deux au contraire s'interpénètrent et se dissolvent l'une dans l'autre.⁵⁴⁶

⁵⁴⁴ « L'idée d'une telle grammaire implique un élargissement de la doctrine historique et traditionnelle de l'idéalisme. » *Ibid.*, p. 28.

⁵⁴⁵ « L'universel applicabilité, par le fait que tout a un nom, est l'une des prérogatives essentielles du symbolisme humain. Ce n'est cependant pas la seule. Une seconde caractéristique vient la compléter et former son corrélat nécessaire. Un symbole n'a pas pour seul caractère l'universalité; il est aussi d'une extrême mobilité. Je puis exprimer la même signification en des langages divers; de plus, au sein d'une même langue, une pensée ou une idée peut être exprimée en termes tout à fait différents. » E. Cassirer, *Essai sur l'homme*, op. cit., p. 59.

⁵⁴⁶ E. Cassirer, *Langage et mythe*, op. cit., p. 42-3.

Ainsi, de par la nature intriquée du symbole la partie apparaît comme une analogie du tout, mais de la même façon que l'intégrale est contenue dans la différentielle. En effet : « De même que la conscience de l'instant implique déjà le renvoi à la série temporelle, et la conscience d'une situation spatiale singulière le renvoi à l'espace en tant qu'ensemble et que totalité des déterminations topologiques possibles, on peut dire qu'il existe une foule de relations par lesquelles la conscience de la singularité exprime en même temps la forme du tout. Ce n'est pas à partir de la somme de ses éléments sensibles, mais en quelque sorte à partir de la totalité de ses différentielles de relation et de forme que se construit 'l'intégrale' de la conscience. »⁵⁴⁷ Sans le revendiquer explicitement, on peut considérer que Cassirer ravive ici, en ayant recours au terme grec d'*analogon* la doctrine platonicienne de l'analogie qui est en fait une sémiotique de la proportion et qui a joué un rôle majeur selon lui à la revivification des sciences à laquelle la Renaissance a donné lieu.

a) Une sémiotique de la proportion

D'après Philibert Secrétan : « l'analogie, ou proportion au sens strict du terme, est englobée dans un système de correspondances qui deviendra le mode propre de voir le monde, l'épistémè spécifique, de la Renaissance. »⁵⁴⁸ Or on peut estimer que Cassirer lui donne raison, à travers notamment son interprétation de l'œuvre de Leonard de Vinci.

En effet, Cassirer considère que c'est parce qu'il voit dans la proportion le support ultime de la nécessité que De Vinci a proposé une perspective qui conjugue nature et liberté et qui résout donc ce que Kant nommera plus tard, l'antinomie de la liberté. Cette perspective est celle de l'intuition comme regard et de l'intuition artistique en particulier : « C'est l'intuition artistique qui, la première, a vraiment découvert le règne de la nécessité et son contenu le plus profond. Le mot de Goethe, que le beau est la manifestation d'une loi secrète de la nature qui, sans cette apparence, nous serait restée cachée éternellement, ce mot est tout à fait dans l'esprit de Léonard de Vinci, il exprime le cœur même de sa pensée. La proportion, dans sa légalité intime, est pour lui le maillon et le chaînon qui unit nature et liberté ; dans la proportion, l'esprit repose comme dans l'élément de la constance et de l'objectivité ; en même temps il s'y découvre lui-même et sa propre règle. »⁵⁴⁹ Mais ceci n'est possible que parce que De Vinci se place du point de vue de ce que Natorp, à la suite de Kant, a nommé la déduction subjective qui s'intéresse au point

⁵⁴⁷ E. Cassirer, *Philosophie des formes symboliques*, tome 1, *op. cit.*, p. 48.

⁵⁴⁸ Secrétan, *L'analogie*, *op. cit.*, p. 23.

⁵⁴⁹ E. Cassirer, *Individu et cosmos*, *op. cit.*, p. 202-3.

de vue de l'intuition et donc du regard de la conscience. En effet, Cassirer a insisté sur l'importance de *l'eidos* dans les écrits de Vinci, de la détermination de figures déterminées : « Il est juste de dire que l'idéal scientifique de Léonard de Vinci ne vise à rien d'autre qu'à l'achèvement du voir, au savoir voir, que le matériel de figuration descriptive surabonde dans ses notes de mécanique, d'optique et de géométrie, que chez lui « abstraction » et « vision » coopèrent indissociablement. Mais c'est précisément à cette coopération que ses recherches doivent ses plus grands résultats. »⁵⁵⁰ Il apparaît ici aussi que dans sa perspective idéaliste Cassirer considère que l'œuvre de Vinci illustre parfaitement cette idée que la vision, la problématique du voir ne désigne pas une pure réceptivité, un moment passif, mais désigne un acte de détermination qui est toujours un acte de mesure : « C'est au niveau de la vision, ni au-dessus, ni au-dessous, que se découvre la véritable nécessité objective. Elle y gagne un sens nouveau et une nouvelle résonance. Tandis qu'elle s'opposait, jusqu'alors, comme règne de la nature, au règne contraire de la liberté et de l'esprit, elle devient désormais le sceau même de l'esprit. »⁵⁵¹ Selon cette perspective qui dépasse la séparation de l'objet et du sujet, la proportion est inhérente à la nature et caractérise également la nature de l'esprit :

Pour lui la nature ne signifie plus le règne de l'informe, de la pure matière s'opposant au principe de la forme et à sa domination. Elle n'est pas pour lui l'être qui répugne à la forme au contraire, pour lui qui ne la voit qu'à travers la médiation de l'art, elle est le règne même d'une construction formelle, parfaite et complète. La nécessité y règne assurément, elle est son lien et sa règle éternelle, mais cette nécessité n'est pas celle de la simple matière, elle est celle de la pure « proportion », intimement apparentée à l'esprit. La proportion habite les nombres et les mesures, réside aussi dans les sons, les temps et les lieux, et dans toute force existante. Par la proportion, par la mesure intérieure et l'harmonie, la nature est maintenant sauvée et ennoblie. Elle ne se dresse plus devant l'homme comme une puissance ennemie et étrangère, car si inépuisable, si absolument infinie soit-elle pour nous, nous n'en sommes pas moins certains que cette infinité n'est rien d'autre que celle des raisons infinies de la mathématique, infinité que nous saisissons jusque dans ses raisons dernières, dans ses principes, bien que nous ne puissions jamais l'embrasser dans toute son ampleur. L'idéalité des mathématiques élève l'esprit jusqu'à ses plus hauts sommets et le porte à son plein achèvement elle écarte la muraille que la conception médiévale avait édifiée entre la nature et l'esprit d'une part, entre l'entendement divin et l'entendement humain d'autres part. Galilée lui aussi tirera cette audacieuse conclusion.⁵⁵²

Cassirer met en évidence le fait que la mesure répond au principe de l'analogie. Il explique ainsi que ce que l'on définit comme une ligne droite est en fait un *analogon* de la propagation de la lumière dans un système géométrique donné :

⁵⁵⁰ *Ibid.*, p. 201.

⁵⁵¹ *Ibid.*, p. 202.

⁵⁵² *Ibid.*, p. 206–7.

C'est ainsi qu'on se sert d'un processus, celui de la propagation de la lumière, pour obtenir un « analogon » physique de ce qu'on définit comme « ligne droite » dans tel système hypothético-déductif de géométrie « pure ». Seule l'instauration de semblables relations analogiques procure un sens bien délimité au concept de « mesurabilité » : seule elle fait jaillir de l'arithmétique et de la géométrie, de l'ordre idéal des nombres et de l'ordre général de l'espace un ordre déterminé de mesure, qui naît au point précis où, par le rattachement des concepts géométriques à des expériences physiques, ces concepts dépassent le stade de leur liberté abstraite et nouent des « liens » déterminés avec la réalité, avec l'existence des phénomènes physiques. Mais cette liaison même ne concerne absolument pas la validité des concepts et axiomes comme telle; elle ne regarde que l'usage qu'on en fait dans la détermination des éléments d'expérience.⁵⁵³

Ce principe d'analogie, autrement dit de proportion est en fait un principe d'unification, un principe synthétique a priori qui constituerait même le fondement de la spontanéité mathématique. Ainsi, la sémiotique d'ordre mathématique postule avant toute détermination un principe de proportion en fonction duquel celle-ci pourra être posée :

Ainsi toute expérimentation, toute question posée à l'expérience présuppose-t-elle une 'ébauche' intellectuelle, une conception de la pensée, comme celle Galilée. Nous anticipons par ce moyen la légalité de la nature pour l'apporter ultérieurement, par la démonstration expérimentale, à la certitude. Là non plus, les lois objectives, les mesures constantes qui déterminent et gouvernent tout le cours de la nature ne sont donc pas purement et simplement empruntées à l'expérience ; elles sont placées comme « hypothèses » à la base de l'expérience afin d'être confirmées ou réfutées par elle.⁵⁵⁴

Ainsi toute détermination dépend du système dans lequel elle se place et on ne saurait déterminer l'objectivité d'une expérience en général. Il s'agit là pour Cassirer de quelque chose qui relève de l'illusion métaphysique de la spatialité substantielle :

Le problème de l'objectivité de l'expérience en général repose au fond sur une illusion logique dont l'histoire de la métaphysique nous fournit d'innombrables exemples. Il se situe en droit sur le même plan que le problème du lieu absolu de l'univers : il s'agit, dans un cas, de transférer illégitimement à l'univers dans son ensemble un rapport qui ne vaut que pour les différentes parties de l'univers prises dans leur relation réciproque ; et il s'agit, dans l'autre cas, d'exploiter une opposition conceptuelle, destinée à opérer la démarcation des différentes phases de la connaissance empirique, en l'appliquant à la totalité pensée de ces phases ainsi qu'à leur succession complète.⁵⁵⁵

Cette sémiotique de la proportion est donc une dynamique, il ne s'agit pas de déterminer des proportions immobiles mais des proportions en mouvement, d'où la métaphore des symboles comme autant de différentielles relativement à l'intégrale de la conscience. Mais cette

⁵⁵³ E. Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, tome 3, *op. cit.*, p. 464.

⁵⁵⁴ E. Cassirer, *Individu et cosmos*, *op. cit.*, p. 208.

⁵⁵⁵ E. Cassirer, *Substance et fonction*, *op. cit.*, p. 315-6.

perspective implique de se défaire de ce que Cassirer a appelé les « images spatiales »⁵⁵⁶. Il s'agit là, selon lui, du sens de l'effort initié par la philosophie de Kant⁵⁵⁷.

Par ailleurs, depuis Leibniz, les mathématiques disposent de ces outils intellectuels que sont l'intégration et la dérivation et qui permettent de sortir d'une conception substantielle de l'espace. En effet, « Se représenter, au sens de l'analyse infinitésimale, l'espace parcouru par un corps comme l'intégrale de ses vitesses, c'est appliquer le procédé qui consiste à affecter à chaque moment du mouvement en cours une certaine loi de progression permettant de déterminer de manière univoque la transition qui assure le passage d'un point de l'espace aux points suivants. »⁵⁵⁸ Aussi de ce point de vue l'espace s'élabore comme une figure et n'est plus antagoniste du mouvement, il en devient au contraire une déclinaison possible : « Nous n'accédons à l'intuition de figures spatiales déterminées qu'en unifiant d'une part dans une représentation des groupes de perceptions sensibles qui se repoussent mutuellement dans le vécu sensible et immédiat et d'autre part en distribuant à nouveau cette unité dans la diversité de ses composantes singulières. C'est seulement par une telle alternance de synthèse et d'analyse que s'élabore la conscience de l'espace. La figure est alors autant mouvement possible que le mouvement est figure possible. »⁵⁵⁹

Ainsi, la mesure est un principe de transformation par unification et constitue par là le principe même de la légalité dans une sémiotique libérée de l'illusion de la substance.

b) Une sémiotique de la transformation

En effet, la légalité permet de déterminer un caractère ou 'être' particulier en référence à un système donné et c'est cette détermination qui garantit par là même la vérité du singulier ainsi déterminé. Ainsi, la légalité implique d'être soumis à une même mesure bien déterminée : « C'est à tout instant l'ordre et la légalité des phénomènes en général qui sont utilisés comme

⁵⁵⁶ E. Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, tome 3, *op. cit.*, p. 17.

⁵⁵⁷ « La connaissance, que ce soit en totalité ou en partie, n'empiète plus « sur » le monde de l'objet transcendant et ne peut pas davantage le faire « entrer » en elle. Au contraire, toutes ces images spatiales sont désormais reconnues comme telles. On ne décrit plus le savoir soit comme une partie de l'être soit comme sa copie, et pourtant, loin de renoncer d'autre part à sa relation à cet être, on la fonde dans une perspective nouvelle. Car c'est désormais la fonction du savoir qui construit et constitue l'objet, non comme absolu, mais comme conditionné précisément par cette fonction. Ce que nous appelons l'être « objectif », l'objet de l'expérience, n'est lui-même possible que sous la supposition de l'entendement et de ses fonctions d'unité à priori. », *Idem*.

⁵⁵⁸ E. Cassirer, *Substance et fonction*, *op. cit.*, p. 94-5.

⁵⁵⁹ E. Cassirer, *Philosophie des formes symboliques*, tome 1, *op. cit.*, p. 43.

critère de vérité du phénomène isolé et de 'l'être' qu'on doit accorder à ce phénomène. Chaque élément particulier est donc rapporté directement ou indirectement, dans la construction théorique du monde cohérent de l'expérience, à un terme universel qui le mesure. »⁵⁶⁰

Une légalité déterminée revient donc à un étalon de mesure qui unifie des déterminations et propose par là un système clôt cohérent en lui-même, garante de l'objectivité :

Le singulier, l'être particulier et l'évènement concret, est et demeure ; mais ce statut permanent ne lui est assuré et garanti que dans la mesure où nous pouvons et nous devons le penser comme un cas particulier d'une loi universelle ou, plus exactement, d'un ensemble, d'un système de lois universelles. L'objectivité de cette image du monde n'est donc rien d'autre que l'expression de sa clôture intégrale, c'est à dire l'expression du fait que nous pensons avec chaque terme singulier la forme du tout, et que nous regardons l'élément singulier comme une expression particulière et comme un 'représentant' de cette forme globale.⁵⁶¹

En effet, Cassirer définit comme objectif « ce qui possède la garantie de la constance et d'une qualité permanente et générale »⁵⁶² or, c'est justement le terme de la mesure qui offre du point de vue de cette sémiotique analogique de la proportion, cette constance et cette stabilité. Celles-ci ne résident plus dans « la marque d'une réalité singulière donnée dans la sensibilité. »⁵⁶³ Ainsi, la mesure ouvre non pas un espace mais un champ et c'est en cela qu'elle constitue un principe de transformation. Elle agit comme un principe téléologique qui offre un schéma d'unification. Nous pouvons désormais comprendre d'autant mieux la reprise cassirérienne de cette idée goethéenne selon laquelle le style constitue la plus haute forme d'objectivité. Cassirer en effet affirmait avec le linguiste Vossler, que : « si on applique très sérieusement ce principe idéaliste (...) Il faut expliquer à partir du style qui régit l'élaboration de chaque langue les règles grammaticales de celle-ci, les lois, comme les exceptions, de la genèse des formes et de la syntaxe. La syntaxe expose l'usage de la langue en tant que convention, c'est-à-dire règle figée, tandis que la stylistique étudie l'usage de la langue en tant que genèse et création vivante ; le chemin doit donc aller de celle-ci à celle-là et non de celle-là à celle-ci, tant il est vrai que dans tout ce qui est d'ordre spirituel c'est la forme du devenir qui, seule, nous permet de comprendre la forme du résultat du devenir. »⁵⁶⁴ Ainsi, le style est un principe de transformation, il donne la mesure à partir de laquelle s'organise un groupe de significations. La pensée de Goethe illustre particulièrement bien cette conception de la mesure comme principe de transformation, c'est pourquoi l'idée de figures est particulièrement centrale dans sa pensée :

⁵⁶⁰ E. Cassirer, *Philosophie des formes symboliques*, tome 2, *op. cit.*, p. 52.

⁵⁶¹ *Ibid.*, p. 52.

⁵⁶² *Ibid.*, p. 54.

⁵⁶³ E. Cassirer, *Philosophie des formes symboliques*, tome 1, *op. cit.*, p. 290.

⁵⁶⁴ *Ibid.*, p. 124.

Ce 'penser en figures' est guidé chez lui par le principe fondamental qui trouve son expression universelle dans l'idée de métamorphose. Il ne s'agit pas ici de s'élever de la figure unique à 'l'universel' en la comparant à d'autres pour les réunir sous des concepts génériques de genres et de classe : tout rapport se présente ici comme étant fonction du devenir. Seul se révèle véritablement homogène ce qui tient d'un principe de formation commun et peut être pensé comme une émanation de celui-ci. Aussi la règle fondamentale de dérivation est-elle ici la règle de continuité.⁵⁶⁵

Or c'est justement le concept d'énergie qui permet de comprendre cette perspective de la dérivation⁵⁶⁶. Et cette compréhension, cette théorie doit également se comprendre comme acte, comme mesure et donc énergie de transformation : « Ainsi, la théorie authentique ne signifie pas une simple contemplation des objets, ni une simple réception de ceux-ci, mais elle se présente comme la plus haute performance active : comme une énergie d'action, mais qui, en tant que telle, dépasse tout simple 'agir'. »⁵⁶⁷ C'est seulement dans l'agir que peut se dessiner une unité véritable, comme mouvement, à partir duquel peut s'agencer une mesure concrète : « Telle est la véritable unité idéal-critique de l'action, la seule qui nous soit réellement accessible, et qui s'oppose à l'unité substantialo-dogmatique, en vérité inaccessible, de l'être' (de l'absolu, de la 'chose en soi'). »⁵⁶⁸

Cette approche implique de dépasser la conception de l'être absolu pour décoder en deçà le processus dont il est issu et le resituer dans le mouvement de la vie car il s'agit là de « la chose la plus élevée que nous puissions comprendre ». Cependant, expliquer le mouvement c'est déjà le dénaturer en le faisant entrer dans un cadre statique, aussi il convient selon Cassirer, non pas de l'exploiter mais de le respecter dans sa nature dynamique, et de l'exprimer à travers une forme conçue comme énergie, mesure c'est à dire pouvoir de transformation :

Bien sûr, si nous adoptons ce point de vue de l'idéalisme, il faut ici aussi supposer un dernier point d'identité. En quoi consiste cette identité supposée entre l'objet, l'"absolu" et la fonction symbolique ?

L'"absolu", l'"être", pour autant qu'il soit pour nous saisissable, se dissout dans le phénomène originel [*Urphaenomen*] de la vie. La chose la plus élevée que nous

⁵⁶⁵ E. Cassirer, « La forme du concept dans la pensée mythique », *Trois essais sur le symbolique*, op. cit., p. 89.

⁵⁶⁶ Für unsere Anschauung ist Allgemeines und Besonderes, Sinnliches und Geistiges, Passives und Aktives, 'Eindruck' und 'Ausdruck' überhaupt nicht zu trennen : wir besitzen beide Momente immer nur 'zumal' und mit einander. Ein 'Sein' irgendwelcher Art giebt es daher nur kraft einer bestimmten Energie, und ohne den Bezug auf sie wird der Begriff eines solchen 'Seins' für uns vollständig leer! » E. Cassirer, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, op. cit., p. 262.

⁵⁶⁷ « So bedeutet freilich die echte Theorie kein blosses Betrachten der Gegenstände und kein blosses Erleiden derselben, sondern sie stellt sich als eine höchste aktive Leistung dar : als eine Energie des Tuns, die jedoch gerade als solche, über alles blosses 'Wirken' hinausgreift. », *Ibid.*, p. 28.

⁵⁶⁸ « Das ist die wahre, uns allein wirklich erreichbare kritisch-ideale Einheit des Tuns, die der dogmatisch-substantiellen, in Wahrheit unerreichbaren Einheit des 'Seins' (des Absoluten, des 'Dinges an sich') gegenübertritt. », *Ibid.*, p. 263.

puissions saisir est la vie - le mouvement rotatif des monas autour d'eux-mêmes. Ce mouvement se résume à la création de formes toujours nouvelles et à la destruction de ces formes. Nous nous trouvons ici en effet devant un phénomène originel [*Urphaenomen*] qui ne peut être qu'exprimé, et non plus "expliqué". Et à ce phénomène originel [*Urphaenomen*] de la création et de la transformation des formes correspond maintenant le phénomène fondamental [*Grundphaenomen*] de la fonction symbolique. L'"adéquation" ne concerne pas ici l'objet, mais le processus du mouvement lui-même. Chaque fonction saisit ce processus à l'intérieur du mouvement qui lui est propre, à l'intérieur de sa formation et de son changement de forme particuliers. Et la totalité de cette fonction spécifique est justement la seule voie par laquelle nous pouvons parvenir à nous représenter la totalité du "processus originel" [*Urprozess*].

Le mouvement propre de l'"esprit" exprime ce mouvement originel [*Urbewegung*] dans son langage propre ; mais il le décompose lui-même en différents mouvements spécifiques, etc.⁵⁶⁹

Cassirer assume ici quelque chose d'assez radical, à savoir le renoncement à la conception classique de la définition. Avec la philosophie des formes symboliques, il ne s'agit plus d'expliquer mais d'exprimer une signification en faisant apparaître le réseau dans lequel elle s'inscrit et la configuration qu'elle représente. Il s'agit d'un travail de transformation, d'une énergie. Le développement de la théorie mathématique des groupes constitue selon Cassirer une validation de cette nouvelle vision de la théorie comme acte et énergie : « Le fondement propre de la certitude mathématique ne réside plus dans les éléments dont on part, mais dans la règle grâce à laquelle ces éléments peuvent être rapportés les uns aux autres et 'ramenés à l'unité' de la pensée. »⁵⁷⁰ Cette approche implique un autre bouleversement sémiotique qui caractérise selon lui la pensée scientifique à savoir le primat du temps sur l'espace : « Si l'effort de la pensée scientifique tend à établir le primat du concept de temps sur celui d'espace et à l'exprimer de manière toujours plus précise, dans le mythe en revanche, le primat de l'intuition spatiale reste partout préservé. »⁵⁷¹ Il convient maintenant d'approfondir cette position de

⁵⁶⁹ « Es muss freilich, wenn wir diesen Gesichtspunkt des Idealismus durchführen, auch hier ein letzter Identitätspunkt vorausgesetzt werden. Worin besteht diese angenommene Identität zwischen dem Gegenstand, dem »Absoluten« u. der symbolischen Funktion? Das »Absolute«, das »Sein«, soweit es für uns überhaupt fassbar ist, löst sich uns in das Urphaenomen des Lebens auf. Das Höchste, was wir begreifen, ist das Leben - die rotierende Bewegung der Monas um sich selbst. Diese Bewegung fasst sich zusammen in die Erschaffung immer neuer Gestalten u. in Vernichtung dieser Gestalten. Hier stehen wir in der That vor einem Urphaenomen, das sich nur noch aussprechen, nicht mehr weiter »erklären« lässt. Und diesem Urphaenomen der Gestaltenzeugung und Gestaltenwandlung entspricht nun das Grundphaenomen der symbolischen Funktion. Die »Adequation« betrifft hier nicht den Gegenstand, sondern den Prozess der Bewegung selbst. Jede Funktion fasst diesen Prozess innerhalb der ihr eigentümlichen Bewegung, innerhalb ihrer eigentümlichen Gestaltung und Gestaltenänderung auf. Und die Totalität dieser spezifischen Funktion ist eben der einzige Weg, auf dem wir dazu gelangen können, die Gesamtheit des »Urprozesses« uns zu vergegens wärtigen.

Die Eigenbewegung des »Geistes« drückt diese Urbewegung in ihrer Sprache aus; aber sie selbst zerlegt sich wieder in einzelne spezifische Sorderbewegungen etc. », *Ibid.*, p. 264.

⁵⁷⁰ Cassirer, « Le concept de groupe et la théorie de la perception », in *Journal de psychologie*, juil.-déc. 1938, p. 377.

⁵⁷¹ E. Cassirer, « La forme du concept dans la pensée mythique », *Trois essais sur le symbolique*, op. cit., p. 86.

Cassirer selon laquelle, la science est nécessairement science du mouvement, appelant ainsi à délaissier la compréhension par l'espace pour se concentrer sur la compréhension par le temps qui permet de déjouer les illusions transcendantales de l'être.

PARTIE 2 : Le problème de la forme comme problème de l'espace

*L'histoire de la formation du concept d'espace permet la compréhension du caractère effectif et de la tendance générale de la vie culturelle de l'homme.*⁵⁷²

La question de l'espace occupe dans la philosophie de Cassirer une place centrale. Elle constitue le levier conceptuel qui lui permet de déployer sa logique de la forme : « La question de l'essence de la forme ne peut, (...), être éclaircie qu'après qu'est posée et éclaircie la question préalable de l'essence de l'espace et de la présentation spatiale. »⁵⁷³ En effet, à travers les évolutions du concept d'espace on perçoit la tendance que suit, selon Cassirer, l'esprit humain au cours de son évolution de la substance à la fonction, des images spatiales dont il appelait encore à se libérer vers les figures spatiales qui posent cependant un certain nombre de défis sémiotiques car la conception de l'espace dépend étroitement de la structure du langage. Cassirer a d'ailleurs bien mis en évidence que : « Dans presque toutes les langues, ce sont les démonstratifs d'espace qui ont servi de point de départ à la désignation des personnes par des pronoms. Dans une perspective purement historique, la connexion des deux classes de mots est si étroite qu'il est difficile de décider laquelle d'entre elles doit être considérée comme la plus ancienne ou la plus récente, comme la classe mère et la classe dérivée. »⁵⁷⁴ L'espace est donc en fait un instrument d'agencement qui dit notamment où le moi termine et où commencent les autres : « on voit en tout cas que les pronoms personnels et les pronoms démonstratifs, les désignations originaires des personnes et celles de l'espace sont, à considérer leur structure d'ensemble, étroitement apparentés, et que, pour ainsi dire, ils appartiennent à la même strate de la pensée linguistique. Il s'agit d'un même acte d'indication, à la fois mimique et linguistique ; il s'agit des mêmes formes fondamentales de la « deixis » générale dont sont issues l'opposition de l'ici, du là et du là-bas comme l'opposition du « moi » du « toi » et du « lui ». »⁵⁷⁵ Par ailleurs, chez Platon, la matérialité ne consiste qu'en un certain agencement de l'espace : « Platon a

⁵⁷² E. Cassirer, *Essai sur l'homme*, Les éditions de Minuit, Paris, 1975, p. 67-80.

⁵⁷³ E. Cassirer, *Ecrits sur l'art*, Les éditions du Cerf, Paris, 1995, p. 102.

⁵⁷⁴ E. Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, tome 1 : le langage, Les éditions de minuit, Paris, 1972, p.169.

⁵⁷⁵ *Idem.*

désigné dans sa philosophie de la nature l'espace comme la forme primitive de tout être matériel, pour ce qu'il constitue le 'principe réceptif', le *proton dektikon* de toute matérialité, toutes les formations matérielles se ramenant à des déterminations particulières de la forme générale de l'espace. De façon analogue l'empire des nombres constitue comme le réceptacle de toute conception et de toute saisie d'ordres concrets. »⁵⁷⁶ Pour l'autre grand philosophe idéaliste qu'était Kant l'espace désigne un outil de la détermination transcendantale : l'espace tout comme le temps constituerait un « ordre fondamental » auquel se rapportent toutes les formes intellectuelles de liaison : « Que toutes nos formes intellectuelles de liaison se rapportent finalement aux ordres fondamentaux de l'espace et du temps, et qu'elles doivent se 'schématiser' en eux, pour Kant cela ne signifie rien d'autre sinon qu'elles doivent en dernière instance faire leur preuve dans la détermination de l'objet empirique. »⁵⁷⁷ Autrement dit, l'espace et le temps sont les conditions de la détermination de l'objet empirique en tant que tel et constituent de ce fait pour Kant des jugements synthétiques a priori. En effet, comme l'explique Cassirer, la « 'synthèse' comme origine de toute pensée et de toute parole »⁵⁷⁸ justifie d'après lui « la primauté de la phrase sur le mot »⁵⁷⁹. C'est ce caractère fondamental de la synthèse qui fait que le tout est premier par rapport à la partie et que l'individualisation ne s'effectue que progressivement. Ainsi dans le cas du langage : « L'histoire des langues aboutit aux mêmes conclusions ; elle semble toujours montrer que le mot singulier ne s'est que très progressivement détaché du tout de la phrase et que la limitation réciproque des parties du discours ne s'est accomplie que très lentement, faisant d'ailleurs quasiment défaut aux premières et primitives élaborations linguistiques. »⁵⁸⁰ L'espace et le temps sont les instruments par lesquels s'accomplit cette « limitation réciproque des parties discours » et que se met en place, progressivement dans l'évolution des langues, ce que Humboldt avait appelé « l'auto-activité positionnelle synthétique de la langue »⁵⁸¹ qui fait d'elle par ce caractère hautement configurationnel une forme symbolique : « Ce phénomène {d'auto-activité positionnelle synthétique de la langue} est finalement représenté avec une acuité et une netteté particulières dans l'élaboration de la forme linguistique qui, par sa signification fondamentale, se distingue

⁵⁷⁶ E. Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, tome 3 : La phénoménologie de la connaissance, Paris, Les éditions de Minuit, 1972, p. 380-1.

⁵⁷⁷ Cassirer, « Kant et la mathématique moderne, en relation aux ouvrages de Bertrand Russell et Louis Couturat sur les principes de la mathématique », in Barot Servois (dir.), *Kant face aux mathématiques modernes*, Paris, Vrin, 2009, p. 175-6.

⁵⁷⁸ E. Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, tome 1 : le langage, *op. cit.*, p. 276.

⁵⁷⁹ *Idem.*

⁵⁸⁰ *Idem.*

⁵⁸¹ *Ibid.*, p. 287.

radicalement de toute expression substantielle d'une chose et qui sert uniquement à exprimer la synthèse en tant que telle, à exprimer la pure liaison. »⁵⁸² L'espace constitue la première forme de configuration que l'esprit exprime au niveau déjà de la sensation. En effet : « La critique de la connaissance montre que la simple sensation par laquelle n'est jamais posée qu'une qualification sensible, sans aucune forme d'ordre, n'est en aucune manière un 'fait' de l'expérience immédiate, et doit être au contraire considérée uniquement comme le produit d'une abstraction. La matière de la sensation n'est jamais donnée purement en soi et antérieurement à toute information ; elle implique au contraire, dès qu'elle est posée, une relation à la forme spatio-temporelle. »⁵⁸³ La forme spatio-temporelle s'organise autour de deux notions clés qui sont la simultanéité pour l'espace et la succession pour le temps : « la simple 'possibilité du simultané' et la 'possibilité du successif' finissent par se déployer en une totalité spatio-temporelle qui est une mise en ordre à la fois concrète et générale. »⁵⁸⁴ En s'appuyant sur des études ethnologiques et linguistiques Cassirer établit que la représentation de l'espace est antérieure à la représentation du temps⁵⁸⁵. D'ailleurs au niveau de la formation du langage, l'espace comme rapport entre des positions joue le rôle de canevas pour la pensée des relations : « Tout se passe comme si toutes les relations intellectuelles et idéelles n'étaient saisissables par la conscience linguistique que si elles sont projetées dans l'espace et 'reflétées' analogiquement en lui. C'est seulement dans les rapports de simultanéité, de contiguïté et d'extériorité qu'il trouve le moyen d'exposer les corrélations, les dépendances et les oppositions qualitatives les plus diverses. »⁵⁸⁶ Ainsi l'espace désigne la première expression configurationnelle qui permet de déterminer un objet et une objectivité de façon générale, d'ailleurs « La critique générale de la connaissance nous enseigne que l'acte de poser et de séparer dans l'espace est la condition sine qua non de l'acte d'objectivation en général et du rapport de la représentation à son objet. »⁵⁸⁷ Cependant, la représentation spatiale peut aussi constituer une limite au développement de cette expression configurationnelle. En effet, dans le chapitre précédent il apparut que la copule *est*, censée exprimer une pure relation était entachée d'une équivocité

⁵⁸² *Idem.*

⁵⁸³ *Ibid.*, p. 151.

⁵⁸⁴ *Idem.*

⁵⁸⁵ « Réussir à différencier et à symboliser exactement les rapports temporels est pour le langage une tâche beaucoup plus complexe et difficile que l'élaboration des déterminations et des symbolisations spatiales. » *Ibid.*, p. 171.

⁵⁸⁶ *Ibid.*, p. 154.

⁵⁸⁷ *Ibid.*, p. 157.

entre l'essence et l'existence qui reflétait une substantialisation des repères spatiaux⁵⁸⁸. Car les rapports spatiaux « ne surgissent pas tout de suite à la conscience en tant que relations et au contraire leur caractère de relations pures n'apparaît toujours que fondu et caché dans d'autres déterminations, en particulier celles qui caractérisent les choses et les propriétés. Même si les déterminations du lieu face aux autres qualités sensibles par lesquelles les choses se différencient entre elles possèdent certains signes distinctifs, il n'en reste pas moins qu'en tant que qualités elles sont avec celles-ci sur un seul et même plan. 'L'ici' et le 'là' adhèrent à l'objet d'une énonciation de la même manière que n'importe quel autre 'ceci' et 'cela'. »⁵⁸⁹ La détermination spatiale a donc tendance à apparaître comme un prédicat matériel de lieu plutôt que comme un rapport purement relationnel. Or, comme il est apparu dans le chapitre précédent, pour se libérer du modèle sémiotique de la prédication, il convient d'avoir recours à une sémiotique moins influencée par l'ontologie comme celle que proposent les mathématiques modernes. La théorie de Grassmann constitue à cet égard, pour Cassirer, une révolution intellectuelle car « On voit s'y effectuer ce qui nous est apparu comme la fonction la plus générale du concept mathématique : énoncer une règle quelconque, qualitativement définie et unitaire, qui détermine la forme modulant le passage d'un élément à une autre de la série. »⁵⁹⁰ En effet, la théorie de l'extension de Grassmann permet de sortir des images spatiales de la géométrie traditionnelle selon laquelle un point sans extension vaut comme le lieu de départ de la ligne à la manière d'un prédicat, pour saisir les rapports spatiaux selon lesquels il n'y a que des traits en mouvement les uns par rapports aux autres :

Dans la présentation que l'on fait traditionnellement des éléments de la géométrie, il est courant de parler d'un engendrement de la ligne à partir du point et de la surface à partir de la ligne ; mais il s'agit là d'une simple image dont le contenu doit être soumis à une interprétation radicale pour pouvoir servir de point de départ à la science nouvelle. (...). Au lieu du point, c'est à dire du lieu particulier, nous posons désormais l'élément, par quoi il faut entendre, sans autre prédicat, un trait particulier qui n'a de sens que par sa différence relativement à un autre trait particulier. Ce qui n'implique et ne spécifie encore aucun contenu.⁵⁹¹

⁵⁸⁸ « le 'est' de la copule n'a pas ici le sens d'une expression universelle de la relation en tant que telle, mais qu'elle est affectée d'une signification secondaire particulière et concrète, généralement d'ordre spatial ou temporel. Au lieu d'un pur être relationnel, on trouve une expression qui désigne l'existence à tel ou tel endroit, un être-là et -ici, ou l'existence à tel ou tel moment. » *Ibid.*, p. 289.

⁵⁸⁹ *Ibid.*, p. 176.

⁵⁹⁰ E. Cassirer, *Substance et fonction : éléments pour une théorie du concept*, Les éditions de Minuit, Paris, 1977, p. 120.

⁵⁹¹ *Idem.*.

Par ailleurs, c'est à partir de cette perspective de Grassmann, que Hermann Cohen, un des maîtres de Cassirer à Marbourg, a produit sa *Logique de la connaissance pure* : « consistant à en appeler du concept de grandeur au concept de fonction, du concept de 'quantité' au concept de 'qualité' comme à leur fondement véritable. Le principe logique ainsi posé se voit alors renouvelé et confirmé en s'appliquant à l'ensemble des problèmes et des domaines de la mathématique moderne. »⁵⁹² Ainsi, le concept de fonction, qui apparaît alors comme l'opérateur principal de cette sémiotique mathématique, doit s'appliquer à la compréhension de la connaissance en tant que telle : « A la logique du concept générique régi et contrôlé, [...], par le concept de substance, s'oppose désormais la logique du concept mathématique de fonction. Mais le domaine auquel s'applique ce type de logique ne peut être cherché du côté de la seule mathématique. Le problème intéresse tout autant le domaine relevant de la connaissance de la nature, car le concept de fonction contient, tout à la fois, le schéma général qui donne son sens au concept moderne de nature et le modèle sur lequel s'est réglé son développement historique. »⁵⁹³ D'après Cassirer, il faut attendre les premières pulsations de la Renaissance avec notamment la figure du Cusain (1401–1464) pour que les mathématiques retrouvent un statut paradigmatique dans la philosophie. En effet, même s'il a été avéré que dès le XIV^e siècle la scolastique a été marquée par un développement spectaculaire des raisonnements mathématiques en philosophie mais également en théologie⁵⁹⁴, la particularité du Cusain tient à son refus du modèle aristotélicien de la définition et de ce fait, à la dimension platonicienne des mathématiques ainsi envisagées. En effet, l'originalité du Cusain vient de sa radicalité à refuser l'attribution d'une existence individuelle à l'universel en le désignant simplement de manière négative comme *Non autre*, donc de sa radicalité à refuser le principe de la définition substantielle. Pour Cassirer, la postérité leibnizienne de la pensée du Cusain ne fait aucun doute notamment de par sa généralisation d'une sémiotique mathématiques fondée sur l'idée de fonction. Cependant, il apparaît que la charpente métaphysique de la scolastique classique est tout autant présente chez Leibniz et tout à fait déterminante dans sa formulation de la logique comme nous l'avons évoqué précédemment. Reste que la définition du nombre à partir de Leibniz est marquée par cette sémiotique mathématique de la fonction et qui a permis que :

⁵⁹² E. Cassirer, *Substance et fonction : éléments pour une théorie du concept*, Les éditions de Minuit, Paris, 1977, p. 121-2.

⁵⁹³ *Ibid.*, p. 33.

⁵⁹⁴ La publication de référence est : John Emery MURDOCH, «From Social into Intellectual Factors : an Aspect of the Unitary Character of Late Medieval Learning » in John Emery Murdoch and Edith Dudley Sylla, *The Cultural Context of Medieval Learning*, Boston Studies in the Philosophy of Science vol. XXVI, Dordrecht (Holl.) – Boston (USA), 1975, pp. 271-348.

Graduellement, le pur concept de nombre s'affranchit de plus en plus de l'intuition concrète comme de l'intuition spatiale. Depuis Dedekind, il existe dans la mathématique moderne une tendance de plus en plus nette à appréhender le système numérique comme un système de 'libres créations de l'esprit' qui ne serait soumis à aucune autre loi que celle contenue dans sa définition originaire. On peut constater de manière générale que chacun des progrès véritablement importants qu'a pu connaître la mathématique au cours de son histoire a été constamment lié de la manière la plus étroite, voire subordonné, à un perfectionnement, un affinement de son système sémiotique. L'invention de l'algèbre, fondée par Viète en tant que *logistique speciosa*, en tant qu'analyse figurée, et l'algorithme du calcul infinitésimal établi par Leibniz, en sont les meilleures preuves.⁵⁹⁵

Ainsi la conception du nombre se libère de plus en plus de l'espace au sens matériel pour devenir pure configuration qui obéit au modèle fonctionnel. Parallèlement, la physique quantique s'est vu contrainte de développer au-delà de la conception corpusculaire de l'électron une physique des ondes. Or celle-ci n'est pas compatible avec une conception matérielle de l'espace mais impose de considérer l'espace comme configuration :

Les ondes ne sont pas liées à un espace-temps unique, mais ont une sorte d'"omniprésence". Chacune d'elles s'étend sur "l'espace entier", qui n'est plus à définir comme un espace perceptif, mais comme une "configuration". La spécificité de ce concept d'onde, pour autant qu'on puisse la saisir et la définir nettement, ne tient pas à son point de départ mais à son résultat : elle naît de la concentration d'énergie sur une petite partie spécifique de l'espace. La charge de l'électron n'est plus liée à une position déterminée, mais répartie sur un "nuage de charge" ; le caractère corpusculaire de l'électron est abandonné.⁵⁹⁶

Cette évolution confirme pour Cassirer la perspective kantienne de la théorie de la connaissance. En effet, d'après Cassirer, la critique kantienne de la connaissance n'avait d'autre but que de mettre pleinement en lumière la dimension synthétique de la connaissance en opérant une distinction nette entre penser et connaître. Si penser n'implique pas de dépasser l'apparence des choses, connaître au contraire, nécessite de révéler l'ordre sous-jacent au flux des phénomènes et à la pluralité des éléments singuliers⁵⁹⁷. L'archétype de la connaissance pour

⁵⁹⁵ E. Cassirer, « Le concept de forme symbolique », in *Trois essais sur le symbolique*, Les éditions du Cerf, Paris, 1997, p. 22-3.

⁵⁹⁶ « Die Wellen sind nicht an einen einzelnen Raum-Zeitpunkt gebunden, sondern haben eine Art 'Omnipräsenz'. Jede von ihnen erstreckt sich über den 'ganzen Raum', der aber nicht länger als Anschauungsraum, sondern als 'Konfigurations-Raum' zu bestimmen ist. Die Besonderheit ist somit, so weit wir sie festhalten und scharf definieren können, aus dem Ausgangspunkt der Betrachtung zum Resultat der Betrachtung geworden: sie entsteht durch die Konzentration der Energie auf einen bestimmten kleinen Raumteil. Die Ladung des Elektrons ist nicht mehr an eine bestimmte Stelle gebunden, sondern verteilt sich auf eine 'Ladungswolke'; der korpuskulare Charakter des Elektrons ist aufgegeben. » Cassirer E., *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik - historische und systematische Studien zum Kausalproblem*, Nachgelassene Manuskript und Texte, Band 1, Meiner, Hamburg, 2004, p. 225.

⁵⁹⁷ « Le corps pensé comme pure 'étendue' pourrait encore être conçu tout simplement comme objet de l'ontologie ; c'est seulement avec le caractère de la pesanteur que s'ajoute à lui l'aspect qui le caractérise comme objet de

Kant est clairement incarné par la science mathématique. En effet la séparation kantienne de l'entendement et de la sensibilité n'avait d'autre but au départ que de conférer aux concepts mathématiques une dignité différente de celle des concepts de la logique traditionnelle :

La séparation de l'entendement et de la sensibilité, telle qu'elle est introduite dans l'Esthétique transcendantale, est d'abord entièrement convaincante : car il s'agit seulement là de distinguer les concepts mathématiques des concepts génériques universels de la logique traditionnelle, définis par la différence et le genre. Que les définitions de la mathématique proviennent de l'intuition pure, cela signifie ici seulement qu'elles ne sont pas abstraites comme caractère commun d'une totalité de différents contenus, comme le sont les concepts 'discursifs' de la logique formelle, mais qu'elles ont leur origine dans un acte de construction entièrement déterminé et unique en son genre. Cette opposition entre la simple subsomption et la création 'synthétique' d'un contenu est en elle-même parfaitement claire : mais elle ne concerne, comme on le voit ici, que la démarcation vis à vis de la technique logique traditionnelle, et non vis à vis de la nouvelle conception positive de la formation du concept que Kant fonde lui-même dans sa propre logique 'transcendantale'.⁵⁹⁸

Ainsi, à travers le concept de fonction, ce que développe la sémiotique mathématique c'est en fait la détermination de relations génératrices comme il en était question explicitement chez Grassmann, faisant ainsi porter l'attention du théoricien de la connaissance sur le pouvoir constructif de l'esprit humain. C'est, selon Cassirer, ce raisonnement qui a ouvert la voie à la modernité scientifique avec Leibniz qui a pu élaborer sa théorie du calcul infinitésimal selon cette perspective fonctionnelle. Celui-ci écrivait d'ailleurs que : « Le concept de fonction est supérieur, aussi bien par son caractère originel que par son universalité méthodologique, au concept arithmétique et géométrique habituel de grandeur. L'originalité et le paradoxe initial du calcul infinitésimal consistent en ce qu'il *applique* cette vision générale au *domaine même des grandeurs*. »⁵⁹⁹ Couturat, dans son célèbre ouvrage sur Leibniz, explique également que la logique à laquelle Leibniz associe la combinatoire et sur laquelle il fait par ailleurs reposer l'algèbre toute entière constitue la science des formes⁶⁰⁰. Cependant la philosophie de Leibniz

l'expérience, comme objet de la physique empirique. L'exemple renvoie donc clairement aux deux types fondamentaux de toute connaissance dont la distinction constitue la tâche véritable de la critique de la raison ; il éclaire donc de façon précise la différence qui existe entre 'penser', où l'on se contente d'analyser, et 'connaître' empiriquement des objets. » E. Cassirer, *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*, tome 2, Les éditions du cerf, Paris, 2005, p. 480.

⁵⁹⁸ Cassirer, « Kant et la mathématique moderne, en relation aux ouvrages de Bertrand Russell et Louis Couturat sur les principes de la mathématique », in Barot, Servois (dir.), *Kant face aux mathématiques modernes*, op. cit., p. 167-8.

⁵⁹⁹ E. Cassirer, *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*, tome 2, op. cit., p. 115.

⁶⁰⁰ « Qu'est-ce donc, en définitive, que cette Combinatoire à laquelle Leibniz subordonne si complètement l'Algèbre ? C'est la science générale des formes et des formules. Or les formules de combinaisons ont une valeur générale et purement 'formelle' ; elles ne s'appliquent pas seulement aux nombres et aux grandeurs, mais à tout

illustre la difficulté de coexistence entre le paradigme de la forme et le modèle sémiotique de la substance. En effet, dans le chapitre précédent nous avons pu constater l'attachement de Leibniz à la logique scolastique et à sa conception d'une essence immuable et stable qui l'a « empêché d'élaborer vraiment une logique des relations, dans la voie de laquelle il se trouvait cependant engagé. »⁶⁰¹ Cassirer, avec Couturat d'ailleurs, considère que ce projet a été mené à terme deux siècles plus tard par Boole et Grassmann. En effet, : « Les considérations avancées par Grassmann, au début de son ouvrage, proposent de fait un schéma logique général auquel on peut également ramener les différents algorithmes qui se sont développés en dehors de la théorie de l'extension ; elles ne font, en effet, que confirmer, en l'abordant sous un angle nouveau, l'idée d'après laquelle les véritables 'éléments' du calcul mathématique sont moins des grandeurs que des relations. »⁶⁰² Ainsi, pour Cassirer, les développements de la mathématique moderne confirment la théorie idéaliste selon laquelle les supports de la démonstration ne sont fondées que par les lois de l'enchaînement et de la cohérence globale⁶⁰³. Il apparaît ainsi clairement selon Cassirer que : « le centre de gravité du système mathématique ne cesse de se déplacer, au cours de son développement historique, dans une direction bien spécifiée. Le domaine des objets auxquels peut s'appliquer le schéma opératoire de la mathématique va s'élargissant, jusqu'à ce qu'on découvre, en fin de compte, que la spécificité de la méthode n'est liée ni limitée à aucune classe particulière d'objets »⁶⁰⁴ mais que au contraire : « la théorie des différentes espèces possibles de connexion et de correspondance sert de présupposition aux sciences concernant la grandeur mesurable et divisible. »⁶⁰⁵ Cassirer considère notamment que la théorie des groupes « qui se donne pour objectif non plus les déterminations de grandeur et

objet d'intuition susceptible d'ordre et d'arrangement distinct »" Couturat, *La logique de Leibniz*, Paris, Felix Alcan, 1901, p. 288.

« En définitive, la Mathématique proprement dite, c'est à dire la Logistique, est subordonnée à la Combinatoire, et celle-ci à la Logique elle-même. La Combinatoire paraît même faire partie de la Logique ; en tout cas, l'une et l'autre réunies composent la *science des formes*. Et par là il faut entendre, non seulement les formules mathématiques et les 'formes' algébriques, mais toutes les formes de la pensée, c'est à dire les lois générales de l'esprit. La Combinatoire ainsi conçue est la partie générale et formelle des Mathématiques ; elle étudie toutes les relations qui peuvent exister entre des objets quelconques, et leur enchaînement nécessaire et formel. En un mot, c'est la science générale des relations abstraites. » *Ibid.*, p. 299-300.

⁶⁰¹ Blanché, *Introduction à la logique contemporaine*, Paris, Armand Colin, 1968, p. 199.

⁶⁰² Cassirer, *Substance et fonction*, *op. cit.*, p. 121.

⁶⁰³ « Or, que l'on essaie de récapituler l'ensemble de ces développements et l'on reconnaîtra aussitôt qu'ils n'ont cessé de renforcer et d'approfondir le projet qui appartient en propre à l'idéalisme logique. On voit s'affirmer, de plus en plus nettement, la tendance, chère à la mathématique moderne, à refouler les éléments 'donnés', en tant que tels, et à leur retirer toute influence sur la forme de la démonstration. Ces concepts, tout comme les théorèmes employés pour assurer la marche même de la démonstration, et non pour soutenir simplement l'intuition, doivent être fondés sur les seules lois de l'enchaînement et de la constructivité. » *Ibid.*, p. 121-2.

⁶⁰⁴ *Ibid.*, p. 118.

⁶⁰⁵ *Idem.*

de position, mais un complexe d'opérations dont on interroge la dépendance mutuelle » constitue une « extension de la mathématique hors de ses frontières traditionnelles » qui révèle « le principe suprême et universel nous permettant d'apercevoir l'unité du champ entier des mathématiques. Entendus dans leur sens le plus général, la tâche et l'objectif de la mathématique consistent, non pas à comparer, diviser ou composer des grandeurs données, mais à dégager et à mettre en corrélation les relations génératrices qui fondent la possibilité même de poser des grandeurs. Les éléments, et l'ensemble des constructions qu'ils permettent, sont les résultantes de certaines règles de connexion posées au départ, règles dont il s'agit de spécifier aussi bien la structure interne que la cohérence et la compatibilité externes. »⁶⁰⁶ On retrouve ici cette conception de la « logique de l'origine formatrice »⁶⁰⁷ dont parlait Cohen et qui s'étend bien au-delà de la sphère des sciences mathématiques car il s'agit en fait de s'affranchir de l'espace comme image pour s'inscrire dans le champ idéaliste de la conscience comme temporalité.

Il s'agit ici d'une certaine manière de généraliser l'idée kantienne de schème qui ne désigne en fait rien d'autre qu'une « détermination du temps a priori ». En effet :

Contrairement à l'image sensible, qui en tant que tel est un simple fait individuel, le schème y est conçu comme un 'monogramme de l'imagination pure', comme quelque chose qui ne peut absolument pas être mis en image, mais qui implique seulement une 'synthèse pure' conforme à "une règle de l'unité d'après des concepts. Mais les différents schèmes représentent plutôt pour Kant autant de formes différentes de la détermination du temps : les schèmes ne sont rien d'autre que des déterminations du temps a priori, d'après des règles qui, à l'égard de tous les objets possibles, concernent, suivant l'ordre des catégories, la série du temps, le contenu et l'ordre du temps, et finalement le concept générique du temps. Le concept de nombre en particulier est aussi rapporté de cette manière, sous sa forme purement mathématique, à l'intuition du temps et lié à elle : le nombre comme pur schéma de la quantité n'est rien d'autre que 'l'unité de la synthèse du divers d'une intuition homogène en général, du fait que je produis le temps lui-même dans l'appréhension de l'intuition.' {Kant}⁶⁰⁸

D'après Cassirer, Kant aurait bien compris que l'analyse leibnizienne de l'infini revenait à ramener l'espace au temps car « toute intelligence de quantités et de rapports spatiaux est liée au fait que nous les faisons naître d'une règle » :

⁶⁰⁶ *Idem.*

⁶⁰⁷ « La logique de la mathématique, telle que Grassmann la comprend, est, en effet, une 'logique de l'origine fondatrice'. C'est à Cohen, dont la logique de la connaissance pure se fonde sur l'idée d'origine fondatrice, que l'on doit d'avoir appliqué cette idée aux principes du calcul infinitésimal. On y trouve, en effet, le premier et plus marquant exemple de cette révolution intellectuelle consistant à en appeler du concept de grandeur au concept de fonction, du concept de 'quantité' au concept de 'qualité' comme à leur fondement véritable. Le principe logique ainsi posé se voit alors renouvelé et confirmé en s'appliquant à l'ensemble des problèmes et des domaines de la mathématique moderne. » *Ibid.*, p. 121-2.

⁶⁰⁸ E. Cassirer, « La forme du concept dans la pensée mythique », *Trois essais sur le symbolique*, op. cit., p. 83-4.

Kant se révèle dans sa méthode tout à fait comme l'homme de la science mathématique de la nature. Ici culmine une évolution de la pensée commune à la mathématique et à la logique modernes. L'analyse de l'infini était née du concept de fluxion qui comprenait les grandeurs spatiales comme des grandeurs en devenir et les ramenait en quelque sorte ainsi à des grandeurs temporelles. À la place des grandeurs finales elles-mêmes et de leurs rapports, on devait placer les principes de leur formation, les lois de leur devenir et de leur croissance. En liaison avec ce problème et toujours dans la même perspective, la méthodologie mathématique a constamment reconnu, de plus en plus nettement, la forme d'ensemble de la conceptualisation mathématique comme une formation génétique de concepts. Même la définition géométrique sera unanimement comprise par Hobbes et Spinoza, Leibniz et Tschirnhaus, comme génétique, comme 'définition causale'. Toute intelligence de quantités et de rapports spatiaux est liée au fait que nous les faisons naître d'une règle ; toute forme de 'simultanéité' n'est à proprement parler véritablement reconnaissable qu'à partir d'une 'succession'.⁶⁰⁹

L'application de la sémiotique mathématique au problème de l'espace revient en fait à penser l'espace en termes de schèmes ce qui suppose une structuration différente du langage, de la détermination de moi et de l'autre. Car le langage repose sur les démarcations et les frontières que permet la pensée de l'espace : « Ce n'est pas simplement la saisie et la dénomination de telles ou telles différences données dans la sensation ou dans l'intuition qui sont à l'origine de la pensée et de la parole, mais le tracé autonome de certaines lignes de démarcation, la mise en place de certaines frontières et de certaines connexions qui permettent à des figures singulières nettement dissociées de se détacher alors du flux toujours identique de la conscience. »⁶¹⁰ Cependant, si l'espace a d'abord consisté à dessiner des frontières qui isolent et déterminent, il tend à partir notamment de l'analyse leibnizienne de l'infini à se caractériser au moyen d'une direction, un schème dynamique qui imprime une marque tel le concept de fonction. Or, cette marque apparaît également dans le développement du langage quand s'élabore la caractérisation de séries par exemple à l'aide de suffixe :

La signification particulière propre à chaque mot en 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 tēr) 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. Mais il serait erroné de refuser pour cette raison à cette activité linguistique le statut d'activité intellectuelle, d'activité logique au sens strict. Car la théorie logique du concept indique clairement que 'le concept de série' n'a rien à envier en fait de puissance et d'importance au 'concept de genre' [Cf. Cassirer, 1910, surtout chap. 1 et 4.] Si l'on garde cette idée présente à l'esprit, le principe qui commande à ces formations du

⁶⁰⁹ *Ibid.*, p. 85.

⁶¹⁰ Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, tome 1, *op. cit.*, p. 249.

langage apparait alors dans toute son importance et sa fécondité. C'est porter préjudice à la valeur spirituelle de ce principe que de s'imaginer qu'on rend compte de ces formations en les ramenant à la loi psychologique de la simple association par ressemblance.⁶¹¹

Il s'agira dans cette partie d'investir les ressorts de ces différentes conceptions de l'espace, tout d'abord comme lieu, délimitant des frontières (*Chapitre 1*) puis nous approfondirons la vocation configurationnelle du concept d'espace (*Chapitre 2*) et enfin nous tenterons d'analyser la conception dynamique de l'espace qui se développe toujours plus dans les sciences physiques et mathématiques (*Chapitre 3*).

⁶¹¹ *Ibid.*, p. 263-4.

*C'est seulement peu à peu et graduellement que, dans la philosophie italienne de la nature, la conception de l'espace s'est libérée de la tradition aristotélicienne. [...] le 'lieu' de chaque corps est identique à la surface qui l'entoure et l'isole de son voisinage matériel. Le seul lieu permanent du monde est donc le tout dernier cercle qui est à l'extérieur de l'univers et qui, en tant que limite de la sphère céleste immobile, est lui-même immuable et éternel.*⁶¹²

La sémiotique prédicative telle qu'elle issue de la logique péripatéticienne a fait prévaloir la conception de l'espace comme un lieu défini par des frontières permettant d'identifier l'être comme substance. Pour « la conception scolastique (...) le corps individuel est (...) plus originel que l'ordre spatial, qui ne peut exister qu'entre choses individuelles fixes déjà existantes. En sa *signification* conceptuelle de base, l'espace est donc conceptuellement subordonné à la matière, même si tous deux ne peuvent exister *physiquement* que l'un dans l'autre et l'un avec l'autre. »⁶¹³ Cette conception de l'espace engage des positionnements de la théologie spéculative. En effet « l'unicité et la permanence de la nature nous garantissent l'unité de la véritable idée de Dieu. »⁶¹⁴ Cette conception de l'espace comme corps se retrouve aussi, d'après Cassirer, chez des auteurs comme Hobbes et Spinoza pourtant considérés comme modernes ou pour le moins précurseurs des modernes et de bords philosophiques différents :

En effet, même sur la doctrine des principes de la connaissance physique, Spinoza et Hobbes sont complètement d'accord. Tous deux rejettent avec la même énergie et la même détermination l'idéal de l'induction baconienne ; tous deux soulignent que la constatation empirique de faits singuliers, si nombreux qu'ils soient, ne permet jamais d'aboutir à une véritable connaissance ayant force démonstrative. [...] Puisque tout savoir consiste à connaître un effet déterminé à partir de ses causes et qu'en outre les causes de toutes les choses singulières résultent des causes des choses générales ou simples, la connaissance de ces dernières doit nécessairement constituer le point de départ. Les 'universalia' de Hobbes, tels que le corps ou la matière, la quantité ou l'étendue, bref tout ce 'qui est également inhérent en toute matière' correspondent donc, tant dans leur contenu que dans leur tendance logique, aux 'choses fixes et éternelles' de Spinoza.⁶¹⁵

⁶¹² E. Cassirer, *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*, tome 1, Les éditions du Cerf, Paris, 1972, p. 198.

⁶¹³ *Idem.*

⁶¹⁴ *Ibid.*, p. 206.

⁶¹⁵ E. Cassirer, *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*, tome 2, *op. cit.*, p. 79.

Selon cette perspective, le corps désigne : « une partie limitée de l'étendue elle-même, à condition de ne pas y voir simplement une formation de notre fantaisie, mais une *existence* bien établie qui possède et conserve son être indépendamment de notre représentation. »⁶¹⁶ Il s'agit ici pour Hobbes notamment de prendre le contre-pied de la démarche de Descartes pour qui : « Les idées universelles d'étendue, de figure et de mouvement précèdent le sensible, elles en sont la norme et la mesure. »⁶¹⁷ En effet la conception scolastique matérialiste de l'espace avait été relativisée à la Renaissance avec notamment la redécouverte de la problématique du vide. Selon cette conception de l'espace comme vide, représentée notamment par Scaliger :

L'espace redevient identique au 'vide', à condition de le penser non comme une réalité existante particulière concrète, séparée, extérieure aux corps, mais comme le réceptacle qui existe partout en même temps que les corps et qui leur est nécessairement et indissolublement lié. Le lieu d'une formation matérielle n'est donc plus défini par la surface qui la limite, il est identique au contenu géométrique à trois dimensions que ces limites enferment. D'une part, espace et corps sont rapprochés l'un de l'autre, puisque maintenant il y a correspondance et accord exacts entre eux dans toutes leurs relations et toutes leurs dimensions ; mais d'autre part, selon leur teneur conceptuelle, ils se distinguent nettement et fondamentalement. Certes, la hiérarchie logique ainsi introduite entre ces moments ne dépasse pas encore en son principe la conception scolastique.⁶¹⁸

Cette conception de l'espace comme vide ouvre la voie à l'élaboration d'une conception idéaliste de l'espace dont Kepler aurait posé les bases selon Cassirer :

Le projet philosophique de l'optique vise à démontrer que la perception de la réalité spatiale, la conception des grandeurs et des distances des objets n'ont rien à voir avec quelque chose qui nous serait donné dès le départ, mais qu'on ne peut y accéder que sur la base de certains processus intellectuels. L'articulation et l'organisation de l'espace sont finalement l'œuvre de l'entendement même si leur point de départ se situe dans les indications de la sensation. [...]. La sensation contient déjà, bien que de façon cachée et obscure, les pures harmonies intellectuelles.⁶¹⁹

Ainsi, Kepler a ramené « la structure de l'univers à la figure des cinq corps réguliers »⁶²⁰ que sont les cinq solides de Platon (la pyramide ou tétraèdre, le cube ou hexaèdres, l'octaèdre, le dodécaèdre et l'icosaèdre) avec « l'idée que 'l'Archétype' du monde extérieur est contenu dans les figures et formes géométriques qui sont enracinées dans l'esprit et données avec lui. »⁶²¹

⁶¹⁶ *Ibid.*, p. 53.

⁶¹⁷ E. Cassirer, *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*, tome 1, *op. cit.*, p. 341.

⁶¹⁸ E. Cassirer, *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*, tome 1, *op. cit.*, p. 198.

⁶¹⁹ *Ibid.*, p. 256.

⁶²⁰ *Ibid.*, p. 276.

⁶²¹ *Idem.*

Descartes ira plus loin en proposant une conception quantitative de l'espace⁶²² c'est pourquoi le concept de grandeur deviendra central chez lui car :

C'est la grandeur spatiale qui seule peut fournir la base et le 'sujet' de référence. Certes, nous pouvons aussi parler des qualités sensibles en termes de degrés hiérarchisés, en termes de plus fort et de plus faible ; mais, chaque fois que nous voulons arriver à une détermination et à une objectivation mathématique précises, il nous faut passer de cette différence à une échelle spatiale (c'est ainsi qu'on passe des différences entre les sensations de chaleur au thermomètre). L'étendue constitue donc de façon générale le substrat commun à toute détermination de rapports ; elle constitue [...] le système fondamental de coordonnées auquel il faut rapporter toutes les questions de comparaison entre quantités.⁶²³

La relation spatiale comme rapport entre des grandeurs devient avec Descartes un principe de l'entendement. Le corps matériel et les impressions sensibles s'avèrent ici encore plus que jamais secondaires⁶²⁴. Alors qu'avec Hobbes mais aussi Spinoza :

La problématique prend maintenant la voie opposée : les corps et leurs mouvements réels sont ce qui est premier et absolu, alors que les sensations et les pensées sont le résultat dérivé qu'il faut expliquer à partir d'eux. Alors qu'auparavant on atteignait le concept de matière au terme d'un développement dans lequel le concept d'espace intervenait à titre de présupposé, voilà que maintenant c'est l'étendue réelle qui devient la cause physique de l'étendue idéale. Les concepts de 'lieu' et de 'grandeur', qu'on avait saisis au départ comme des étapes différentes d'un seul et même processus de pensée, s'opposent maintenant brutalement ; le lieu est l'étendue imaginée des corps, la grandeur est leur véritable étendue, le lieu n'est en rien extérieur à l'esprit, la grandeur ne lui est en rien intérieure.⁶²⁵

Ici l'étendue change de nature, d'outil intellectuel de configuration, elle devient une matière physique délimitée, autrement dit un corps, « une existence bien établie qui possède et conserve son être indépendamment de notre représentation. »⁶²⁶ Mais la question se pose de savoir ce qui fonde cette indépendance du corps physique « qui le distingue des simples produits de la géométrie »⁶²⁷. Or, Hobbes se voit contraint de la définir comme un postulat logique posé par

⁶²² « ce qui précisément différencie Kepler de Descartes, c'est que toute sa façon de penser et de chercher reste enracinée dans la géométrie synthétique des anciens, alors que, si Descartes donne, lui aussi, une place centrale au problème de l'espace, la compréhension qu'il en a dépend déjà de la transformation méthodique qui lui fait subir en y voyant qu'un cas spécial et un exemple du concept général de quantité. » *Ibid.*, p. 277.

⁶²³ *Ibid.*, p. 337.

⁶²⁴ « La description de tous les processus physiques au moyen de relations spatiales est donc, bien sûr, une image, mais c'est une image que trace, non pas l'imagination sensible, mais le pur entendement mathématique. [...]. Dans tous ces développements (et c'est là un point d'importance fondamentale), l'étendue joue le rôle de moyen de connaissance, de signe au moyen duquel nous représentons à l'esprit les propriétés de la matière perceptible. », *Ibid.*, p. 339.

⁶²⁵ E. Cassirer, *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*, tome 2, op. cit., p. 54-55.

⁶²⁶ *Ibid.*, p. 53.

⁶²⁷ *Idem.*

la pensée. D'après ce raisonnement, « les corps sont des choses mais ne sont pas engendrés. »⁶²⁸ Ainsi l'existence des corps ne saurait être remise en question, la substance de la matière est posée a priori : « Une fois que l'existence et la substantialité du corps se sont révélés rationnelles, nous pouvons désormais, semble-t-il, compter sur l'une et l'autre comme sur un *fait* bien établi. »⁶²⁹ Cette posture permet également d'induire un principe de conservation de la matière : « Il y a donc aussi, directement inclus dans le concept de matière, tel qu'il le déduit ici, l'idée de son immuable conservation »⁶³⁰. Ce positionnement intellectuel que choisit Hobbes repose en fait sur des prérequis idéologiques de nature théologique. En effet, ici la conception de l'espace renferme nécessairement une dimension cosmologique : « On pense que Dieu est unité et simplicité absolues ; ces caractères sont aussi ceux de l'espace absolu : qualitativement, il est absolument homogène et quantitativement il est unique, puisqu'on ne peut le décomposer en une pluralité réelle de parties. Car, puisqu'il n'est pas fait d'éléments physiques, on ne peut vraiment pas le décomposer en de tels éléments : bien au contraire, toute décomposition qu'on en fait par la pensée n'a qu'un sens abstrait et logique. De plus, si Dieu se situe face aux choses comme une existence indépendante, l'espace se présente, lui aussi, face aux objets, comme se suffisant à lui-même : il n'a pas besoin d'eux pour exister lui-même, alors que les objets, en tant qu'ils forment une nature en elle-même finie et close, ne peuvent pénétrer en lui qu'ensuite. »⁶³¹ Le philosophe britannique Henry More a particulièrement insisté sur cette dimension cosmologique de l'espace et sa signification théologique. Contre Descartes, il s'était fixé comme objectif de : « de réintroduire Dieu dans le monde par la même porte par laquelle la philosophie cartésienne pensait l'en avoir fait sortir. »⁶³² Tout en promouvant cependant une conception de l'espace différente de celle de Hobbes. Il distingue la matière et l'étendue qui, à l'image de Dieu, est nécessairement infinie :

Le point central de l'opposition entre More et Descartes est la doctrine de l'espace : alors que Descartes identifie l'étendue et la matière et matérialise donc l'espace, More veut établir, au contraire, son caractère 'spirituel' et incorporel. C'est seulement ainsi qu'à ses yeux, on règle vraiment le conflit entre les intérêts religieux et la recherche empirique : l'analyse même du devenir mécanique devient la clef qui donne accès à la connaissance des natures spirituelles. L'existence de l'étendue, infinie et immuable, qui, du fait même de ces propriétés fondamentales, diffère des corps en son principe même, fournit la preuve absolument sûre et directement évidente d'un être supérieur immatériel. Tout essai visant à interpréter de façon subjectiviste et à affaiblir la teneur 'spirituelle' de l'espace doit nécessairement échouer ; c'est ce qu'expose Henry More à propos de la doctrine de l'espace de Hobbes. L'espace n'est pas un simple

⁶²⁸ *Ibid.*, p. 54.

⁶²⁹ *Idem.*

⁶³⁰ *Idem.*

⁶³¹ *Ibid.*, p. 315.

⁶³² *in Idem.*

concept intellectuel de relation ; il est au contraire le 'fondement réel' que nous devons commencer par mettre à la base chaque fois que nous posons des relations, chaque fois que nous affirmons quelque chose sur les positions réciproques et les distances des corps. Nous devons nécessairement nous représenter l'étendue comme ayant toujours existé et devant toujours exister, qu'il y ait ou non un individu pensant pour la rendre présente en son 'imagination'.⁶³³

C'est cette conception de l'espace comme fondement réel qui servira de base à la physique de Newton⁶³⁴. D'ailleurs cette idée de fondement réel dans le sens de substrat déterminé se retrouve d'une certaine façon dans toutes les conceptions de l'espace que nous avons évoquées jusque là. Qu'elle soit inscrite dans une perspective idéaliste ou matérialiste et quel que soit son rapport au corps, il s'agit à chaque fois de définir l'espace comme une étendue substantielle qui reflète un ordre du monde figé. Pour Cassirer il faut attendre Leibniz pour que l'espace ne soit plus perçu comme le reflet de l'ordre du monde mais comme agent créateur de l'ordre du monde car il propose le premier une conception pleinement fonctionnelle de l'espace et la perspective de l'étendue disparaît. Aussi il est pour Cassirer le premier philosophe véritablement moderne :

Quand on le compare sur ce point avec les rationalistes qui l'ont précédé, Descartes et Spinoza, il est immédiatement évident qu'on atteint avec Leibniz une idée qui est spécifiquement moderne. Pour Descartes, l'étendue était devenue, avec la première formation de sa métaphysique, une substance indépendante, existant en soi ; pour Spinoza, c'est un attribut divin, équivalent et juxtaposé à l'attribut qu'est la pensée. Pour Leibniz au contraire, espace et temps ne sont rien d'autre que des ordres idéels des phénomènes, ce ne sont pas des réalités absolues, il se réduisent à la 'vérité des rapports'.⁶³⁵

Cependant, des traces de la conception de l'espace comme étendue demeure néanmoins car elles ont imprégné la structure même du langage et ont fait perdurer un idéal scientifique de conservation. Quoiqu'il en soit la question de l'espace désigne la question de l'ordre, de la structure du monde. Il s'agit d'assigner des places et de permettre une articulation, autrement dit d'harmoniser ordre et mouvement, c'est pourquoi la question de l'espace s'est très vite cristallisée autour des questions de la géométrie (I). L'ordre spatial s'imprime dans la structure même du langage (II) ce qui explique la difficulté, malgré les incitations vives impulsées par le développement des sciences, à se défaire d'un idéal de conservation (III).

⁶³³ *Ibid.*, p. 313-4.

⁶³⁴ « L'intuition métaphysique globale ainsi formée constitue également la base latente de la pensée de Newton. »
Ibid., p. 316

⁶³⁵ *Ibid.*, p. 137-8.

1. Espace et détermination

Même si Cassirer s'est intéressé de très près aux problèmes de la physique, le point de vue qu'il choisit s'agissant de la question de l'espace, est un point de vue anthropologique, qui prend appui sur des travaux scientifiques, en physique certes, mais aussi en psychologie et en linguistique. Il s'agit pour Cassirer, d'adopter un point de vue qui s'interroge sur l'élaboration globale du sens. Cassirer assume pleinement de sortir des sentiers battus pour se demander si : « L'espace 'dans' lequel on se représente les choses est-il une simple donnée intuitive, ou n'est-il pas peut-être seulement le produit et le résultat d'un processus de formation symbolique ? Cette position du problème nous entraîne sans doute hors des chemins battus de la réflexion psychologique et gnoséologiques pour nous placer d'emblée sur un terrain nouveau. Car – de façon assez étrange et paradoxale à première vue – le centre de gravité du problème se trouve à présent déplacer de la philosophie de la nature à la philosophie de la culture. »⁶³⁶ Pour Cassirer, cette posture s'impose dès que l'espace n'est plus considéré du point de vue de la chose mais du point de vue des relations inhérentes à l'esprit, c'est à dire du point de vue de la signification. C'est pourquoi Cassirer reprend le concept hégélien de phénoménologie de l'esprit comme le cadre dans lequel il traite de la question de l'espace : « La question du rôle de l'espace dans la constitution du monde des choses s'aiguise et s'approfondit en celle de son rôle dans la constitution et la conquête de la réalité spécifique de l'esprit. On ne peut pleinement comprendre ni son 'origine' ni sa valeur, sa 'dignité' propre avant de lui avoir assigné sa place précise sans le cadre général d'une 'phénoménologie de l'esprit'. »⁶³⁷ Il s'agit donc de considérer l'espace dans le cadre d'une conception organique de la signification. En effet : « L'analyse phénoménologique doit, (...) au lieu de demander par quels processus de raisonnement logique ou de projection esthétique le physique devient du psychique, (...) remonter le cours de la perception jusqu'à ce point où elle est perception d'expression pure et non perception des choses, et où par suite elle est tout uniment interne et externe. »⁶³⁸ Dans cette perspective, l'espace ne désigne pas une donnée intuitive qu'il s'agit de recevoir mais le résultat d'un processus organique au cours duquel l'esprit produit l'espace en produisant du sens de façon globale et configurationnelle, autrement dit au cours d'un processus de formation symbolique. Même si Cassirer remarque que Descartes proposait une conception de l'espace

⁶³⁶ E. Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, tome 3, La phénoménologie de la connaissance, *op cit.*, p.166-7.

⁶³⁷ *Ibid.*, p. 167.

⁶³⁸ *Ibid.*, p. 102.

comme étendue encore marquée du sceau de la substance : « Descartes lie de la façon la plus étroite l'analyse du concept d'espace à celle du concept de substance. »⁶³⁹ ; on peut considérer que l'idée de ratio qu'il a formulée ouvrait la voie à cette conception phénoménologique de l'espace : « Tout acte de perception spatiale enveloppe un acte de mesure et par suite de déduction mathématique. La *ratio* – dans le double sens qui la fait signifier à la fois 'raison' et 'calcul' – envahit donc immédiatement le domaine de l'intuition et même celui de la perception pour attester qu'ils lui appartiennent et sont soumis à sa légalité constitutive. »⁶⁴⁰ Ainsi, dans l'idée de mesure comme rapport de proportionnalité est postulée comme principe de l'intuition et de la perception. Or, pour Descartes c'est de la mesure qu'émerge l'espace, un espace analogique au sens de Platon.

a) L'espace comme mesure

L'espace cartésien est un espace qui se définit par la répartition de places fixes à chaque chose : La position d'unités fixes de choses s'accomplit dans les conditions d'une co-détermination de ces unités comme unités spatiales. 'L'état' de chose est lié à la stabilité de telles unités spatiales. Qu'une chose soit précisément cette chose unique et se conserve comme telle résulte avant tout pour nous de ce que nous lui assignons sa 'place' dans le tout de l'espace intuitif. Nous lui attribuons à chaque instant son lieu déterminé et nous rassemblons à son tour la collection de ses lieux en un ensemble intuitif qui nous représente le mouvement de l'objet comme un changement continu, déterminé légalement. Et de même que la chose paraît par là associée constamment à un point fixe de l'espace, et sa position dans l'espace 'réel' déterminée par rapport à celle de tous les autres objets, nous lui conférons sa 'grandeur' et sa 'forme' spatiale à titre de déterminations objectives.⁶⁴¹

Ainsi, cette conception de l'espace repose sur la fixité de la substance. Bien que Descartes présente la proportion comme fondement de la mesure, elle ne permet pas de penser la transformation. Au contraire, la détermination spatiale a pour résultat de délimiter et de fixer la substance de ce qui est mesuré. Bien que Descartes se place sur le plan de l'école du côté idéaliste en considérant que la mesure de l'espace est issue de l'esprit humain, la conception de l'espace qu'il mesure revient finalement au lieu de la scolastique qui fixe et isole :

La perception elle-même ne parvient à poser des « choses » et à les distinguer de leurs états et qualités changeants qu'en les inscrivant dans un espace objectif et en les y installant pour ainsi dire à demeure. Chaque chose « réelle » atteste cette réalité propre avant tout en occupant une portion de l'espace dont elle exclut toutes les

⁶³⁹ *Ibid.*, p. 167.

⁶⁴⁰ *Ibid.*, p. 169.

⁶⁴¹ *Ibid.*, p. 165-6.

autres choses, son individualité reposant en fin de compte sur ce qu'elle est en ce sens un « individu » spatial, pourvu d'une « sphère » propre, où il est et où il s'affirme face à tout autre être. »⁶⁴²

La spatialité est donc consubstantielle de l'individualité ce qui constitue une façon de réaffirmer le principe logique d'identité qui postule la persistance de la chose dans le temps. Ainsi chez Descartes l'identité de la chose est conçue comme continuité et homogénéité de son étendue :

Selon les présupposés de la métaphysique cartésienne la « chose », l'objet empirique ne peut recevoir de définition claire et distincte que par ses déterminations purement spatiales. L'extension en longueur, largeur et profondeur est l'unique prédicat objectif qui nous permet de déterminer l'objet de l'expérience, tout ce qu'on a coutume de considérer comme propriété de la réalité physique en dehors de là devant, dans la mesure où l'on veut en former un concept vraiment rigoureux, se ramener à des rapports de pure extension et se résoudre en eux sans laisser de restes. Mais à y regarder de plus près, on constate que la connexion indissoluble qui se manifeste ici entre le concept de chose et le concept mathématique d'espace se fonde sur leur rattachement commun à une seule et même fonction logique et sur leur enracinement commun en elle. Car l'identité de la chose, comme la continuité et l'homogénéité de l'étendue géométrique ne sont nullement des données immédiates de l'impression ou de la perception sensible.⁶⁴³

Cependant il ne s'agit pas ici d'une conception de l'espace spécifique à Descartes, elle repose finalement sur la sémiotique prédicative telle qu'issue de la scolastique puisque les propriétés spatiales sont des prédicats de la chose. Une fois l'identité de la chose posée comme *terminus a quo*, même dans une perspective idéaliste : « L'espace est comme le milieu universel où la productivité de l'esprit peut enfin se 'fixer', parvenir à ses premiers produits et à ses premières formes. »⁶⁴⁴ Ainsi définir l'espace comme mesure ne suffit pas à sortir d'une vision substantielle de l'espace puisque la mesure vise à déterminer un lieu fixe qui possède sa propre individualité :

Nous avons déjà constaté l'impossibilité de parvenir à la « constance » de la chose sinon par l'intermédiaire de l'espace, l'espace « objectif » formant le milieu dans lequel l'objectivité empirique en général s'affirme. Les deux conquêtes, celle de l'intuition des espaces comme celle de l'intuition des choses présuppose une sorte d'arrêt du cours des vécus successifs, la transformation de leur simple succession en une simultanéité. Cette transformation a lieu lorsque des significations – ou des 'valences' – différentes sont attribuées aux différents moments du devenir fuyant. Chaque phénomène, dans la mesure où l'on ne considère que son appartenance au devenir, n'est en toute rigueur donné qu'en un seul point du temps : l'instant qui le crée le ravit de même. Des haltes précises et des points de repos relatifs ne peuvent s'obtenir au sein de ce flux perpétuel que si les contenus singuliers, changeants et

⁶⁴² *Ibid.*, p. 166.

⁶⁴³ *Ibid.*, p. 168.

⁶⁴⁴ *Ibid.*, p. 174.

inconstants de nature, *montrent* au-delà d'eux-mêmes un être stable, quelque chose dont toutes les images mobiles ne veulent être que des modes variés d'apparition. Une fois reçu ainsi comme représentation d'un être subsistant, le mouvant prend un 'visage' tout nouveau.⁶⁴⁵

Ici se réaffirme en filigrane ce que nous avons déjà constaté précédemment à savoir que la détermination d'une chose et donc d'un espace en tant qu'il lui est consubstantiel procède d'un choix. La détermination d'un espace semble ainsi revêtir une dimension axiologique : on voit l'espace que l'on veut voir : « Ici encore a lieu une 'scission' grâce à laquelle au sein de la perception donnée, le permanent se sépare du changeant, le 'typique' du 'transitoire'. »⁶⁴⁶ La conception de l'espace comme lieu révèle ainsi une dimension représentative. L'espace objectif doit représenter quelque chose : « On ne pose et on ne conquiert l'espace comme espace objectif qu'en attribuant une valeur représentative à certaines perception choisies et distinguées comme centres fixes de référence pour l'orientation, en prenant certaines formations primordiales pour normes de la mesure des autres. »⁶⁴⁷

b) L'espace comme représentation

Face à Berkeley qui voyait le fondement de la représentation spatiale dans « l'habitude et l'usage »⁶⁴⁸, Kant, alors même qu'il admettait l'existence de l'espace pur newtonien, plaçait ce fondement dans le processus de « l'aperception » sachant que : « l'aperception ne signifie pas simplement l'appréhension et l'assemblage après coup d'impressions 'données', elle représente une spontanéité pure, un acte créateur de l'esprit. »⁶⁴⁹ Or, comme nous l'avons déjà souligné auparavant tout acte créateur issue de la spontanéité implique le choix d'une direction qui apparaît alors comme la direction la plus unificatrice, celle qui permet une plus grande cohérence du tout de la conscience. Cependant l'aperception a trop souvent, selon Cassirer, été ramenée et réduite à l'attention⁶⁵⁰ comme si celle-ci était parfaitement arbitraire :

Pendant que notre regard erre le long d'une série de représentations sensibles, nous ne remarquerions pas également toutes leurs propriétés et nous détacherions, ici et là, tel ou tel aspect pour nous y attarder de préférence. On finirait de cette manière par refouler les parties non remarquées en ne retenant à leur place que celles qui

⁶⁴⁵ *Ibid.*, p. 178-9.

⁶⁴⁶ *Ibid.*, p. 179.

⁶⁴⁷ *Ibid.*, p. 179-180.

⁶⁴⁸ *Ibid.*, p. 184.

⁶⁴⁹ *Idem.*

⁶⁵⁰ « Mais la plupart des théories psychologiques obscurcissent de nouveau cette spontanéité en expliquant d'habitude 'l'aperception' par le phénomène de 'l'attention', comme fit notamment Wundt, et en la réduisant en fin de compte complètement à ce dernier. » *Idem.*

occupent le foyer de l'attention : ainsi serait né le concept, comme ensemble de ce qui se remarque. Mais un examen plus approfondi montre aussitôt que cette théorie tombe elle aussi dans un cercle vicieux : elle confond ce qui est cherché avec le donné, ce qu'il faut d'abord fonder avec le fondement. Car l'attention ne peut devenir un acte créateur de concept que si, prenant dès le départ une direction déterminée, elle la maintient tout au long de son exercice, si elle saisit les perceptions multiples d'un point de vue unitaire et les compare de même. Mais cette unité de la 'vision', sans créer vraiment le concept, l'implique déjà ; c'est justement elle qui en constitue le contenu logique et la fonction logique.⁶⁵¹

De la même manière, en tant que représentation, la perception même de l'espace dépend de ce souci d'unité de la vision. C'est d'ailleurs ce qui explique, pour Cassirer, la pertinence de chacune des différentes géométries mises au jour comme géométries non euclidiennes car :

Ce que l'on remarque qui est décisif, c'est le but visé par la pensée dans le parcours discursif d'une série de contenus particuliers, et auquel elle rapporte leur ensemble. Or, c'est le même acte qui est indispensable à la conquête des formes spatiales caractérisées et précises comme à celle des formes conceptuelles. Il ressort avec la plus grande clarté du cas des différents 'espaces' géométriques que, selon que le regard tend vers tel ou tel but et pose comme 'invariant' tel ou tel moment, on obtient telle ou telle 'variété d'espace', le concept de l'espace 'métrique', ou 'projectif' etc. Mais même l'espace de notre intuition empirique remonte en définitive, avons-nous vu, à un semblable recours permanent à l'acte de 'sélection', et ce tri requiert chaque fois un principe de choix, un point de vue déterminant.⁶⁵²

Notre problématique va pouvoir s'affiner à ce stade, puisqu'il va s'agir de comprendre dans ce chapitre, la charpente de la conscience qui préside à cette unité de la vision qui sous-tend la conception de l'espace comme lieu c'est à dire comme substance. En effet, « une perception isolée peut acquérir des significations et des valeurs très diverses dans la constitution globale de la 'réalité' spatiale. »⁶⁵³ Or s'agissant de perceptions, il est question de celui qui perçoit et donc de la perception du moi, de l'individualité, comme facteur déterminant de l'unité de la vision en jeu dans la représentation de l'espace. Or, cette perception de l'individualité varie en fonction de la forme symbolique considérée, c'est à dire du mode d'unification du monde. Cependant, nous pouvons supputer que la forme symbolique du langage a nécessairement une influence décisive sur la conception ordinaire de l'espace qui est celle de l'espace comme lieu :

Quel enchaînement, faut-il demander maintenant, existe-t-il entre l'œuvre objectivante de la pure intuition spatiale et les autres énergies spirituelles dont la coopération est décisive pour le progrès de l'objectivation ? Quelle est la part qui revient en particulier au langage dans l'acquisition et dans la confirmation du monde de l'intuition spatiale ? Ni la psychologie ni la théorie de la connaissance

⁶⁵¹ *Ibid.*, p. 185.

⁶⁵² *Ibid.*, p. 185-6.

⁶⁵³ *Ibid.*, p. 186.

traditionnelle ne donne de réponse satisfaisante à toutes ces questions ; toutes deux paraissent même ne pas s'être vraiment posé la question avec rigueur et précision. Mais cette négligence même leur a interdit un accès essentiel au problème de l'espace. Elles ont en quelque sorte laissé tomber le fil qui lie et unit ce problème non seulement à la problématique générale de l'être mais aussi à celle du *sens*.⁶⁵⁴

2. L'espace : une création linguistique

Nous pourrions être tentés de comprendre le langage comme un espace de communication en considérant le langage comme support de l'activité de communiquer, pourtant, à bien comprendre Cassirer, on s'aperçoit qu'il s'agit quasiment de tout l'inverse : c'est l'espace qui est le langage, le premier de tous et l'archétype même de ce que signifie un langage. En effet, Cassirer a mis en évidence le fait que l'espace n'est pas un simple support, un vide matériel enclin à être rempli, mais consiste en un schématisme de la représentation elle-même : « Ce que nous appelons 'l'espace' n'est pas un objet particulier qui se représenterait médiatement à nous, et se ferait reconnaître par des 'signes' quelconques ; c'est bien plutôt un mode propre, un schématisme particulier de la représentation elle-même. Et c'est avec ce schématisme que la conscience acquiert dorénavant la possibilité d'une nouvelle orientation - qu'elle accède à une nouvelle direction du regard spirituel par laquelle toutes les formes de la réalité 'objective', objectivée, se trouvent elles aussi comme transfigurée à ses yeux. »⁶⁵⁵ Une perception consciente, c'est à dire qui n'est pas simplement reçue mais perçue, saisie dans une individualité, est de l'espace car elle est mise en relation avec le tout de la conscience et identifiée comme une entité qui montre quelque chose, qui se montre. En effet : « Il n'y a pas de perception consciente qui se réduise à un pur 'datum', dont le donné ne serait que celui d'un reflet ; toute perception renferme un certain caractère de direction et de monstration grâce auquel elle renvoie au-delà de son ici et de son maintenant. »⁶⁵⁶ L'espace commencerait ainsi avec le geste de la monstration, montrer à soi-même quelque chose qui suscite mon attention, montrer à l'autre. Par ce geste de la monstration l'espace apparaît alors bien comme un mode inhérent à la conscience qui permet de mettre les choses en perspective : « Nous atteignons ici la pulsation authentique de la conscience, dont le secret consiste justement en ce que chaque battement y fait jaillir mille liaisons. » Ainsi, le geste de monstration, le fait de montrer en soi, porte en lui une unité de la vision qui va structurer l'espace en plaçant des valences spécifiques

⁶⁵⁴ *Ibid.*, P. 167.

⁶⁵⁵ *Ibid.*, p. 173.

⁶⁵⁶ *Ibid.*, p. 230.

sur certaines perceptions plutôt que sur d'autre. Il apparaît ainsi que si l'espace est intimement lié à la dynamique du geste, il est d'abord une syntaxe.

a) L'espace comme geste

Même si Cassirer distingue entre « l'espace intuitif » du monde empirique et « l'espace conceptuel »⁶⁵⁷ de la physique théorique, l'espace est toujours une construction. En effet : « On se souvient à ce sujet combien l'espace intuitif lui-même s'est révélé déjà pénétré et saturé d'éléments symboliques, en particulier avec quelle énergie la forme de la pensée linguistique coopère à son organisation et à quel degré de profondeur elle en détermine la structure d'ensemble. En lui on a donc laissé bien loin derrière soi la sphère du pur 'donné', le processus de construction a déjà débuté là où le langage frappe ses premiers mots d'espace, là où il crée les pronoms démonstratifs pour le 'ceci' et le 'cela', pour le proche et le lointain. »⁶⁵⁸ Ainsi la figuration d'un espace comme levier structurant qui détermine l'ici et le là-bas, moi et l'autre, n'est pas le fruit d'une décision abstraite mais se manifeste dans un geste. Le faire exprime nécessairement une légalité, un principe de liaison et de séparation du monde. Ainsi, quel que soit la forme symbolique, c'est toujours le faire qui pose une certaine idée du moi sur la base de laquelle se tisse silencieusement la syntaxe de l'espace. Le faire instaure une unité de la vision. Cette conception de l'espace comme geste est corrélative de la conception du son comme mouvement et explique le caractère particulièrement structurant du langage dans cette logique du faire. C'est particulièrement le souci de la monstration, de faire voir, qui a impliqué de figurer l'espace comme moyen de structuration. Or ces outils langagiers de monstration apparaissent comme étant le fruit de métaphores vocales : « Il n'existe guère de mots qui soient marqués aussi fortement du caractère de Sons Naturels que les mots qui servent à désigner l'ici et le là-bas, le lointain et le proche. Les particules déictiques qui servent à symboliser ces distinctions laissent entrevoir, dans l'élaboration dont elles font l'objet dans la plupart des langues, qu'elles sont presque entièrement des résidus de métaphores phonétiques directes. Puisque dans les différents gestes qui servent à montrer et à indiquer, le son, pour sa part, ne sert qu'à souligner le mouvement, il ne sort donc pas encore ici du domaine des gestes vocaux. On comprend dès lors pourquoi presque partout ce sont les mêmes sons qu'utilisent les langues les plus diverses pour symboliser certaines déterminations de lieu. »⁶⁵⁹ Nous n'entrerons pas

⁶⁵⁷ « Nous voici placés en un point où il s'agit de comprendre la transition qui conduit de l'« espace intuitif » empirique à « l'espace conceptuel » de la physique théorique. » *Ibid.*, p. 467.

⁶⁵⁸ *Idem.*

⁶⁵⁹ Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, tome 1, *op. cit.*, p. 154-5.

ici dans ces détails mais Cassirer s'appuie sur des études d'anthropologie et d'ethnologie qui révèlent que « Sans tenir compte du fait que des voyelles de qualité et de sonorité diverses servent à exprimer l'éloignement dans l'espace, certaines consonnes et certains groupes de consonnes possèdent en eux-mêmes une orientation sensible parfaitement déterminée ; dès les premiers balbutiements de la langue enfantine, les groupes phonétiques à tendance essentiellement *centripète* se distinguent très nettement de ceux à tendance *centrifuge*. Le *m* et le *n* indiquent un mouvement vers l'intérieur, de même que les explosives à tension croissante - le *p* et le *b*, le *t* et le *d* - annoncent un mouvement inverse vers l'extérieur. »⁶⁶⁰ Ainsi le langage commence avec le fait d'indiquer une direction. D'autant plus que ces premiers mots qui remplissent toujours une fonction monstrative sont des métaphores vocales qui figurent dans le mouvement du son émis le mouvement du geste de montrer, d'indiquer une direction :

Le mot (...) déploie sa force dans la pure fonction du « montrer » mais à ce niveau son souci reste en fin de compte une re-présentation quasi immédiate de l'objet auquel se réfère la monstration. On a vu comment la langue ne cesse de procéder ainsi dans la formation de ses particules déictiques dont elle fait le point de départ de certaines formes grammaticales primitives. A l'origine, ces particules qui désignent le « ici » et le « là », la proximité et l'éloignement dans l'espace par rapport au locuteur, la direction qui va du sujet parlant au sujet à qui l'on parle ou la direction inverse sont encore imprégnées d'une coloration toute sensible, étroitement fondues avec le geste direct d'indiquer qui dégage un objet singulier dans le champ du perçu immédiat. La formation première des mots d'espace dans la langue, la formation des pronoms démonstratifs, de l'article, etc., fait encore partout connaître cette unité primaire du langage et du geste. Tous ces mots sont à l'origine de simples métaphores vocales, qui ne reçoivent leur signification que de la situation intuitive et globale dans laquelle on les exprime {détails au tome I, Partie I, chap. II, section II et chap. III, section I}.⁶⁶¹

Le pouvoir structurant contenu dans le geste de montrer est immense car non seulement il initie le langage comme forme mais il permet par là même une mise en perspective du moi avec ce qui l'entoure et ainsi de voir les différences de position et de constituer ainsi un espace mais aussi et surtout de constituer l'intégrité et l'individualité du moi qui perçoit. En effet, : « Ce n'est que grâce à la précision croissante qu'acquiert dans le langage l'intuition externe que l'intuition interne parvient elle aussi à son déploiement authentique : c'est la création et l'organisation des termes d'espace qui a servi de moyen terme au langage pour parvenir à la symbolisation du moi et à sa définition face à d'autres sujets. »⁶⁶²

⁶⁶⁰ *Ibid.*, p. 155.

⁶⁶¹ Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, tome 3, *op. cit.*, p. 373-4.

⁶⁶² Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, tome 1, *op. cit.*, p. 169.

Le passage de l'espace intuitif à l'espace conceptuel consiste simplement à prendre conscience de ces fonctions de monstration de la perception spatiale et à s'interroger sur leur valeur. En effet : « il s'agit alors d'arracher à leur silence les fonctions de 'monstration' enfouies dans les figures de la réalité intuitive pour les comprendre comme de purs modes du valoir fonctionnel lui-même. On exige une théorie de ce valoir, une théorie des formes, qui d'une part isole les différentes espèces de relations régissant déjà l'intuitif dans lequel elles sont décelables in concreto, et qui d'autre part les comprenne dans leur déterminabilité réciproque, dans leur interdépendance. »⁶⁶³ Or, c'est ici que commence la géométrie car « seule la connaissance géométrique atteint la loi de ces formes et l'exprime comme telle dans sa détermination objective. »⁶⁶⁴ En effet, la géométrie permet de fixer certaines syntaxes comme autant de lois géométriques qui sont apparues comme des lois spatiales absolues.

b) L'espace comme syntaxe

Avec la découverte de la trigonométrie par les civilisations antiques de l'Égypte et de l'Inde il y a plus de quatre mille ans la question de l'espace a pris une dimension spécifique. On peut considérer qu'il s'agissait là d'un moment de passage de l'espace intuitif à l'espace conceptuel.

Là où on rencontrait auparavant la montée et la descente d'une ligne onduleuse à l'unisson d'une humeur intime, on aperçoit à présent la représentation graphique d'une fonction trigonométrique, une courbe dont tout le contenu s'épuise en définitive dans sa formule analytique. La forme spatiale n'est plus rien que le paradigme de cette formule, l'enveloppe revêtue par une pensée mathématique en soi non intuitive, et qui, dépourvue à son tour d'existence séparée, représente une légalité plus générale, celle de l'espace lui-même. Chaque figure géométrique est rattachée, sur la base de cette légalité, à la totalité des autres figures possibles qui de l'espace. Elle appartient à un système déterminé - ensemble de 'vérités' et de 'théorèmes', de 'principes' et de 'conséquences' - caractérisant la forme universelle de sens qui seule rend possible, seule constitue et seule rend 'intelligible' chaque figure particulière.⁶⁶⁵

On retrouve ici ce que nous disions un peu plus haut concernant le passage au niveau conceptuel : il permet de prendre conscience de ce que valent les figures spatiales en les mettant en perspective dans un ensemble de connexions plus vaste représenté par les lois de la géométrie considérée, autrement dit en révélant une syntaxe. Cependant, cette syntaxe est inhérente à la perception en tant que telle. Il s'agit là d'une thèse que Cassirer soutient sans équivoque à travers l'idée de prégnance symbolique. En effet cette idée signifie que :

⁶⁶³ Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, tome 3, *op. cit.*, p. 335.

⁶⁶⁴ *Idem.*

⁶⁶⁵ *Ibid.*, p. 227-8

Un vécu de perception, en tant que vécu sensible, renferme en même temps un certain 'sens' non intuitif qu'il amène à une représentation immédiate et concrète. Il ne s'agit pas alors de simples données 'perceptives' sur lesquelles se grefferaient ensuite des actes 'aperceptifs' qui serviraient à les interpréter, à les juger et à les transformer. C'est au contraire la perception elle-même qui doit à sa propre organisation immanente une sorte 'd'articulation' spirituelle et qui, prise dans sa texture intérieure, appartient aussi à une texture déterminée de sens.⁶⁶⁶

Ainsi la syntaxe n'est pas une invention de la conscience théorique mais la loi intérieure de la perception elle-même. En ce sens on peut dire que toute perception est nécessairement spatiale car elle implique cette mise en perspective qui constitue la fonction fondamentale de l'espace. De la même manière nous pouvons dire que le symbole au sens de Cassirer est spatial car il se caractérise par cet univers de sens qu'il porte en lui et qui permet la mise en perspective caractéristique de l'espace. En effet :

Toute construction de l'intuition spatiale, toute saisie de formes spatiales, tout jugement sur la position, la grandeur, l'éloignement des objets s'avèraient liés à cette sorte de 'tissage en un tout' des expériences singulières. Chaque contenu particulier doit, pour sa détermination spatiale, être jaugé d'après le tout, référé à certaines formations typiques de l'espace et interprété d'après elles. On peut déjà voir dans ces interprétations, telles qu'elles s'accomplissent dans le langage de signes de la perception sensible, des réalisations primaires du 'concept' : elles contiennent en effet déjà un moment qui va dans la droite ligne du concept et de l'opération fondamentale qui lui est propre. Elles rangent l'unique et le particulier dans un ensemble donné et y voient la représentation de cet « ensemble ». Plus la connaissance intuitive progresse dans cette voie et plus chacun de ses contenus individuels acquiert la force de figurer la totalité des autres et de rendre les médiatement 'visibles'.⁶⁶⁷

De cette manière ce caractère spatial de la perception elle-même apparaît comme une condition du langage car il porte ce tissage en un tout sans quoi aucune forme de langage est possible. C'est pourquoi nous pouvons dire que l'espace, qui est figuré d'abord comme geste mais qui est inhérent à la perception du fait du caractère configurationnel de la conscience humaine constitue le premier et l'archétype de tous les langages car il représente la syntaxe de la conscience elle-même. Il s'agit là d'une posture que Cassirer assume comme sa vision de l'idéalisme car si « Platon, dans sa philosophie de la nature, a appelé l'espace le *prôton dektikon* {et} y voit 'le réceptacle pur, la chose parfaitement plastique, le soubassement de toute détermination qui ne reçoit fixité, précision et forme que de la loi donnée par 'l'idée'. L'édification de la Philosophie des formes symboliques a encore élargi notre connaissance de cette plasticité interne inhérente au thème de l'espace. Car en refusant, conformément à son

⁶⁶⁶ *Ibid.*, p. 229.

⁶⁶⁷ *Ibid.*, p. 320.

principe premier, de limiter la sphère de l'idéal au domaine de la connaissance théorique, en remontant, pour poursuivre la force et l'efficace de l'idéal, jusqu'à d'autres couches plus profondes, en particulier au domaine de la pensée linguistique et mythique, la Philosophie des formes symboliques découvre qu'un mode original de spatialité correspond aussi à chacun de ces domaines. »⁶⁶⁸

Pour autant la représentation de l'espace comme lieu matériel demeure encore aujourd'hui un lieu commun de la conscience collective. Car en proposant une séparation de l'individuel et du collectif, la spatialité révèle un ordre du monde, une objectivité à laquelle l'esprit humain s'attache passionnément : « Il n'est pas d'œuvre, de création de l'esprit qui n'entre en rapport, de façon ou d'autre, avec le monde de l'espace et ne cherche à s'y installer comme à demeure. Car se tourner vers ce monde constitue justement le premier pas, et un pas nécessaire, en direction de 'l'objectivation', de la saisie et de la détermination de l'être. »⁶⁶⁹

Avec la tendance à vouloir inscrire dans la roche une objectivité comme unique et éternelle, l'espace a eu tendance à être confondu avec l'être au sens de substance, c'est pourquoi il porte encore d'une certaine façon un idéal de conservation.

3. Un idéal de conservation

Comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent la logique de l'être comme substance s'appuie sur une représentation spatiale des choses. En effet la spatialité bien que syntaxe permet de fixer des positions et d'apporter ainsi une certaine stabilité à la vision et à la compréhension du monde sous la forme d'une représentation. En effet : « La construction de la réalité intuitive commence, avons-nous vu, quand la série fluide et uniforme des phénomènes sensibles se partage. Au sein du flux continu des phénomènes viennent à se fixer certaines unités primordiales qui forment désormais les centres stables de l'orientation, le phénomène isolé devant se rapporter à ces centres pour acquérir son sens caractéristique. Et tout progrès ultérieure de la connaissance 'objective', tout éclaircissement et toute détermination de l'image globale de l'existence intuitive sont liés à l'extension de ce processus à des sphères toujours plus vastes. »⁶⁷⁰ Or ces centres stables de l'orientation constitués d'unités primordiales correspondent à des représentations spatiales qui délimitent le moi de l'autre, l'ici du là-bas : « La position d'unités fixes de choses s'accomplit dans les conditions d'une co-détermination

⁶⁶⁸ *Ibid.*, p. 467.

⁶⁶⁹ *Ibid.*, p. 174.

⁶⁷⁰ *Ibid.*, p. 165.

de ces unités comme unités spatiales. 'L'état de chose est lié à la stabilité de telles unités spatiales. Qu'une chose soit précisément cette chose unique et se conserve comme telle résulte avant tout pour nous de ce que nous lui assignons sa 'place' dans le tout de l'espace intuitif. Nous lui attribuons à chaque instant son lieu déterminé et nous rassemblons à son tour la collection de ses lieux en un ensemble intuitif qui nous représente le mouvement de l'objet comme un changement continu, déterminé légalement. Et de même que la chose paraît par là associée constamment à un point fixe de l'espace, et sa position dans l'espace 'réel' déterminée par rapport à celle de tous les autres objets, nous lui conférons sa 'grandeur' et sa 'forme' spatiale à titre de déterminations objectives. »⁶⁷¹ Ainsi l'homogénéité de la chose et l'uniformité du continu sont des caractères qui ont été associés à l'espace mais la question se pose de savoir dans quelle mesure ses attributions sont fécondes et cohérentes.

a) L'espace comme chose

Comme nous l'avons déjà signalé l'espace conceptuel commence avec la géométrie. Or l'espace géométrique est d'abord perçu comme un espace homogène. En effet, « L'espace géométrique se détache de tout le divers et l'hétérogène que la nature disparate des sens nous impose. Il s'agit maintenant d'un espace homogène et universel. Et ce n'est que par l'intermédiaire de cette forme nouvelle et particulière que l'homme a pu parvenir au concept d'un ordre cosmique unique, systématique. Jamais la représentation d'un tel ordre, d'une unité et d'une légalité de l'univers nous aurait été possible sans la notion d'un espace uniforme. »⁶⁷² L'uniformité de l'espace géométrique a donc été d'une grande fécondité en permettant la mise en place de la systématité. Cependant, cette uniformité a pu mener à traiter l'espace à travers la catégorie de l'être au sens de substance, c'est du moins ce que Cassirer reproche explicitement à Aristote :

Dans la logique et dans la métaphysique aristotéliennes, {...}. Toute position d'une propriété et d'une relation, toute détermination comme 'ceci' ou 'cela', comme 'ici' ou 'maintenant', doit toujours présupposer la détermination fondamentale de l'être et se rattacher à ce pré-supposé. Mais ce point de départ si simple, si naturel et allant de soi, de toute considération logique devient difficile et problématique dès que l'on approche avec lui la 'logique de l'espace'. Car, doit-on alors se demander, quel est l'être qui revient à l'espace ? Il semble inévitable que nous devions lui attribuer un être quelconque, car comment pourrions-nous même en parler, si nous n'étions pas

⁶⁷¹ *Ibid.*, p. 165-6.

⁶⁷² Cassirer, *Essai sur l'homme*, *op. cit.*, p. 71.

en mesure de le désigner ou de le déterminer comme étant constitué comme ceci ou comme cela, ainsi et non pas autrement ?⁶⁷³

Cette assimilation de l'espace à l'être constitue selon Cassirer une posture qui entache le développement de la science d'une incohérence handicapante à commencer par la physique de Newton malgré tous les développements féconds qu'elle a permis par ailleurs :

Si nous persistons néanmoins à ranger les 'choses' comme l'espace et le temps sous l'unique genre de l'être, comme concept suprême englobant, alors il en résulte que ce genre même ne signifie plus alors qu'une unité d'apparence. Il comprend dorénavant non seulement du différent, mais encore de l'opposé et du conflictuel. Et la manière de résoudre ce conflit, la possibilité de concilier entre eux le mode d'être de l'espace et du temps eux-mêmes et le mode d'être des contenus qui entrent dans ces deux, fait partie des tâches les plus difficiles de la métaphysique. Ce n'est pas ici le lieu de dérouler la dialectique de ce problème ni de suivre la totalité des antinomies auxquelles cette racine a donné naissance au cours de l'histoire de la pensée théorique. Ce n'est pas seulement le développement de la métaphysique, mais également celui de la physique classique qui est placé sous le signe de ces antinomies. Même la dernière, la physique de Newton, n'a pas, malgré la majesté de son projet d'ensemble, réussi à maîtriser cette dernière difficulté métaphysique. Elle aussi doit en fin de compte transformer 'l'essence' de l'espace et du temps, qu'elle cherche à connaître, en une énigme ; elle doit, pour le dire avec Kant, en faire deux 'non-êtres' {Undinge} existants'. Placé du point de vue de la catégorie de la chose, de la simple catégorie de la substance et interrogé relativement à ce point de vue, l'être absolu de l'espace se transforme immédiatement en son non-être {Nicht-Sein} et, de chose englobant tout et fondant tout, il est plutôt transformé en une non-chose {Unding}.⁶⁷⁴

Cette assimilation de l'espace à l'être résulte d'une posture métaphysique que les sciences ont commencé à défaire progressivement à partir de Leibniz. Cela dit,

Leibniz aussi place tout sous l'unique point de vue de la substance ; et toute effectivité métaphysique se résout pour lui dans un concept intégratif, dans une multiplicité infinie de monades, de substances individuelles. Mais comme logicien et mathématicien il suit déjà une autre ligne directrice. Car sa logique et sa mathesis universalis ne sont plus exclusivement soumises à la domination du concept de substance, mais les deux se sont pour lui élargies en une vaste théorie de la relation. De même qu'il définit la réalité par la substance, il définit la vérité par le concept de relation. Le fondement de la vérité est dans la relation. Et seul ce concept de relation et d'ordre lui découvre alors la vraie nature de l'espace et du temps et lui permet d'intégrer sans contradiction ces deux dans le système de la connaissance. Les contradictions résultant du concept newtonien de l'espace absolu et du temps absolu sont écartées par Leibniz en ce qu'au lieu d'en faire des choses, il en fait des ordres. L'espace et le temps ne sont pas des substances, mais bien plutôt des 'relations réelles' ; ils ont leur véritable objectivité dans la 'vérité de relations', et non dans une quelconque effectivité absolue. De ce point de vue, Leibniz a déjà clairement anticipé la solution, découverte par la physique moderne, du problème de l'espace et du temps.

⁶⁷³ E. Cassirer, *Écrits sur l'art*, Les éditions du Cerf, Paris, 1995, *op. cit.*, p. 103-4 .

⁶⁷⁴ *Ibid.*, p. 104-5.

Car pour cette dernière non plus, il n'y a plus d'être de l'espace qui se tiendrait en quelque sorte à côté de l'être de la matière, comme une donnée antérieure dans laquelle la matière, comme masse corporelle, entrerait simplement après coup.⁶⁷⁵

La logique de l'ordre a progressivement battu en brèche la logique de l'être en ce qui concerne la question de la nature de l'espace⁶⁷⁶. Les mathématiques et la physique présentent alors à l'aide de la géométrie une conception de l'espace comme topologique, c'est à dire que l'espace représente des relations, des corrélations de certains points les uns avec les autres : « avec le passage à l'espace de la géométrie abstraite et à celui de la connaissance objective de la nature cette frappe même prend désormais un caractère tout nouveau. Là aussi, ce sont au départ certaines différences élémentaires de contiguïté qui caractérisent l'espace comme système de pures déterminations 'topologiques'. »⁶⁷⁷ On admet alors une multitude de géométries et donc d'espaces possibles comme l'espace projectif, que nous examinerons un peu plus en détails dans le chapitre suivant, outre l'espace métrique. Ce dernier demeure aujourd'hui encore l'espace qui organise notre vie quotidienne, avec lequel nous mesurons et agençons nos espaces respectifs. Or l'espace métrique pose la question de l'étalon de mesure qui a également eu tendance à se désubstantiver. Cependant la fixité de l'espace métrique présente, même s'il repose sur une fiction, un certain confort car il impose cette uniformité et cette continuité qui facilite l'établissement de systèmes : « La forme de l'espace métrique dépend en l'occurrence d'un type de mensuration qui apparaît comme librement choisi (...). On détermine un corps en lui accordant la 'solidité' et des dimensions immuables, on attribue à une 'ligne' donnée empiriquement le caractère d'être 'droite'. »⁶⁷⁸ Cependant l'unité et la continuité de l'espace ne sont pas la conséquence d'une unité de mesure déterminée mais plutôt de l'ordre que représente un espace en lui-même indépendamment de l'unité de mesure choisie.

⁶⁷⁵ *Ibid.*, p. 105.

⁶⁷⁶ « Une résolution principielle de ces difficultés n'était possible, dans la philosophie comme dans la science de la nature, que lorsque les deux, suivant des voies différentes, avaient gagné de haute lutte un nouveau concept fondamental et suprême qui se surordonne {überordnen} progressivement, toujours plus distinctement et consciemment, à la catégorie métaphysique de la substance. C'est au concept d'ordre que revient cette performance. La lutte intellectuelle ainsi posée se manifeste le plus clairement dans la philosophie leibnizienne. » *Ibid.*, p. 104-105.

⁶⁷⁷ E. Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, tome 3, *op. cit.*, p. 467.

⁶⁷⁸ *Ibid.*, p. 467-8.

b) L'espace continu

A propos de l'espace métrique Cassirer considère qu'il s'agit d'une définition circulaire de l'espace car elle fait de la continuité une propriété de l'espace alors que, selon lui, cette continuité est celle du caractère ordinal de l'espace lui-même : « La définition métrique est circulaire, car elle doit déjà présupposer le concept d'ordre et celui de continuum. Si ce *petitio principii* doit être évité, il n'y alors pas d'autre voie que de mettre en tête l'explication 'ordinale' : le concept de continuité doit être déduit de rapports d'ordre pur, pour être seulement transporté indirectement dans les rapports entre les grandeurs. »⁶⁷⁹

Cassirer insiste sur l'importance de bien distinguer continuité physique et continuité mathématique. Alors que l'idée d'une continuité physique apparaît complètement désuète, la continuité mathématique s'avère être un outil mathématique intéressant :

L'idée est devenue désormais totalement insoutenable que le concept mathématique de continuité se formerait d'après le modèle et le type d'un continuum physique existant en quelque manière, et qu'il serait extrait de celui-ci par l'expérience. Penserions-nous augmenter la précision de notre observation au-delà de toute mesure, elle ne nous aiderait jamais à obtenir la véritable constatation empirique d'un continuum objectivement existant. Car autant que nous voudrions accumuler de valeurs intermédiaires entre deux éléments intercalés entre eux à l'infini, il ne nous serait pourtant jamais donné de multiplicité continue au sens rigoureusement mathématique du mot. Nous serions même seulement conduits dans ce cas à un ensemble qui - comme le système des nombres rationnels - serait 'partout dense', divisible à l'infini, sans être toutefois continu.⁶⁸⁰

En effet, la conception de l'espace comme lieu a pour corollaire une idée de continuité de l'espace comme condition de son homogénéité qui le différencie d'un autre espace. La continuité mathématique se conçoit plutôt comme un *terminus ad quem*, un idéal à atteindre mais ne signifie en aucun cas un état actuel. Ici le principe de continuité se présente comme un corollaire de la division et donc de la détermination :

Mais ce qui reste pour toujours refusé à l'intuition sensible, le concept mathématique l'accomplit. Il exige la différenciation générale des positions de l'être, aussi proches soient-ils les uns des autres dans l'espace et le temps ; il vise la détermination et la délimitation ponctuelles des éléments, ce qui ne peut jamais être accompli par aucune expérience. Ainsi la continuité au sens vraiment scientifique reste toujours un concept idéal que nous imposons comme règle à l'observation, et un résultat que nous pourrions tirer d'elle directement. Ce qui obscurcit toujours à nouveau l'examen dans ce contexte, c'est seulement la représentation vague et peu claire de la continuité dont

⁶⁷⁹ Cassirer, « Kant et la mathématique moderne, en relation aux ouvrages de Bertrand Russell et Louis Couturat sur les principes de la mathématique », *op. cit.*, p. 155.

⁶⁸⁰ *Idem.*

se contente la pensée populaire. 'Continu' désigne pour elle une multiplicité si ses différentes parties fusionnent en un 'tout' sensible plein, si les frontières des éléments se nivellent et s'effacent. Le concept scientifique de continuité signifie pourtant exactement le contraire : il exige que la séparation et la détermination singulière des éléments soient maintenues logiquement, en dépit de toutes les bornes sensibles de notre faculté de différenciation. Chaque 'coupure' de la suite des nombres est alors pleinement séparée intellectuellement de toute autre coupure, aussi proche soit elle : la clarté de la règle conceptuelle par laquelle nous définissons la coupure nous acquitte de ce que la sensation, aussi loin que nous voudrions étendre sa compétence, devrait toujours nous refuser.⁶⁸¹

Cassirer considère ici, que le développement des mathématiques en particulier, a donné raison à Leibniz qui posait clairement le principe de continuité non comme un principe empirique mais comme un principe de raison : « Ce principe n'est pas une simple loi de la nature - c'est plutôt une règle universelle qui nous indique comment trouver les lois de la nature et comment les saisir. En ce sens, il est utilisé par Leibniz comme une 'Pierre de touche générale de la connaissance'. »⁶⁸² En effet, le principe de continuité est une invention de la géométrie qui a permis de comprendre le mouvement, ce qui constituait une préoccupation majeure pour Leibniz. Comprendre le mouvement nécessitait de postuler la continuité de l'espace dans lequel l'objet considéré évolue :

Tant que, par l'espace, nous entendons une simple somme de différentes impressions visuelles et tactiles se différenciant entre elles de manière qualitative en fonction des conditions physiologiques particulières qui les accompagnent, on y cherchera en vain le moindre 'mouvement' au sens de la physique exacte. Celle-ci exige le fondement que peut seul lui fournir l'espace continu et homogène de la géométrie pure ; or, continuité et uniformité n'ont rien à voir avec la coexistence des impressions sensibles elles-mêmes et n'appartiennent en propre qu'à cette forme de multiplicité à laquelle nous les ramenons par notre construction, en vertu de certaines exigences intellectuelles. Il en va de même pour le mouvement {...}. C'est en apparence seulement qu'il constitue un fait émanant directement de la perception, au point de passer pour le fait par excellence que toute observation extérieure nous livre en première instance. S'il est possible d'appréhender ainsi le flux des impressions, la diversité qualitative des contenus représentatifs, pris dans leur succession, il est, en revanche, absolument exclu qu'on puisse fonder par là le concept rigoureux de mouvement, requis par la mécanique. Il y faut, outre la diversité, l'unité, outre le changement, l'identité ; et une telle identité ne saurait jamais être assurée par la simple observation, elle implique une opération spécifique de la pensée.⁶⁸³

⁶⁸¹ *Ibid.*, p. 156-7.

⁶⁸² « Dieses Prinzip ist kein einfaches Naturgesetz - es ist vielmehr eine universelle Regel, die uns anweist, wie wir die Naturgesetze zu finden und wie wir sie zu fassen haben. In diesem Sinn wird es von Leibniz als ein allgemeiner 'Probierstein der Erkenntnis' gebraucht. » Cassirer, *Determinismus und Indeterminismus*, op. cit., p.197, [NT].

⁶⁸³ Cassirer, *Substance et fonction*, op. cit., p. 144.

Ainsi, le principe de continuité est de même nature que les mathématiques puisqu'il appartient non au royaume de la nature mais au royaume constructif de l'esprit⁶⁸⁴. Unité et continuité apparaissent comme des impératifs de la raison pratique indispensable à la construction du sens : « Le vouloir destiné à s'assouvir en ce cas n'est autre que le vouloir même du logique ; ce ne sont pas des besoins individuels quelconques, changeant d'un sujet à l'autre, ce sont les postulats généraux de toute pensée prétendant à une validité universelle, c'est à dire unité et continuité, qui indiquent sa direction au progrès de la connaissance. Telle est, en effet, la conséquence qui, à travers toutes les ambiguïtés contenues dans le concept de 'pratique', finit par s'imposer en toute netteté. »⁶⁸⁵ Le principe de continuité doit donc se comprendre comme un corollaire de la nécessité de lier pour produire du sens. Cependant la « tendance illusoire à faire de la continuité de l'espace une propriété des phénomènes sensibles »⁶⁸⁶ entretenue par le sens commun a pu mener à des difficultés majeures et notamment à la confusion entre continuité et causalité. Si la continuité est bien une condition intellectuelle à la saisie du mouvement, Cassirer explique dans *Determinismus und Indeterminismus* que Lagrange et D'Alembert, deux mathématiciens du XVIIIe siècle ont cherché à fonder la mécanique scientifique en établissant un lien indéfectible entre causalité et continuité, lien que Kant aurait cherché à fonder philosophiquement :

Le lien entre le principe causal et le principe de continuité [est] devenu de plus en plus étroit et naturel. En physique classique, les deux sont désormais si imbriqués qu'il est difficile de s'en tenir strictement à leur distinction conceptuelle même pure. Même Kant n'a pas aboli cette interdépendance. Au contraire, il l'a confirmée et a cherché à le justifier dans une nouvelle perspective. En ce qui concerne le concept pur, en ce qui concerne la catégorie de causalité, il est vrai pour Kant qu'il ne comporte aucun rapport immédiat au concept de continuité et aucune formation directe avec lui. Mais pour l'utilisation empirique du concept causal, une autre condition restrictive est bientôt ajoutée.⁶⁸⁷

⁶⁸⁴ « En approfondissant l'analyse mathématique du continu, la théorie moderne des multiplicités a permis d'écarter la tendance illusoire à faire de la continuité de l'espace une propriété des phénomènes sensibles. Le concept de continu, que le mathématicien présuppose et qui lui sert dans ses déductions, n'a rien à voir avec cette image indéterminée de l'espace que nous fournit l'intuition sensible. Une telle image ne pourra jamais produire la différence ultime et décisive permettant de faire la démarcation entre une multiplicité continue et d'autres collections infinies ; il n'existe pas de discrimination sensible, si fine soit-elle, capable de découvrir des différences quelconques entre une multiplicité continue et une multiplicité discrète, surtout si les éléments de celle-ci sont 'partout denses', c'est-à-dire tels qu'entre deux éléments, aussi proches qu'on voudra, on peut toujours assigner un autre élément appartenant à l'ensemble. {renvoi à Huntington}. On a vu que le domaine des nombres rationnels s'est élargi, peu à peu, jusqu'à la collection continue des nombres réels, par une suite de pensée où la pensée jouait le premier rôle ; de même, c'est à une série d'interventions intellectuelles que l'espace de la sensibilité doit d'être retranscrit en espace conceptuel, infini, homogène et continu. » *Ibid.*, p. 129.

⁶⁸⁵ *Ibid.*, p. 360.

⁶⁸⁶ *Ibid.*, p. 129.

⁶⁸⁷ « Die Verbindung zwischen dem Kausalprinzip und dem Kontinuitätsprinzip [ist] immer enger und natürlicher geworden. In der klassischen Physik sind beide fortan derart miteinander verflochten, dass es schwer fällt, auch nur ihre reine begriffliche Unterscheidung in aller Strenge festzuhalten. Auch Kant hat diese Verflechtung nicht

Cette posture qui confond continuité et causalité relève de la logique de l'être, de la substance immobile qui postule l'identité des choses dans le temps comme condition de la causalité. Cependant la mise en évidence de la dimension quantique de la physique a permis de distendre, selon Cassirer le lien entre causalité et continuité et de considérer différemment la conception de l'espace comme continu, socle de cette identité des choses dans le temps :

Si l'on revient une fois de plus sur ce développement de la pensée philosophique et physique, à travers lequel le concept de causalité et le concept de continuité s'approfondissent et se confondent peu à peu, on comprend combien il a dû être difficile de rompre le lien qui les unissait ensemble. Cette rupture ne nécessitait rien de moins que le puissant « corps explosif » de la théorie quantique. Et l'idée que la causalité et la continuité sont inextricablement liées et dépendantes l'une de l'autre s'était entre-temps si profondément établie que l'abolition de cette connexion était comprise par les tenants de la nouvelle vision comme une abolition de la causalité elle-même. La coupure qui séparait la continuité de la causalité était considérée comme une coupure mortelle. Mais un tel argument peut difficilement être mené de manière cohérente du point de vue épistémologique. Le trait constitutif, le trait essentiel de la causalité consiste dans l'exigence générale de légalité, non dans des instructions sur la manière dont cette légalité doit être obtenue et réalisée dans le détail.⁶⁸⁸

La physique a relevé le défi de penser la légalité sans l'uniformité en la concevant simplement comme principe des relations entre des données :

L'exigence légale en tant que telle doit toujours être maintenue ; mais cette exigence d'« uniformité » et de « régularité » des événements naturels, telle qu'elle a souvent été posée dans la logique de la physique classique, doit être abandonnée. La physique moderne est amenée à utiliser côte à côte différents systèmes conceptuels irréductibles les uns aux autres. Mais l'unité de la connaissance de la nature n'exige pas non plus une telle uniformité. Il leur suffit que les divers systèmes soient placés dans un certain rapport les uns aux autres, qu'on puisse passer de l'un à l'autre selon

aufgehoben; er hat sie vielmehr bestätigt und sie von einer neuen Seite her zu begründen gesucht. Was den reinen Begriff, was die Kategorie der Kausalität betrifft, so steht es zwar für Kant fest, dass er keine unmittelbare Beziehung zum Stetigkeitsbegriff und keine direkte Bildung an ihn einschliesst. Aber für den empirischen Gebrauch des Kausalbegriffs tritt alsbald eine weitere einschränkende Bedingung hinzu.» Cassirer, *Determinismus und Indeterminismus*, op. cit., p. 201-2.

⁶⁸⁸ « Blickt man jetzt noch einmal auf diese Entwicklung des philosophischen und physikalischen Denkens zurück, durch welche der Kausalbegriff und der Kontinuitätsbegriff allmählich immer tiefer und fester miteinander verwachsen, so begreift man, wie schwer es sein musste, das Band, das beide zusammenhielt, wieder zu lösen. Zu dieser Lösung bedurfte es nichts Geringeren als des gewaltigen 'Sprengkörpers' der Quantentheorie. Und so tief hatte sich inzwischen die Vorstellung eingebürgert, dass Kausalität und Kontinuität unlöslich miteinander verbunden und aufeinander angewiesen seien, dass die Aufhebung dieser Verbindung von den Vertretern der neuen Anschauung als eine Aufhebung der Kausalität selbst aufgefasst wurde. Der Schnitt, der die Kontinuität von der Kausalität trennte, galt als tödlicher Schnitt. Aber eine solche Argumentation ist, vom erkenntnistheoretischen Standpunkt aus, kaum konsequent durchzuführen. Das konstitutive, das wesentliche Merkmal der Kausalität besteht, in der allgemeinen Forderung der Gesetzmäßigkeit, nicht in einer Anweisung darüber, wie diese Gesetzmäßigkeit im einzelnen zu gewinnen und durchzuführen ist. » *Ibid.*, p. 202-3

une certaine règle. C'est une telle règle qui a été établie pour la relation entre les concepts théoriques « classiques » et quantiques dans le principe de complémentarité de Niels Bohr.⁶⁸⁹

Cependant nos langages ordinaires attachés à la conception de l'espace comme lieu n'ont d'autres horizons que celui de l'espace métrique conçu comme substantiellement continu, alors que, comme le montre Cassirer, depuis Leibniz et son *analysis situs* développée par Grassmann, une conception de plus en plus topologique de l'espace est en marche :

Hermann Grassmann fut le premier à poursuivre l'œuvre de Leibniz. La force de la nouvelle pensée s'affirme avant tout par l'indépendance croissante que prend, dans le développement de la géométrie moderne, la pensée purement projective par rapport à la pensée métrique. Les prémices de cette pensée sont déjà perceptibles au XVII^e siècle chez Desargues et Pascal. Elle n'atteindra néanmoins sa pleine maturité et la conscience de son indépendance méthodique que chez Poncelet. Poncelet fut le premier à proposer le programme d'une géométrie construite non plus sur les concepts de quantité et de mesure, mais sur le concept et l'étude des pures relations de position. Son traité des propriétés projectives des figures (1822) est important non seulement du point de vue mathématique, mais également du point de vue de la philosophie et de la critique de la connaissance en général, dans la mesure où il renoue avec la formulation Leibnizienne du principe de continuité et cherche à lui conférer une validité nouvelle en introduisant en géométrie le concept d'imaginaire. D'une manière générale, on est d'ailleurs étonné, lorsqu'on parcourt l'histoire de la géométrie projective, de constater combien les considérations purement méthodiques y occupent une place de choix. Parce que les mathématiciens se sentaient là sur un terrain nouveau, ils ressentaient le besoin d'une justification principielle.⁶⁹⁰

En effet, l'évolution de la pensée métrique à la pensée projective ouvre la voie à une conception topologique de l'espace c'est à dire qui se base uniquement sur les rapports entre les positions et qui assume de plus en plus la vocation essentiellement syntaxique de l'espace.

⁶⁸⁹ « Die Gesetzmäßigkeits-Forderung als solche muss hierbei immer aufrecht aufhalten bleiben; aber jene Forderung der 'Einförmigkeit' und der 'Gleichförmigkeit' des Naturgeschehens, wie sie in der Logik der klassischen Physik oft aufgestellt worden ist, muss aufgegeben werden. Die moderne Physik sieht sich in die Notwendigkeit versetzt, verschiedene Begriffssysteme nebeneinander anzuwenden, die sich nicht aufeinander reduzieren lassen. Aber die Einheit der Naturerkenntnis verlangt auch keine derartige Einerleiheit. Für sie genügt es, dass die verschiedenen Systeme zu einander in ein bestimmtes Verhältnis gesetzt werden, dass wir von dem einen zum andern nach einer bestimmten Regel übergehen können. Eine solche Regel ist es, die für die Beziehung zwischen 'klassischen' und quantentheoretischen Begriffen in Niels Bohrs Komplementaritätsprinzip aufgestellt worden ist. » *Ibid.*, p. 205-6.

⁶⁹⁰ Cassirer, *Le problème de la connaissance*, tome 4, *op. cit.*, p. 65-6.

*L'espace lui-même doit être construit comme l'ensemble des directions de l'action, des orientations et des lignes de force du mouvement.*⁶⁹¹

Cassirer a investi beaucoup de son travail à comprendre et à mettre en évidence la signification de la découverte des géométries non euclidiennes pour la philosophie et la théorie de la connaissance. Dès *Substance et fonction* en 1910 sa position consiste à monter d'un cran en généralité dans la considération de la spatialité et à tenter de rendre de compte de l'espace non à partir de points individuels mais à travers une structure relationnelle : « même en renonçant à ramener ainsi la géométrie à des rapports et à des problèmes spatiaux bien établis, on n'exclut pas pour autant la possibilité d'interpréter les propositions de la géométrie non euclidienne en leur faisant correspondre un 'sens' concret bien défini. Car toutes ces propositions ne font qu'exprimer un ensemble de relations et n'imposent aucune détermination définitive engageant le caractère des éléments singuliers qui entrent dans ces relations. »⁶⁹² Cassirer s'inscrit alors en faux à l'égard de l'opinion dominante qui voit le dépassement définitif de la philosophie kantienne par la découverte des géométries non euclidiennes. Au contraire selon lui elles invitent à un approfondissement de la perspective kantienne qui consiste à considérer la 'fonction de la spatialité en général' : « La controverse à propos des géométries non euclidiennes n'entame alors nullement le nœud théoriquement profond de la conception kantienne : la fonction a priori de l'espace ne doit pas être entendue du point de vue d'une matrice spécifique, mais bien à partir de la 'fonction de la spatialité en général' dans toute construction des systèmes géométriques et dans toute évaluation de leur portée pour la science physique. »⁶⁹³ Cassirer propose alors de distinguer la métrique, qui faisant de la continuité une propriété de l'espace, le fige, de ce qu'il désigne comme l'espace topologique développé par Carnap qui était alors dans sa période 'kantienne' : « La métrique est très certainement liée à l'expérience en étant le fruit d'une position conventionnelle, mais l'ordre de la spatialité est

⁶⁹¹ E. Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, tome 1 : le langage, Les éditions de minuit, Paris, 1972, p.168.

⁶⁹² E. Cassirer, *Substance et fonction : éléments pour une théorie du concept*, Les éditions de Minuit, Paris, 1977, p. 134.

⁶⁹³ Ferrari M., « La philosophie de l'espace chez Ernst Cassirer », [trad. Paoletti C.], in *Revue de métaphysique et de morale*, 97e année, n°4, oct.-déc. 1992, p. 467.

quant à lui a priori en tant que condition constitutive des systèmes géométriques, a priori au sens topologique développée par le jeune Rudolf Carnap dans sa dissertation de 1921 consacrée à l'espace. »⁶⁹⁴ Dans le tome 3 de la *Philosophie des formes symboliques* Cassirer explique qu'il s'agit de la prise de conscience au niveau conceptuel de la nature gestuelle de l'espace qui permet de distinguer l'ici du là-bas, celui-ci de celui-là selon des modalités différentes mais chacune cohérente en elle-même :

Là aussi, ce sont au départ certaines différences élémentaires de contiguïté qui caractérisent l'espace comme système de pures déterminations « topologiques ». On saisit des rapports de « voisinage » entre points, de « séparation », d'intersection ou de croisement entre lignes, « d'incidence » de surfaces ou de portions d'espace. Mais de cette trame multiple et très enchevêtrée, la pensée se met à extraire peu à peu certains fils. Elle aborde l'intuition avec ses présupposés et ses exigences propres, créant en conséquence pour elle de nouveaux systèmes « d'orientation ». Selon la nature de ces présupposés c'est l'espace « projectif » ou l'espace « métrique » qui se déploiera à partir du premier espace purement topologique.⁶⁹⁵

Différents espaces sont alors possibles en fonction des critères de mesure retenus. Cassirer explique qu'il s'est inspiré du travail de Carnap pour mettre en évidence la structure éminemment topologique de l'espace le concevant comme un agencement de positions qui n'est pas déterminé par des considérations de nombres ou de formes : « Même la pure conception topologique implique une théorie des combinaisons de figures spatiales ; par exemple, on y distingue une surface à connexion simple d'une autre à connexions multiples et on indique pour cette distinction des critères mathématiques bien précis. Mais la réflexion s'y arrête exclusivement aux relations de voisinage ou de connexion ininterrompue des figures, sans faire intervenir un concept déterminé de leur grandeur ou de leur forme qui ne deviennent déterminables que par l'addition de nouvelles prémisses intellectuelles ou hypothèses, dont seule l'originalité constitue telle ou telle forme de géométrie. »⁶⁹⁶

Cependant l'émergence de différents types d'espace possible a posé à la théorie de la connaissance un sérieux problème de logique jusqu'à l'entreprise de refondation de la géométrie par Hilbert :

Depuis la découverte de la géométrie non-euclidienne, nous savons que le problème d'une fondation logique rigoureuse de la géométrie se pose d'une manière de plus en plus aiguë et pressante. Or il s'est avéré qu'avec les moyens que nous offre la logique traditionnelle, il était impossible de venir à bout de ce problème. Il était clair qu'en ce qui concerne la géométrie euclidienne on y admettait certains éléments qui paraissaient

⁶⁹⁴ Ferrari M., « La philosophie de l'espace chez Ernst Cassirer », [trad. Paoletti C.], in *Revue de métaphysique et de morale*, 97^e année, n°4, oct.-déc. 1992, p. 467-8.

⁶⁹⁵ E. Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, tome 3 : La phénoménologie de la connaissance, Paris, Les éditions de Minuit, 1972, p. 467.

⁶⁹⁶ *Ibid.*, p. 468.

évidents à l'intuition sans toutefois relever d'une détermination et d'une explication rigoureusement logiques. Qu'entend-on par 'point', 'droite', par certaines relations comme la 'situation d'un point sur une droite', par la relation 'entre', etc., rien de tout cela n'avait été défini par Euclide ; il avait admis ces déterminations comme des données fondamentales impossibles à dériver plus avant. C'est alors qu'entra en action la mathématique moderne ; on ne voulait plus seulement se contenter d'admettre purement et simplement ces données, on voulait savoir ce qu'elles 'sont', ce qui, dans ces circonstances, ne pouvait signifier autre chose que de se faire une idée exacte de leur performance dans l'enchaînement déductif des propositions particulières de la géométrie, de leur signification fonctionnelle dans l'édification de son système de concepts. Si l'on cherchait toutefois à déterminer cette signification, on se voyait abandonné par les outils conceptuels traditionnels de la logique. Si on comprenait par le terme 'définition' les indications de *genus proximum* et de *differentia specifica*, ni les éléments fondamentaux ni les relations fondamentales ne pouvaient être définis. Ce n'est que lorsque les travaux de Pasch, repris plus tard par d'autres chercheurs, parvinrent à un système achevé dans les *Grundlagen der Geometrie* de Hilbert, et établirent une nouvelle forme et une nouvelle méthode de 'définition', que s'ouvrit une nouvelle voie. Dans le système de Hilbert, les éléments et les relations n'ont pas de signification autonome pour ainsi dire 'absolue' ; ils la doivent avant tout aux relations dans lesquelles ils entrent.⁶⁹⁷

Ainsi, Hilbert offre des outils logiques pour penser l'espace en termes de relations et non plus en termes de lieux. L'outil principal auquel se réfère Cassirer désigne la méthode de la définition implicite selon laquelle une figure n'est définie que par les relations qui la déterminent et non en elle-même comme entité absolue : « Dans le système de Hilbert, les éléments et les relations n'ont pas de signification autonome pour ainsi dire 'absolue' ; ils la doivent avant tout aux relations dans lesquelles ils entrent. Les axiomes auxquels ils satisfont déterminent leur 'essence' et l'épuisent. Par conséquent, aucune des figures fondamentales n'est définissable pour elle-même ; elle ne reçoit son sens que dans l'ensemble du système. À la définition explicite se substitue la définition implicite qui détermine chaque concept en le rattachant à un rapport déterminé de jugements. Quant à savoir ce que signifie un concept en dehors d'un tel rapport systématique, on ne se pose plus la question, on n'a plus à se la poser. »⁶⁹⁸ De cette manière, Hilbert réalise pleinement le caractère formel des mathématiques. En effet, comme nous avons pu le voir dans la première partie, Cassirer dans la lignée du Cusain, considère que les mathématiques sont plus qu'une science et représenteraient un modèle sémiotique à part entière fondé sur l'idée de relation :

Les mathématiques sont et demeurent une « pure doctrine de la relation » ; tel est le caractère fondamental qui définit de plus en plus leur formant moderne. Ainsi, lorsque les mathématiques parlent d'une figure quelconque et étudient sa nature, ce n'est jamais

⁶⁹⁷ E. Cassirer, « De la logique du concept de symbole », in *Trois essais sur le symbolique*, Les éditions du Cerf, Paris, 1997, p. 135.

⁶⁹⁸ *Ibid.*, p. 135-6.

l'être-en-soi qu'elles recherchent. Ce qu'elles visent à établir, ce qui les intéresse, ce sont les rapports entre ces figures. Leur être n'est rien d'autre que ces rapports : les différents éléments n'acquièrent leur détermination, et par là leur signification, qu'au vu de la connexion systématique en laquelle ils s'insèrent. Ils se définissent l'un par l'autre et non indépendamment l'un de l'autre. Hilbert, dans sa doctrine de la « définition implicite », a particulièrement bien mis en évidence ce trait de la pensée mathématique et l'a intégralement élucidé du point de vue logique. Il est clair que pour cette conception une 'géométrie' donnée ne saurait être autre chose qu'un agencement déterminé d'ordres et de relations, dont le caractère est établi par les règles de liaison et non par la nature 'absolue' des figures qui sont en liaison. Un seul et même système peut être rempli par de nombreux éléments différents les uns des autres, sans pour autant cesser de demeurer rigoureusement le même.⁶⁹⁹

Ainsi, d'après Cassirer, Hilbert mène à bien la fonction paradigmatique des mathématiques en révélant leur caractère pleinement fonctionnel : « En ce sens, on a eu raison de qualifier la géométrie hilbertienne de théorie pure des relations. Or, c'est en quoi précisément elle marque l'aboutissement et la conclusion d'une orientation perceptible dès les tous débuts de la mathématique et dont nous avons pu dégager les aspects purement logiques. »⁷⁰⁰ Pourtant ce caractère paradigmatique n'est pas encore bien établi car il ne trouve pas d'écho au niveau logique, nous dit Cassirer, qui pointe l'incapacité pour les mathématiques d'alors de faire office de « modèle à la nature même du concept » et de contrecarrer, sur le plan sémiotique, le poids de l'ontologie :

La nature logique des purs concepts de fonction trouve, dans le système de la mathématique, son illustration la plus éclatante et sa confirmation la plus parfaite. On y voit s'ouvrir un domaine où s'exerce l'activité la plus universelle et la plus libre, puisque la pensée déborde largement toutes les bornes du 'donné'. Les objets dont nous traitons et dont nous cherchons à dévoiler la nature objective n'ont d'être que saturé d'idéalité ; toutes les propriétés que nous pouvons énoncer découlent purement et simplement de la loi instituant, dès l'origine, leur construction. Mais c'est précisément alors, au moment même où la productivité de la pensée se déploie sans réserves, qu'elle achoppe, semble-t-il, à un obstacle dont elle porte l'entière responsabilité. Les concepts qui définissent la construction mathématique peuvent bien se révéler féconds et indispensables à l'intérieur de leur champ d'action étroit ; il leur manque, semble-t-il, un élément essentiel pour pouvoir servir d'exemple à tout le champ des exigences logiques, et de modèle à la nature même du concept. Car, si limitée qu'elle se veuille au 'formel', la logique n'a pas le moyen d'abolir son interconnexion avec les problèmes de l'être. C'est toujours la structure et la constitution de l'être que prétendent atteindre le concept et, d'une façon générale, le jugement et les procédures à validité logique. C'est là l'idée qui est constamment présumée par l'orientation et par les fondements donnés par Aristote à la syllogistique ; l'ontologie fournit le soubassement même de la logique. Or, s'il en est ainsi, la mathématique ne peut plus prétendre à exercer le rôle d'exemplaire

⁶⁹⁹ E. Cassirer, *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*, tome 4, Les éditions du cerf, Paris, 1995, p. 37.

⁷⁰⁰ E. Cassirer, *Substance et fonction : éléments pour une théorie du concept*, op. cit., p. 116.

et de modèle, puisque, se tenant strictement à l'intérieur du champ occupé par les produits de ses propres opérations, elle tient à écarter par principe toute préoccupation au sujet de l'être.⁷⁰¹

La question qui se pose alors est celle de savoir si la méthodologie Hilbertienne de la définition implicite suffit à penser l'espace comme d'abord topologique, car il semblerait que la question de la nature de l'espace engage des positionnements métaphysiques dont on ne peut simplement faire abstraction d'après Cassirer. En effet, il s'agit de positionnements qui ont été régulièrement réitérés même après Kant et qui consistent à privilégier la rigidité de la substance à la fonction en mouvement :

Kant, assurément, avait déjà expliqué dans la *Critique de la raison pure* que la philosophie devait renoncer à son nom orgueilleux d'ontologie, laquelle prétend fournir, au sein d'une doctrine systématique, des connaissances synthétiques a priori des choses en général ; ce titre devait céder la place à celui plus modeste de simple analytique de l'entendement pur. Mais les systèmes postkantien ne tinrent pas compte de cet avertissement. Ils partirent de l'ontologie et de la métaphysique et ainsi, pour eux, toute question sur la critique de la connaissance se transformait involontairement en une question ontologique. Cette transformation, ou confusion, relativement au problème de l'espace, était d'autant plus aisée que les plus grands mathématiciens-philosophes lui avait préparé le terrain. Si Descartes, par exemple, par sa découverte de la géométrie analytique, avait intimement lié le problème de l'espace à celui du nombre, donnant ainsi à ce problème une orientation intellectuelle tout à fait nouvelle, en revanche dans l'élaboration de sa métaphysique, il fait de l'espace moins une *forme* déterminée d'*ordre*, susceptible de se comparer à celle du nombre, qu'une chose absolue, une *substance* étendue.⁷⁰²

Aussi, s'il est indéniable que grâce aux développements de la géométrie, l'espace mathématique a été considérablement désubstantivé, une conception véritablement topologique de l'espace implique de déconstruire un positionnement métaphysique qui impacte nécessairement l'enjeu de la mesure de l'espace, comme nous serons amenés à le mettre en évidence.

1. L'espace désubstantivé

Cassirer considère que Kant, sur les traces de Leibniz, a posé les bases, sur le plan transcendantal, d'une conception fonctionnelle de l'espace bien qu'il ait choisi de suivre la conception newtonienne de l'espace pur sur le plan empirique. En effet, il a cherché, comme nous l'avons mentionné plus haut, à mettre en évidence la fonction de la spatialité en général,

⁷⁰¹ *Ibid.*, p. 137.

⁷⁰² E. Cassirer, *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*, tome 4, *op. cit.*, p.38

abordant ainsi l'espace sous l'angle de la forme comme avait commencé à le faire Leibniz : « Ce n'est pas Kant mais Leibniz qui, le premier, a expliqué que l'espace était une 'forme' pure : pour lui l'espace est la forme de 'l'ordre de la coexistence' comme le temps et celle de 'l'ordre de la succession'. »⁷⁰³ A cet égard, Leibniz s'était inscrit en faux contre la conception cartésienne de l'espace et avait insisté sur le caractère idéal, au sens platonicien de l'espace :

Leibniz s'est élevé contre cette réification et hypostase métaphysique en insistant sur le caractère *idéal* de l'espace. Mais, à ses yeux, ce caractère idéal ne devait en aucune manière porter atteinte à l'objectivité de l'espace, ni en faire une 'simple représentation' au sens subjectif et psychologique ; l'idéalité de l'espace devait bien plutôt définir l'objectivité en sa signification spécifique et seule légitime, et garantir ainsi la nécessaire validité des vérités géométriques. Mais aux XVIIe et XVIIIe siècles, Newton l'emporta sur ce point contre Leibniz. L'espace resta déterminé comme « espace absolu » et la réalité effective de cet espace « absolu » constitua, tant pour les physiciens que pour les philosophes, l'objet propre de leurs recherches.

On conçoit donc quel paradoxe devait receler le fait même des géométries non euclidiennes pour toute conception qui suivait l'orientation de Newton. Rien ne semble avoir été plus difficile pour les premiers philosophes qui participèrent à la discussion sur la possibilité d'une nouvelle géométrie que de tracer une ligne de partage claire entre le problème épistémique et logique et le problème ontologique.»⁷⁰⁴

Ainsi, si la conception de l'espace pur newtonien l'emporta sur la conception fonctionnelle de l'espace qu'esquissait Leibniz c'est essentiellement pour une raison ontologique et non sur la base de considérations logiques et épistémiques puisque celles-ci ont plutôt mené à travers l'avènement de la géométrie projective puis des géométries non euclidiennes, au renforcement du primat de l'ordre sur la mesure, cher à Leibniz. En effet : « Le primat du concept d'ordre sur le concept de mesure, revendiqué par Leibniz comme principe général, est ainsi réalisé dans le domaine entier de la géométrie. Ici aussi on part de pures relations d'ordre, de relations 'd'incidence', telles que 'la place d'un point sur une droite', ou encore le 'passage par un point', etc., et à partir de là, on développe les principes fondamentaux. L'introduction d'une détermination de mesure n'est qu'une deuxième étape qui apparaît dès lors, et pour la première fois, en sa cohésion organique. »⁷⁰⁵

⁷⁰³ *Ibid.*, p. 48.

⁷⁰⁴ *Ibid.*, p. 38-9.

⁷⁰⁵ *Ibid.*, p. 68.

a) La géométrie projective

Nous pouvons sans grande difficulté penser que la conception leibnizienne de l'espace était déjà topologique au sens où l'entendait Cassirer c'est à dire que chez Leibniz l'espace n'est pas tant affaire de grandeurs et de quantités que de positions et de rapports. D'ailleurs c'est sur cette conception topologique de l'espace que fait reposer Leibniz la sémiotique mathématique. L'ouvrage de Couturat sur Leibniz nous permet d'abonder dans ce sens car Couturat explique que Leibniz considérait les mathématiques comme une langue mais que « il est si loin de considérer cette langue comme une sorte de calcul, qu'il {...} exclura toutes les considérations de grandeur, d'égalité et de proportion, qui sont communes à l'arithmétique et à la géométrie, et se bornera à l'étude des points, droites, angles, intersections, contacts et mouvements, en un mot, de ce qu'on appelle aujourd'hui les propriétés projectives des figures. Il espère ainsi pouvoir effectuer tous les raisonnements géométriques sans figures et *sans calcul*, par le seul enchaînement des concepts et des mots correspondants. »⁷⁰⁶ Ainsi, le développement de la géométrie projective au XIXe siècle par Poncelet et Steiner correspond à un approfondissement du point de vue de Leibniz sur les mathématiques. Cependant Cassirer, considère que le programme de la géométrie projective est pleinement réalisé à partir du moment où la géométrie peut s'affranchir de considérations métriques et établir des mesures sur la base de rapports, c'est à dire à partir de la géométrie de position de Staudt :

Strictement parlant, c'est seulement dans la géométrie de position de Staudt que le nouveau programme finit par être exécuté. Chez Poncelet et Steiner, le concept fondamental de la géométrie projective, le concept de double rapport, continuait à être définie à partir de considérations métriques : le double rapport était un rapport de droite ou de distance dans le sens habituel du terme. En revanche, Staudt exige une définition nouvelle, indépendante de la métrique et ce faisant, renonce à l'expression de double rapport en lui substituant le terme de « projection ». Après que les coordonnées eurent été ainsi introduites dans une voie purement projective, il fut possible d'édifier en toute rigueur une géométrie projective qui englobe - comme cas particulier -, l'habituelle géométrie métrique ainsi que toutes les géométries connues, faisant ainsi ressortir clairement le rapport qui les liait les unes aux autres.⁷⁰⁷

La géométrie projective a permis d'ouvrir la voie aux géométries non euclidiennes car elle permettait de s'affranchir du postulat des parallèles d'Euclide⁷⁰⁸ libérant ainsi la conception

⁷⁰⁶ Couturat, *La logique de Leibniz*, Alcan, Paris, 1901. p. 78.

⁷⁰⁷ Cassirer, *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*, tome 4, *op. cit.*, p. 66-67.

⁷⁰⁸ « De nos jours, la géométrie projective se révèle être le véritable langage universel, par rapport auquel l'habituelle géométrie métrique n'est qu'un idiome particulier. Sa signification universelle se manifeste surtout en

mathématique de l'espace en lui offrant une multitude de possibilités. Le premier à tenter de pleinement exploiter ce champ des possibles est sans doute Cantor qui a fondé la théorie des ensembles et affranchit, d'une certaine manière les mathématiques des considérations de grandeur. En ce sens, il approfondit le primat de l'ordre sur la mesure cher à Leibniz : « Avec raison, Couturat souligne comme l'un des bénéfices essentiels de l'explication de Cantor qu'elle ne se contente pas de renoncer à toutes les données sensibles particulières, mais qu'elle renonce aussi au concept pur de grandeur, pour ne présupposer finalement que le concept universel d'ordre. Nous pouvons alors parler d'une liaison continue des éléments eux-mêmes, en considérant seulement leur position et leur succession mutuelles, et sans qu'il soit besoin d'admettre une quelconque relation métrique de distance entre eux. »⁷⁰⁹ Cependant Cassirer considère que Cantor achoppe sur des considérations métaphysiques et n'a pu dépasser les débats scolastiques relatifs à la question de l'infini :

On voit s'accumuler les difficultés proprement philosophiques ; car le concept d'infini, qui est au centre du débat, a été de tout temps revendiqué par la métaphysique autant que par la mathématique. Comment s'étonner alors que Cantor lui-même, engagé dans les recherches décisives qui le conduisaient à créer le système des nombres transfinis, ait redonné vie à toutes les oppositions scolastiques tournant autour de l'infini potentiel et actuel, de l'infini et l'indéfini. Il semble que nous ayons ainsi rompu définitivement avec la question du rôle que jouent les concepts dans leur rapport à la connaissance pour aborder les problèmes de l'être absolu et de ses modalités.⁷¹⁰

Aussi Cassirer ne voit pas Cantor comme le digne successeur de Leibniz même si son développement de la notion de topologie recèle un potentiel de libération de l'espace que Cassirer percevait clairement. En effet, Cantor reste prisonnier pour Cassirer d'une vision substantialiste du monde comme l'illustre sa théorie des ensembles qui s'inscrit dans une conception cardinale du nombre. En effet, « Ce n'est que par le concept d'ensemble, par la pluralité des objets existants -, existence qui est, assurément, « essence pure » puisqu'uniquement déterminée conceptuellement et non sensiblement - que le nombre acquiert son support substantiel et par là acquiert signification et vérité. Le nombre cardinal désigne une qualité déterminée qui, rattachée aux ensembles, peut en être dérivée par abstraction. Il est l'expression de ce que Cantor appelle la 'puissance' des ensembles : chaque ensemble de choses

ce qu'elle ne connaît pas les limites qui assujettissent la géométrie euclidienne. Une voie s'ouvre ici pour donner un fondement à la géométrie indépendamment du postulat des parallèles puisqu'il est possible comme le montre la démonstration de Klein, d'édifier la géométrie projective sans ce postulat. » *Ibid.*, p. 67.

⁷⁰⁹ Cassirer, « Kant et la mathématique moderne, en relation aux ouvrages de Bertrand Russell et Louis Couturat sur les principes de la mathématique », in Barot et Servois (dir.), *Kant face aux mathématiques modernes*, Paris, Vrin, 2009, p. 152.

⁷¹⁰ Cassirer, *Substance et fonction*, op. cit., p. 78-9.

clairement différenciées peut être regardé comme unité en soi, dont les choses sont des parties ou éléments constitutants. »⁷¹¹ Alors que pour Cassirer l'intuition topologique de Leibniz est corrélative d'une vision fonctionnelle du nombre comme nombre ordinal. Ainsi, « Pour ces mathématiciens, contrairement à ceux qui partent des ensembles ou de la 'puissance' des ensembles, les nombres n' 'existent' pas comme un donné en soi, susceptible ultérieurement d'acquiescer la possibilité de s'intégrer à un ordre fixe. Un nombre isolé ne désigne rien d'autre qu'une coupure, une place particulière au sein d'une structure d'ordre universel ; c'est cette structure qui constitue le caractère et la détermination essentielle du nombre. »⁷¹² Cette intuition topologique trouve sa source dans le concept de *mathesis universalis* tel qu'interprété par Leibniz et son *analysis situs* puis qui se voit pleinement exprimée par Grassmann d'après Cassirer :

Ce concept de *mathesis universalis* dépasse largement l'enseignement de Descartes. Il exige, aux yeux de Leibniz, une nouvelle organisation de la géométrie, prenant une direction opposée à la géométrie analytique de Descartes ; Leibniz en a posé le fondement dans ses ébauches de l'*analysis situs* et de la caractéristique géométrique. Par la suite, la tendance de ses ébauches s'est très clairement confirmée au cours de l'évolution que la pensée géométrique a suivie de manière indépendante. Hermann Grassmann fut le premier à poursuivre l'œuvre de Leibniz. La force de la nouvelle pensée s'affirme avant tout par l'indépendance croissante que prend, dans le développement de la géométrie moderne, la pensée purement projective par rapport à la pensée métrique. Les prémices de cette pensée sont déjà perceptibles au XVII^e siècle chez Desargues et Pascal. Elle n'atteindra néanmoins sa pleine maturité et la conscience de son indépendance méthodique que chez Poncelet. Poncelet fut le premier à proposer le programme d'une géométrie construite non plus sur les concepts de quantité et de mesure, mais sur le concept et l'étude des pures relations de position. Son traité des propriétés projectives des figures (1822) est important non seulement du point de vue mathématique, mais également du point de vue de la philosophie et de la critique de la connaissance en général, dans la mesure où il renoue avec la formulation Leibnizienne du principe de continuité et cherche à lui conférer une validité nouvelle en introduisant en géométrie le concept d'imaginaire.⁷¹³

Cette conception topologique de l'espace n'est pour Cassirer que le corollaire naturel d'une vision véritablement idéaliste de la connaissance. Déjà chez Descartes l'idée de *Mathesis universalis* qu'on pourrait traduire par science universelle, faisait référence à Platon et à la théorie des Idées. Il s'agit de mettre en évidence la forme générale de la connaissance. En effet : « Arithmétique et géométrie, statique et mécanique, astronomie et musique semblent avoir à faire à des objets très différents : et pourtant elles ne sont toutes, à y regarder de près, que des

⁷¹¹ Cassirer, *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*, tome 4, op. cit., p. 84.

⁷¹² *Ibid.*, p. 85.

⁷¹³ *Ibid.*, p. 65-6.

moments, des produits et des expressions variés d'une seule et même forme de la connaissance. C'est de cette forme que traite la théorie générale de la science, la *Mathesis universalis*, qui ne se rapporte pas au nombre, à la forme de l'espace ou au mouvement comme tels, mais s'étend à tout ce qui se détermine selon 'l'ordre et la mesure'. Or, cette détermination laisse apparaître, déjà chez Descartes, le concept d'ordre comme le plus général, le concept de mesure comme le plus particulier des deux thèmes. »⁷¹⁴ Avec Leibniz cette exigence d'ordonnement est développée et appliquée particulièrement aux mathématiques : « Toute opération intellectuelle doit pouvoir s'exprimer au moyen d'une opération analogue sur les signes et se vérifier au moyen des règles générales établies pour la combinaison des signes. Avec ce postulat on atteint le point de vue de la *Mathesis universalis* moderne, laquelle n'abolit nullement la 'relation à l'objet', même si elle demande la 'formalisation' intégrale de tout le processus intellectuel des mathématiques ; mais les objets même cessent d'être des 'choses' concrètes pour se ramener à des formes purement relationnelles. Ce n'est pas le 'quoi' de la chose liée, mais le 'comment' de la liaison qui décide de l'appartenance d'une multiplicité donnée à la sphère des 'objets mathématiques'. »⁷¹⁵ Le comment de la liaison exprime non pas une quantité mais une qualité qui peut faire des mathématiques une science pleinement formelle : « L'être mathématique doit à cette acception de son concept une extension radicale au-delà de son domaine 'classique' initiale, le domaine de la 'quantité' et de la 'grandeur'. Leibniz définissait déjà la combinatoire comme *scientia de qualitate in genere* - la qualité étant ici identifiée dans son sens le plus général avec la 'forme'. »⁷¹⁶ Or, si Cassirer place Grassmann « dans le prolongement direct de l'idée maîtresse de {Leibniz} »⁷¹⁷ c'est parce qu'il cherchait « à ériger la science de l'espace au niveau d'une science générale de la forme. Or, il faut entendre par là une science telle que la preuve n'y entraîne pas la pensée à sortir d'elle-même pour aborder une autre sphère, et n'exige que la combinaison des différents actes de pensée. »⁷¹⁸ D'une certaine façon nous pouvons dire que Cassirer voyait dans la théorie de Grassmann la préfiguration de la théorie axiomatique qui s'est imposée comme une nécessité après le développement des géométries non euclidiennes ouvrant la voie à une multitude de géométries possibles et offrant aux mathématiques une autonomie conceptuelle en principe totale.

⁷¹⁴ Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, tome 3, *op. cit.*, p. 388.

⁷¹⁵ *Idem.*

⁷¹⁶ *Ibid.*, p. 389.

⁷¹⁷ *Idem.*

⁷¹⁸ Cassirer, *Substance et fonction*, *op. cit.*, p. 118.

b) La théorie axiomatique

La théorie axiomatique est une théorie mathématique développée dans la continuité de la théorie des groupes telle que formulée notamment par Felix Klein qui, à travers le programme d'Erlangen, a proposé de ramener l'étude des différentes géométries à celle de leurs groupes de symétrie respectifs. Il s'agit ici de comprendre que : « Toute géométrie est, du point de vue de son concept général comme de sa tâche universelle, une théorie des invariants concernant un groupe déterminé ; la nature particulière de cette géométrie dépend du choix de ces groupes. Les observations d'un objet spatial, ou les constatations qui s'y rapportent, ne possèdent pas, en tant que telles, le caractère d'un énoncé géométrique. »⁷¹⁹ La théorie des groupes se comprend donc comme la détermination de systèmes d'axiomes qui permettent de développer différentes géométries possibles. Aussi Cassirer voit dans le concept de groupes :

Un des instruments intellectuels les plus importants de la pensée mathématique, instrument qui, en tant que tel, n'a produit tous ses effets qu'au milieu du XIXe siècle. (...). Le concept de groupe, tout d'abord réservé à des applications déterminées en des domaines particuliers, a conquis progressivement une signification toujours plus générale, jusqu'à finalement se révéler le point de vue supérieur à partir duquel on pouvait dominer l'ensemble des problèmes de mathématiques. Sans doute est-ce dû au fait que le concept de groupe incarne au plus haut point la manière mathématique de poser les problèmes, et ce dans la mesure où il ne traite pas les nombres et les grandeurs comme des objets mathématiques particuliers, mais s'interroge sur la légalité des opérations.⁷²⁰

La théorie des groupes a ainsi offert à la pensée mathématique une grande autonomie et a permis la réémergence du concept d'axiome. En effet, s'il s'agit d'un concept que l'on retrouve dès l'antiquité, Cassirer considère que seule la logique moderne des mathématiques a exploité le sens véritable de ce concept en le ramenant à l'idée de schéma de pensée ou modèle :

Le concept moderne d'axiome se différencie clairement du concept antique. Aujourd'hui, les axiomes ne sont plus, quant à leur contenu, des affirmations absolument certaines (que cette certitude soit comprise comme purement intuitive ou comme rationnelle, déduite de la nature de l'intuition ou de la raison) ; ils sont bien plutôt des propositions de départ que la pensée tient prête à l'usage ; ce sont des schémas que la pensée construit et qui doivent être conçus suffisamment larges et ouverts pour permettre un usage concret dans la connaissance. Cette acception de l'axiome, que seule la logique moderne des mathématiques a porté à sa pleine clarté, rend sans objet la controverse sur la vérité des différents systèmes d'axiomes de la géométrie. Car ces systèmes ne visent pas à fournir la réponse à une question ontologique ; ils n'ont pas la prétention de copier un objet déterminé, appelé espace, qu'il s'agisse de l'espace *transcendantal* ou *phénoménal*, tant ces copies finiraient nécessairement par entrer en

⁷¹⁹ Cassirer, *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*, tome 4, op. cit., p. 43.

⁷²⁰ *Ibid.*, p. 42.

conflit les unes avec les autres. Les axiomes ne sont pas images mais modèles, au sens où ils ne décrivent pas un donné mais sont des projets et des plans d'exécution. Selon la conception moderne, un système d'axiomes n'est nullement la constatation d'un fait, mais est exclusivement conçu comme « forme logique et vide pour les sciences possibles » [H. Weyl].⁷²¹

Cassirer insiste sur cette idée que la logique doit absolument intégrer cette idée de forme comme schème configurationnel, formule syntaxique d'élaboration d'un groupe, afin d'ouvrir la voie à une conception pleinement fonctionnelle de l'espace et donc de la connaissance. Il s'agit là, selon lui, d'une opportunité ouverte par la théorie des groupes et qu'il convient d'exploiter pleinement. En effet, il considère que « Le concept de groupe ne se limite ni au cercle des mathématiques ni à celui de la géométrie, ni au domaine du nombre ni à celui de la quantité. Par ce concept, nous nous élevons au-dessus de toute considération d'éléments déterminés de la pensée mathématique pour accéder à une théorie des *opérations*. Nous n'avons plus affaire à des contenus particuliers, mais à la méthode mathématique en tant que telle. Nous sommes entièrement dans le champ des pures mathématiques intellectuelle. »⁷²² Ainsi plus que simplement axiomatique la méthode mathématique est selon Cassirer fondamentalement opérationnelle, c'est à dire qu'elle ne porte pas sur des grandeurs d'aucune sorte mais sur des opérations, c'est à dire sur des transformations. Selon Cassirer, seule cette conception dynamique des mathématiques comme « théorie des opérations » ouvre la voie à une conception universelle de l'espace de sorte à ce que même si un jour les résultats de la physique imposaient de changer « radicalement 'd'espace' » :

On ne ferait que confirmer la proposition selon laquelle, sur le terrain de la réalité et de ses déterminations, on ne saurait poser aucun principe, si peu douteux qu'il paraisse, pouvant prétendre à une certitude absolue. Seuls les purs enchaînements de conditions formelles, à la manière des mathématiques, présentent une valeur illimitée, alors que l'affirmation au sujet des existences correspondant point par point à ces conditions ne possède jamais qu'une signification relative et, par suite, fait toujours problème. Le système de la géométrie, prise dans toute sa généralité, démontre cependant qu'un tel 'problème' ne touche en rien au caractère logique du savoir mathématique en lui-même. Il montre que le concept détient déjà ce qui lui est nécessaire pour affronter avec succès tous les changements imaginables intervenant dans les configurations empiriques des perceptions ; avec les formes sérielles universelles, nous tenons le moyen qui nous permet d'avoir prise sur tous les secteurs relevant du domaine empirique et de leur imposer un ordre logique.⁷²³

Or, c'est en partie à Grassmann et sa théorie de l'extension que Cassirer doit cette idée des formes sérielles universelles qui rend l'espace parfaitement flexible. En effet, le mérite essentiel

⁷²¹ *Ibid.*, p. 61-2.

⁷²² *Ibid.*, p. 58.

⁷²³ Cassirer, *Substance et fonction*, op. cit., p. 135.

que Cassirer confère à cette théorie de Grassmann tient à ce qu'elle fournit : « une esquisse dont la portée est universelle et déborde ses propres limites. On voit s'y effectuer ce qui nous est apparu comme la fonction la plus générale du concept mathématique : énoncer une règle quelconque, qualitativement définie et unitaire, qui détermine la forme modulant le passage d'un élément à l'autre de la série. »⁷²⁴ Cette théorie de Grassmann illustre donc à merveille ce que Cassirer entend par forme sérielle dont il définit « l'être » comme ne consistant que « dans la détermination logique en vertu de laquelle elle se distingue, de manière non équivoque, d'autres formes sérielles possibles {...} ; et cette détermination ne peut trouver à s'exprimer autrement qu'en recourant à un acte synthétique aboutissant à la définition, ce qui exclut tout recours à une intuition simple. »⁷²⁵

Comme nous l'avons vu en détails dans le deuxième chapitre de la première partie l'acte synthétique inclut une dimension téléologique. Une forme tend nécessairement vers un horizon prédéfini. D'ailleurs Cassirer fait de l'invariance de la visée le critère caractéristique de la forme sérielle qui le distingue de l'élémentériel⁷²⁶. Ainsi, si Cassirer fait de Grassmann le premier qui pensa la science de l'espace comme science générale de la forme c'est parce que le fondateur de la théorie des espaces vectoriels n'avait aucune difficulté à envisager un espace comme structuré selon un motif bien précis, en effet : « La structuration de la réalité spatiale contient un processus de triage logique, sans lequel elle aboutirait à un résultat inintelligible. La masse des 'perceptions' spatiales s'organise peu à peu selon un plan déterminé ; elle doit à cette organisation la consistance de sa figure et de sa construction. »⁷²⁷ Cela dit, chez Grassmann cette organisation et ce plan ne sont pas issus simplement d'une association d'axiomes mais plutôt d'une qualité déterminée à partir de laquelle ce plan et cette organisation découlent naturellement. Il s'agit de la logique de l'origine fondatrice que Cohen aurait ensuite déployée et généralisée et que Cassirer décrit comme une révolution intellectuelle : « La logique de la mathématique, telle que Grassmann la comprend, est, en effet, une 'logique de l'origine fondatrice'. C'est à Cohen, dont la logique de la connaissance pure se fonde sur l'idée d'origine fondatrice, que l'on doit d'avoir appliqué cette idée aux principes du calcul infinitésimal. On y

⁷²⁴ *Ibid.*, p. 120.

⁷²⁵ *Ibid.*, p. 39.

⁷²⁶ « A la théorie empiriste qui admet comme un fait psychologique évident 'l'égalité' entre certains contenus représentatifs et qui s'en sert pour expliquer le processus de conceptualisation, on a eu raison d'objecter que l'égalité invoquée entre éléments quelconques ne peut avoir de sens que si on opère déjà au nom d'une certaine 'visée', au sein de laquelle les éléments doivent pouvoir être qualifiés d'égaux ou d'inégaux. Cette invariance de visée, ou de point de vue sous lequel opère la comparaison, constitue toutefois une instance originale et nouvelle face aux contenus eux-mêmes. », *Ibid.*, p. 38.

⁷²⁷ *Ibid.* p. 330.

trouve, en effet, le premier et plus marquant exemple de cette révolution intellectuelle consistant à en appeler du concept de grandeur au concept de fonction, du concept de 'quantité' au concept de 'qualité' comme à leur fondement véritable. »⁷²⁸

Cependant cette conception de l'espace comme intrinsèquement non plus quantitatif mais qualitatif c'est à dire dépendant de qualités déterminées, pose la question de la mesure de l'espace.

2. Le problème de la mesure de l'espace

Cassirer semble partager l'opinion des spécialistes de la Grèce antique selon laquelle le problème de la mesure fut un problème spécifiquement grec bien que la géométrie fut bien antérieure aux grecs⁷²⁹. En effet, avec les grecs le problème de la mesure devient un authentique problème philosophique et non pas un simple problème empirique :

Si les Grecs furent ainsi capables de découvrir le trésor caché dans la géométrie, c'est parce que le concept de mesure avait une signification centrale dans l'ensemble de leurs pensées et vision du monde. Ce concept ne se limite pas à une sphère particulière ni ne s'épuise en une application spécifique. En lui nous saisissons l'essence de la pensée et l'essence de l'être. Trouver la limite et la mesure des choses est la tâche de toute connaissance [Platon, *Philebe*, 15b]. Mais le concept de mesure excède très largement l'exercice purement intellectuel. Il forme non seulement le noyau de tout ordre cosmique, mais également de tout ordre humain ; il est au centre de l'éthique comme de la logique. Pour les anciens penseurs grecs, ces deux faces du concept de mesure ne sont pas encore distinguées. Héraclite voit dans le concept de mesure le lien entre le mouvement du monde et l'existence humaine ; tous deux sombreraient dans le chaos s'ils n'étaient reliés par des mesures rigoureuses. Cette vue universelle et grandiose est perceptible dans tout ce que les penseurs grecs disent du sens et de la valeur de la géométrie, mais plus encore c'est elle qui guide et domine tout travail de recherche. Par elle, la géométrie devient le « paradigme » du savoir au sens platonicien : elle est l'exemple et le modèle éternel, par lequel la nature et la tâche du savoir deviennent claires.⁷³⁰

⁷²⁸ *Ibid.*, p. 122.

⁷²⁹ « Pour Hérodote, l'Égypte fut la patrie de la géométrie et c'était aux Égyptiens que les Grecs durent leurs premières connaissances en ce domaine. Mais au cours de cette transplantation, la géométrie connut un remarquable et décisif changement de signification. Ce qui jusqu'alors était connaissance pratique, accumulée au fil des siècles, change de sphère et devient objet de la réflexion théorique. Les chroniqueurs de l'Antiquité y ont vu l'apport essentiel des mathématiques grecques. Proclus, dans son commentaire d'Euclide, rapporte une remarque d'Eudème selon laquelle Pythagore fut le premier à élever les mathématiques au rang de libre formation, parce qu'il remonte à leurs principes et traite les problèmes du pur point de vue des idées sans les limiter à une matière déterminée. Il y a là une véritable césure qui transfère la 'science' de la mesure, jusqu'alors empirique, au centre du savoir proprement dit, en 'savoir' philosophique. » Cassirer, *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*, tome 4, *op. cit.*, p. 63.

⁷³⁰ *Ibid.*, p. 64.

Cassirer considère cependant, comme nous avons déjà pu l'évoquer, qu'à partir de la Renaissance un virage se dessine qui tend à penser la mesure non plus sur une base quantitative en termes de grandeurs mais plutôt qualitative en termes de relations⁷³¹. Leibniz aurait joué dans cette évolution un rôle fondamental. En effet : « Leibniz fut le premier penseur à posséder ce concept moderne des mathématiques, du moins comme postulat, et à en tirer immédiatement les conséquences philosophiques décisive. Pour lui, ce n'est pas l'algèbre ou la géométrie qui est la véritable science fondamentale mathématique, mais c'est *l'analyse combinatoire*. Celle-ci ne s'occupe pas de nombre ou de quantité, mais de la forme pure de la liaison et étudie les lois de cette forme. »⁷³² Il n'y a pas de doute pour Leibniz que dans l'ordre de la connaissance la qualité est première et la quantité seconde : « il en résulte une subordination de la science de la quantité à la science de la qualité. »⁷³³ Cassirer souligne cependant que le concept de qualité a constitué une difficulté majeure pour les sciences de la nature et a été balayé par la victoire de la conception mécaniste de la nature : « C'est seulement peu à peu, avec la victoire définitive de la conception mécanique de la nature dans la physique moderne, qu'une conception nouvelle arrive à s'imposer également en chimie. C'est en particulier Robert Boyle qui le comprend et donne en chimie au concept 'd'élément' un sens totalement nouveau. La 'philosophie corpusculaire' prend la place des 'qualités obscures' : on ne reconnaît aux choses que les propriétés qu'on peut connaître distinctement, comme la grandeur, la forme et le mouvement. »⁷³⁴

La question qui se pose consiste à comprendre en quoi la réactualisation que propose Grassmann du paradigme qualitatif en géométrie peut constituer une clé d'objectivation de l'espace flexible que proposent les géométries non euclidiennes, c'est à dire que l'espace est défini différemment en fonction du motif au sens qualitatif qui caractérise une géométrie déterminée.

⁷³¹ « Durant des siècles le concept de mesure a dominé aussi bien la pensée mathématique que philosophique. C'est à partir de la Renaissance qu'un changement devient perceptible dans l'orientation intellectuelle des mathématiques ; certes, ce changement n'altère en rien la signification du concept, mais les mathématiques cessent d'être considérées comme unique objet et seul point focal du savoir méthodique. En ce qui concerne la situation actuelle des mathématiques, il ne fait aucun doute que leur définition comme science des quantités mesurable est beaucoup trop étroite. La géométrie projective et l'analyse combinatoire, l'analysis situs et la théorie des groupes, nous ont révélé des domaines qui ne correspondent pas à cette définition, mais qui, pour autant, n'en sont pas moins des modèles d'une pensée véritablement et strictement mathématique. Si aujourd'hui nous voulons produire une explication synthétique pour tous les objets de cette pensée, il nous faut revenir au concept général de forme d'ordre ou de forme de relation. » *Ibid.*, p. 64-5.

⁷³² *Ibid.*, p. 65.

⁷³³ Leibniz in *ibid.*, p. 65.

⁷³⁴ Cassirer, *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*, tome 2, Les éditions du cerf, Paris, 2005, p. 305.

a) La question de la qualité

Dans le premier tome de la *Philosophie des formes symboliques* Cassirer avait pris soin de définir le concept de qualité. Il ne s'agit en rien pour lui d'une propriété quelconque d'une substance mais plutôt d'un motif, une fonction productrice de relations qui peut prendre différentes modalités en fonction du contexte où elle se déploie :

On entendra par 'qualité' d'une relation le genre particulier de connexion au moyen duquel elle crée à l'intérieur du tout de la conscience des séries dont les éléments sont ordonnés en fonction d'une loi particulière. Ainsi la 'juxtaposition' par opposition à la 'succession', la forme de la connexion simultanée par opposition à la forme de la connexion successive constitue une telle qualité indépendante. Mais par ailleurs, une et même forme de relation peut subir une transformation interne si elle se trouve à l'intérieur d'un autre réseau formel. Chaque relation singulière, indépendamment de son originalité, appartient toujours à un tout de sens qui possède à son tour sa 'nature' propre, sa juridiction formelle et autonome. La relation générale que nous appelons 'temps' par exemple est autant un élément de la connaissance théorique et scientifique qu'un moment essentiel à certaines formations de la conscience esthétique. Le temps, qui est pour Newton, comme il le déclare au début de la Mécanique, la base stable de tout événement et la mesure en elle-même uniforme de tout changement, ne semble plus avoir que le nom en commun avec le temps tel qu'il règne dans l'œuvre musicale et ses mesures rythmiques ; et pourtant cette unité de la dénomination implique une unité de la signification dans la mesure du moins où s'y trouve affirmée dans les deux cas cette qualité générale et abstraite que nous désignons par l'expression 'successif'. Mais c'est évidemment chaque fois une 'manière' particulière, un mode propre de 'successif' qui s'impose à la conscience des lois de la nature en tant que lois de la forme temporelle de l'événement et à la perception de la mesure rythmique d'une mélodie.⁷³⁵

On pourrait dire pour résumer que la qualité d'une relation désigne la règle génératrice de la relation, mais sur un mode dynamique car les qualités peuvent s'intégrer les unes dans les autres. Or, c'est justement dans ce sens que Grassmann, selon Cassirer, concevait le calcul mathématique comme calcul de relations. Il développe l'exemple de l'interprétation que propose Grassmann de l'addition et de la soustraction : « portant sur les variations homogènes ou non homogènes, la multiplication externe et interne de segments et de points, etc. ; autant d'opérations qui n'ont en commun avec les procédures algébriques de même nom que certaines propriétés formelles ainsi que leur subordination à l'associativité ou à la distributivité, et qui, pour le reste, représentent des modalités opératoires parfaitement indépendantes, permettant de déterminer de manière univoque, à partir d'éléments quelconques, une variété nouvelle. Nous posons par définition des formes relativement simples 'd'engendrement' et nous passons à des

⁷³⁵ Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, tome 1 : le langage, *op. cit.*, p. 38.

modes toujours plus complexes de construction d'une multiplicité en conservant les relations posées au départ. »⁷³⁶ Nous pouvons penser que Cassirer a vu dans la théorie de Grassmann une préfiguration de ce qui sera plus tard l'algèbre des opérateurs.

Cependant, pour Cassirer cette révolution intellectuelle qui veut instaurer un règne de la qualité à laquelle la quantité ne serait que subordonnée implique une refonte métaphysique profonde. Or, c'est l'opportunité qu'offre la découverte des géométries non euclidiennes. En effet, avec les géométries non euclidiennes « ce n'est pas seulement un problème particulier de mathématique qui est posé, mais c'est bien plutôt la question de la vérité des mathématiques, plus encore la question de la signification de la vérité en général qui se pose en un sens nouveau. Ce n'est plus seulement la destinée des mathématiques mais aussi celle de la logique elle-même qui semble à présent dépendre de la direction prise pour chercher et atteindre la solution. »⁷³⁷ Cassirer reconnaît très bien que la technique mathématique a très bien su s'accommoder des géométries non euclidiennes mais il estime que la philosophie n'a pas su en tirer toutes les conséquences sur le plan sémiotique et épistémologique.

Il souscrit par ailleurs et d'une façon plus générale à l'opinion de Frege selon laquelle mathématiciens mais surtout philosophes sont restés prisonniers de préjugés psychologiques :

Pour Frege, si la coopération entre la philosophie et les mathématiques n'a pu produire (en dépit de quelques tentatives de part et d'autre) de résultats tangibles, c'est parce que la philosophie plus encore que les mathématiques est restée prisonnière de préjugés psychologiques dont elle doit se défaire pour reconnaître la véritable essence des mathématiques. Une conception comme celle de Mill, qui regarde le nombre non comme un concept rigoureux mais seulement comme une représentation de l'esprit humain, le réduisant ainsi à ce qui est simplement subjectif, ne pourra jamais conduire à l'édification effective de la théorie des nombres : elle en restera à l'arithmétique « des gâteaux ou des cailloux ». L'idée essentielle qu'entend justifier l'ouvrage de Frege est la suivante : la véritable valeur de vérité de la science des nombres, son caractère rigoureusement objectif, ne seront fondés que si nous différencions soigneusement cette science des considérations sur le caractère de la chose. Les énoncés sur les nombres et ceux sur les choses sont, quant à leur sens, distincts les uns des autres ; qui confond le sens des uns avec celui des autres, loin d'avoir fondé l'arithmétique, l'a méconnue et falsifiée en son être même.⁷³⁸

C'est donc une fois de plus la problématique de la chose figée telle qu'induite par la logique de l'être qui constitue un obstacle au plein déploiement de la logique de la forme à laquelle invite, selon Cassirer la découverte des géométries non euclidiennes. Cependant, sauter le pas de la

⁷³⁶ Cassirer, *Substance et fonction*, op. cit., p. 121.

⁷³⁷ Cassirer, *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*, tome 4, op. cit., p. 31.

⁷³⁸ *Ibid.*, p. 76.

logique de l'être à la logique de la forme est plus difficile pour la philosophie que pour les mathématiques : « A la place des 'points', des 'droites' et des 'plans' de la géométrie euclidienne, il est ainsi loisible de poser, de manière infiniment variée, d'autres objets sans pour autant altérer le moins du monde la teneur et la vérité des propositions géométriques correspondantes. En effet, ces propositions ne reposent nullement sur quelque chose qui serait présumé comme contenu déterminé de la connaissance géométrique ; au contraire, ce contenu ne se développe que par les lois de la liaison et ne peut être déterminé qu'à travers elles. Mais pour la philosophie, ce type d'abstraction, depuis longtemps si propre et familière aux mathématiques, était difficile à effectuer. La philosophie pouvait craindre en effet de perdre son lien tangible à la réalité effective. »⁷³⁹ Or tel n'a pas toujours été le cas. En effet Cassirer souligne à plusieurs reprises dans plusieurs œuvres que l'idéalisme antique permettait aisément de penser en termes de formes et de qualités. C'est pourquoi : « Dans l'Antiquité, une communauté indéfectible existait entre le concept géométrique et le concept philosophique de vérité. Ces deux concepts ont évolué ensemble et de manière parallèle. La théorie platonicienne des Idées n'est possible que parce que Platon se réfère constamment à la sphère des formes immuables découverte par les mathématiques grecques. De même, la géométrie grecque ne trouve son accomplissement, sa résolution interne et systématique, que par l'intégration des thèmes de pensée platoniciens. Son idéal de science est entièrement déterminé par ces thèmes. »⁷⁴⁰ Or, c'est précisément cet idéal que la théorie de l'extension de Grassmann en particulier permet de réanimer et c'est pourquoi il a servi de base aux travaux épistémologiques de Cohen, le maître de Cassirer à Marbourg, et de l'idéalisme logique⁷⁴¹. Le point de vue idéaliste apparaît pour Cassirer le seul offrant une voie pour réformer la conception traditionnelle de la mesure. Déjà chez Platon, il s'agissait de postuler que « L'ordre universel du nombre et la géométrie universelle, comme science des formes d'espace 'possibles' en général, doivent venir d'abord, afin que puisse se constituer un ordre physique de mesure. »⁷⁴² Pour Platon, la géométrie était la science première en tant qu'elle est envisagée comme doctrine

⁷³⁹ *Ibid.*, p. 38.

⁷⁴⁰ *Ibid.*, p. 31.

⁷⁴¹ « Or, que l'on essaie de récapituler l'ensemble de ces développements et l'on reconnaîtra aussitôt qu'ils n'ont cessé de renforcer et d'approfondir le projet qui appartient en propre à l'idéalisme logique. On voit s'affirmer, de plus en plus nettement, la tendance, chère à la mathématique moderne, à refouler les éléments 'donnés', en tant que tels, et à leur retirer toute influence sur la forme de la démonstration. Ces concepts, tout comme les théorèmes employés pour assurer la marche même de la démonstration, et non pour soutenir simplement l'intuition, doivent être fondés sur les seules lois de l'enchaînement et de la constructivité. La logique de la mathématique, telle que Grassman la comprend, est, en effet, une logique de l'origine fondatrice. », Cassirer, *Substance et fonction*, op. cit., p. 122.

⁷⁴² Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, tome 3, op. cit., p. 465.

de la forme qui permet d'établir des déterminations en fonction d'un ordre : « La géométrie est une pure 'doctrine de la relation'. En elle, il n'est pas question des choses ou du caractère des choses, de substance ou de propriétés de ces substances, mais il est question de pure détermination d'ordre. Si la question de l'unité de l'espace peut continuer à être posée, cela ne peut être qu'au sens de l'unité formelle ou idéale. »⁷⁴³ Cette posture implique de ne pas se fier aux perceptions empiriques pour poser les bases de la mesure mais d'avoir recours au procédé platonicien de l'analogie que Cassirer désigne comme *analogon* : « C'est ainsi qu'on se sert d'un processus, celui de la propagation de la lumière, pour obtenir un 'analogon' physique de ce qu'on définit comme 'ligne droite' dans tel système hypothético-déductif de géométrie 'pure'. Seule l'instauration de semblables relations analogiques procure un sens bien délimité au concept de 'mesurabilité' : « seule elle fait jaillir de l'arithmétique et de la géométrie, de l'ordre idéal des nombres et de l'ordre général de l'espace un ordre déterminé de mesure, qui naît au point précis où, par le rattachement des concepts géométriques à des expériences physiques, ces concepts dépassent le stade de leur liberté abstraite et nouent des 'liens' déterminés avec la réalité, avec l'existence des phénomènes physiques. Mais cette liaison même ne concerne absolument pas la validité des concepts et axiomes comme telle ; elle ne regarde que l'usage qu'on en fait dans la détermination des éléments d'expérience. »⁷⁴⁴ On peut noter à cet égard que Cassirer a appuyé déjà dans *Substance et fonction*, c'est à dire en 1910, le fait que « la longueur d'ondes de certains rayons lumineux {devienne} le fondement de la mesure des longueurs. »⁷⁴⁵ et a ainsi, d'une certaine façon, anticipé l'abandon, en 1962, soit cinquante ans plus tard, du mètre-étalon exposé au pavillon de Breteuil et représentant dix millionième d'une moitié de méridien terrestre tel qu'il avait été figé par l'académie des sciences en 1792 au profit de la longueur d'onde dans le vide de la radiation de l'atome de krypton 86, pour la mesure du mètre. Par ailleurs, depuis 1983, la détermination du mètre est fondée sur la longueur du trajet parcouru par la lumière dans le vide pendant une durée de 1/299 792 458 de seconde. Ce nouvel étalon n'est plus issu de la mesure d'une étendue (un méridien terrestre) mais est relatif à un mouvement (le trajet parcouru par la lumière). Le changement de paradigme sous-jacent nous paraît, sans qu'il y paraisse nécessairement, très significatif. En effet, l'unité de mesure ne se base pas sur une quantité figée artificiellement mais sur un mouvement réel. Cette détermination dynamique de la mesure reprend en fait la conception analogique de l'espace qui

⁷⁴³ Cassirer, *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*, tome 4, *op. cit.*, p.48.

⁷⁴⁴ Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, tome 3, *op. cit.*, p. 464.

⁷⁴⁵ Cassirer, *Substance et fonction*, *op. cit.*, p. 174.

se dessinait chez Descartes mais dans le cadre de la désubstantialisation de l'espace qu'a initiée la conception qualitative des mathématiques de Leibniz. Cependant cette désubstantialisation de l'espace pose la question du point matériel, ce qui constitue un enjeu sémiotique et même métaphysique majeur qui tient à l'ambiguïté du terme 'être' en lui-même que nous avons déjà longuement évoquée précédemment.

b) Un problème sémiotique

La possibilité de mesurer un espace dynamique et de déployer la physique qualitative qu'invoque Cassirer pose un problème de méthode si on l'envisage du point de vue de la logique de l'être en tant que substance. Or, « L'idée logique de substance est la clé de voûte de la conception scientifique du monde ; c'est elle qui trace historiquement la démarcation entre recherche scientifique et mythe, à quoi la philosophie doit son émergence. »⁷⁴⁶ Aussi, bien que la voie de la désubstantialisation de l'espace se soit clairement ouverte, il s'agit d'un tournant qui engage toute la théorie de la connaissance, voire la forme même du langage. Sur le plan géométrique, le défi de désubstantiver l'espace consiste à ne plus penser le point que sur le plan matériel mais à désubstantiver le point lui-même pour le penser comme issu d'une forme sérielle suivant l'exemple du nombre pur :

Mais la raison profonde de tous les malentendus et de tous les conflits se trouve, ici aussi, dans le caractère indéterminé et équivoque conféré au concept même d'être. 'L'être' des points géométriques n'est pas fondamentalement d'une autre espèce et n'appartient pas à une autre sphère logique que celui des nombres purs. La construction de la multiplicité géométrique s'accomplit, on l'a vu, selon des lois en tous points analogues à celles qui président au développement systématique du domaine d'ensemble des nombres. Dans les deux cas, on part d'une affirmation unitaire posée en principe ; dans les deux cas, le progrès de la pensée suppose l'entrée dans le système de tous les éléments en connexion avec l'élément d'origine, au moyen d'une relation conceptuelle univoque ou d'une chaîne de relations de ce type.⁷⁴⁷

En effet, selon Cassirer interprétant notamment Dedekind, en tant que forme, le nombre tout comme le point de l'espace se détermine en fonction de considérations téléologiques qui touchent à la position et à la direction : « La doctrine des nombres est donc un chapitre d'une doctrine générale des formes. Pour autant la doctrine du nombre ne renonce pas à toute signification au niveau du contenu, elle en acquiert au contraire davantage. Loin de devenir un jeu vain de signes, cette doctrine du nombre apparaît comme le *terminus a quo*, le

⁷⁴⁶ Cassirer, *Substance et fonction*, op. cit., p. 180.

⁷⁴⁷ *Ibid.*, p. 152-3.

commencement ou la source de toute connaissance objective. Elle commence avec la pure relation de nombre, où seuls sont d'abord donnés les moments de 'position' et de 'différenciation'. Cependant le nombre ne s'épuise pas dans l'identité et la différence purement conceptuelles ; s'y ajoute le moment de la 'succession', de l'ordre des places de ce qui est posé. »⁷⁴⁸ En ce sens il s'agit ni plus ni moins que de confirmer la révolution cartésienne de la géométrie analytique qui consiste à déterminer des points comme croisement entre la direction des abscisses et celle des ordonnées. Cependant, Cassirer a montré à plusieurs reprises la faiblesse de la géométrie cartésienne qui reste malgré tout prisonnière d'une conception substantielle de l'espace comme lieu⁷⁴⁹. C'est pourquoi, même si « La réduction des concepts d'espace à de purs concepts de séries demeure le fil conducteur et le projet permanent ; {...} le système des concepts de séries doit être retravaillé et affiné si l'on veut qu'il puisse prendre en charge la totalité des figurations spatiales possibles et non pas simplement une portion réduite d'entre elles. »⁷⁵⁰ C'est ainsi que la géométrie cartésienne a été amenée à s'élargir avec la géométrie infinitésimale puis aux géométries non euclidiennes qui posent un problème de logique en posant le problème de la mesure :

Ce qui caractérise la manière de penser de la géométrie moderne comme de la physique moderne, c'est que dans les deux cas le processus de « Mesure » est de plus en plus considéré comme un problème logique et épistémique. Ce qui était auparavant pratiqué constamment, tant dans la géométrie que dans la physique, apparaît sous un angle nouveau dès que l'on cherche à expliquer rigoureusement les présuppositions sous-jacentes à l'acte de mesurer. En géométrie, c'est avant tout la découverte des systèmes non-euclidiens qui a exigé et ouvert la voie à cette explication. Ainsi, loin de remettre en question l'apriorité de la géométrie cette découverte a permis de déterminer plus précisément le caractère de cette apriorité. Le concept d'espace en tant que tel, c'est-à-dire pris en son acception la plus générale d'ordre des coexistences, apparaît comme un concept fondamental et indéductible.⁷⁵¹

Penser l'espace comme « ordre des coexistences possibles » offre à la conception de l'espace une grande flexibilité : « L'espace pris comme tel, comme simple « possibilité de coexistence », loin de posséder encore une forme précise et univoque, demeure également ouvert aux modes

⁷⁴⁸ Cassirer, *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*, tome 4, *op. cit.*, p. 86.

⁷⁴⁹ « Si Descartes, par exemple, par sa découverte de la géométrie analytique, avait intimement lié le problème de l'espace à celui d'une ombre, donnant ainsi à ce problème une orientation intellectuelle tout à fait nouvelle, en revanche dans l'élaboration de sa métaphysique, il fait de l'espace moins une forme déterminée d'ordre, susceptible de se comparer à celle du nombre, qu'une chose absolue, une substance étendue. » *Ibid.*, p. 38.

⁷⁵⁰ Cassirer, *Substance et fonction*, *op. cit.*, p. 93.

⁷⁵¹ Cassirer, *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*, tome 4, *op. cit.*, p. 68.

les plus diverses de formation. »⁷⁵² La géométrie permet de mettre en évidence la dimension constructive de la connaissance. En effet, « La forme de la 'coexistence' est toujours soumise à une loi organisatrice sans laquelle elle ne pourrait pas se constituer, mais à chaque fois le processus d'organisation emprunte d'autres voies. »⁷⁵³ De cette manière l'intuition leibnizienne selon laquelle l'espace est question d'ordre avant d'être question de mesure se voit confirmée. Le point commun de tous les espaces possibles n'est autre qu'une « détermination purement formelle qui trouve son expression la plus précise et la plus prégnante dans la définition leibnizienne de l'espace comme 'possibilité de la coexistence' et comme ordre des coexistences possibles. Mais cette possibilité purement formelle connaît des modes très différents dans son effectuation, son actualisation et sa concrétisation. »⁷⁵⁴ Cassirer considère que l'espace est d'abord sémiotiquement déterminé, un peu comme s'il devait commencer par prendre la couleur du champ de déterminations dans lequel il va déployer sa syntaxe : « Et c'est ici qu'apparaît le point décisif de notre étude : à savoir qu'il n'y a pas une intuition générale, strictement fixée, de l'espace, mais que l'espace ne reçoit son contenu déterminé et son agencement particulier que de l'ordre du sens au sein duquel à chaque fois il se configure. »⁷⁵⁵ La syntaxe qu'instaure l'espace est toujours une syntaxe de séparation qui va permettre de délimiter les entités les unes des autres de façon à mettre en évidence une coexistence, mais sur des modes et selon des modalités différentes selon le champ de déterminations où cette fonction de spatialisation est déployée selon des degrés d'articulation différents du tout de l'espace et des parties. En effet :

L'unité de l'espace que nous produisons dans la contemplation et la production esthétiques en peinture, dans les arts plastiques, en architecture, appartient à un autre niveau que celle que l'on trouve dans certaines propositions géométriques et dans une certaine forme d'axiomatique géométrique. Ici règne la modalité du concept logico-géométrique, là la modalité de l'imagination spatiale artistique ; ici l'espace est pensé comme une collection de déterminations inter-dépendantes, comme un système de 'raisons' et de 'conséquences', là il est appréhendé comme un tout, dans l'interpénétration dynamique de ses moments singuliers, comme une unité de l'intuition et du sentiment. Mais la série des figures que parcourt la conscience de l'espace n'est pas encore épuisée : la pensée mythique manifeste elle aussi une conception propre de l'espace, une façon d'organiser et d'orienter le monde selon certains points de vue spatiaux qui se distinguent de façon rigoureuse de la manière dont la pensée empirique accomplit l'organisation spatiale du cosmos.⁷⁵⁶

⁷⁵² Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, tome 3, *op. cit.*, p. 466.

⁷⁵³ *Ibid.*, p. 468.

⁷⁵⁴ Cassirer, *Ecrits sur l'art*, *op. cit.*, p. 109.

⁷⁵⁵ *Idem.*

⁷⁵⁶ Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, tome 1 : le langage, *op. cit.*, p. 39.

Cassirer considère cependant que la couleur du champ de déterminations est première quant à la détermination de la nature de l'espace en question dans ce champ, la structure syntaxique apportée vient ensuite : « L'espace n'a pas une structure strictement donnée, fixée une fois pour toutes ; il n'acquiert cette structure qu'au moyen de l'organisation générale du sens au sein de laquelle s'accomplit son édification. La fonction du sens est le moment premier et déterminant, la structure de l'espace le moment secondaire et dépendant. »⁷⁵⁷ L'espace permet donc de distinguer des formes selon des qualités, au sens de motifs, différents et que l'on peut comprendre un peu comme un 'algorithme' qui imprime pour chaque champ de déterminations une marque spécifique. Ainsi, il existe différentes formes de l'espace qui sont autant de groupe de transformations possibles de la syntaxe induite par la spatialisation. C'est peut-être une formulation de Gilles-Gaston Granger qui exprime le mieux cette idée de forme spatiale comme groupe de transformation : « La forme n'est plus une qualité intrinsèque de l'objet spatial, mais un invariant de ses transformations, dont les propriétés sont ce que doit mettre au jour la science de l'espace. Mais les transformations elles-mêmes constituent des systèmes qui définissent, à un niveau d'abstraction supérieur, des formes de spatialité. »⁷⁵⁸ Cassirer rapproche cette conception de la forme comme motif dynamique d'un principe organique au sens de l'idée goethéenne de figure qui « devient chez lui un concept biologique de base »⁷⁵⁹. En effet, il ne s'agit pas ici simplement de l'idée que la forme répondrait à une sorte de schéma car la figure : « Elle ne ressortit pas seulement à l'espace, mais au temps, et il faut qu'elle s'affirme en lui. Cette affirmation ne peut consister dans son immobilisation ; car toute immobilisation de forme vivante équivaldrait à son anéantissement. »⁷⁶⁰ Cassirer considère qu'il est important, surtout depuis la formulation de la théorie de la relativité, de considérer l'espace et notamment l'espace de la géométrie et de la physique dans le sens de la figure goethéenne. En effet : « La théorie générale de la relativité démontra que même les hypothèses au fondement de la géométrie ne sont pas établies une fois pour toutes, mais sont soumises aux mêmes variations que celles observées dans les principes fondamentaux de la physique. Il en ressortit une solidarité entre principes géométriques et principes physiques puisque ce n'était plus isolément, mais par leur interrelation et leur interpénétration, que ces principes produisaient une théorie susceptible d'être comparée à l'expérience, qui les confirmait ou les infirmait. »⁷⁶¹ Or, cette conception de

⁷⁵⁷ Cassirer, *Ecrits sur l'art*, op. cit., p. 109.

⁷⁵⁸ Granger, *La pensée de l'espace*, Paris, Odile Jacob, 1999, p. 60.

⁷⁵⁹ Cassirer, *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*, tome 4, op. cit., p.177-178.

⁷⁶⁰ *Ibid.*, p. 178.

⁷⁶¹ *Ibid.*, p. 146.

l'espace comme motif dynamique autrement dit comme espace qualitatif est ce que propose la physique énergétique. En effet, l'énergie désigne, comme le rappelle souvent Cassirer, un principe de transformation. Ainsi l'énergétique propose une vision hautement dynamique de la nature :

La prétention de l'énergétique à comprendre les différents groupes de processus physiques, en reconnaissant leur spécificité, au lieu de les retraduire en processus mécaniques où tous leurs traits individuels se trouvent effacés, apparaît désormais, du point de vue de la théorie de la connaissance, tout à la fois limitée et justifiée à l'intérieur d'une sphère donnée. C'est que s'offre ici dans toute sa généralité la possibilité logique de donner à la nature la forme d'un système, sans être obligé de chercher appui, pour ce système, dans l'unité compacte d'un modèle figuratif, tel que le fournit le mécanisme. Mais on se tromperait si on croyait pouvoir reconnaître, dans cette tendance à une physique 'qualitative', un retour à l'univers aristotélicien.⁷⁶²

En tant qu'incarnant une énergie, c'est à dire un principe de transformation, la qualité de la physique énergétique n'a rien à voir avec la qualité statique de la philosophie péripatéticienne. En tant que dynamique c'est à dire exprimant un mouvement, cette qualité est nécessairement un symbole au sens cassirérien, et en l'occurrence un symbole numérique. En effet, « Si l'énergétique renonce à quelque chose, c'est bien à 'expliquer', à l'aide de certains mouvements mécaniques, les différentes modalités qualitatives ; ce qu'elle retient en revanche, ce qui est pour elle la condition de sa propre mise en œuvre, c'est le souci d'exprimer la qualité par un nombre déterminé qui la représente complètement et en tient lieu pour notre réflexion. »⁷⁶³ Cependant, encore faut-il que le nombre lui-même soit conçu comme un symbole. Aussi, une physique des qualités et une conception véritablement qualitative de l'espace nécessite une conception qualitative des mathématiques elles-mêmes :

S'il y a, et s'il peut y avoir, une 'physique des qualités', c'est dans l'exacte mesure où il y a une mathématique des qualités. On a pu déjà suivre dans ses grandes lignes l'élaboration progressive d'une telle mathématique. Il y a en effet un cheminement continu depuis Leibniz, le premier à chercher l'essence de la mathématique du côté d'une théorie des formes et des enchaînements déductifs et, partant, à proposer de compléter l'algèbre usuelle, entendue comme la science de la quantité, par une science générale de la qualité (*scientia generalis de qualitate*), jusqu'à la géométrie projective moderne et à la théorie des groupes. Une telle évolution révèle clairement l'existence de domaines vastes et féconds parfaitement accessibles à la détermination mathématique, sans que leurs objets soient des grandeurs extensives, produites par la réitération additive d'une seule et même unité de mesure.⁷⁶⁴

⁷⁶² Cassirer, *Substance et fonction*, op. cit., p. 232-3.

⁷⁶³ *Ibid.*, p. 233.

⁷⁶⁴ *Ibid.*, p. 234.

Cassirer donne dans ses ouvrages différents exemples qui illustrent une tendance vers une mathématique et une physique de plus en plus qualitative. Ainsi Einstein qui dans sa théorie de la relativité remplace « l'étalon de mesure rigide qui était censé conserver invariablement la même longueur, en tout temps, en tout lieu » par « les coordonnées curvilignes de Gauss » qui réponde à un principe sériel⁷⁶⁵, et même Gauss lui-même qui parvint, contrairement à Leibniz à penser les nombres imaginaires en les schématisant à l'aide d'un motif duel⁷⁶⁶. Cependant, de Lebesgue à von Neumann, la problématique de la mesure a occupé une grande partie du XXe siècle mathématique et continue à être un objet de débat pour la physique quantique. Développer plus avant ces considérations nous amènerait à dépasser le cadre de ce travail. Nous soulignerons simplement que l'ensemble de ces difficultés liées à la mesure tiennent en fait à la difficulté que représente le fait de penser l'espace dans le temps. Or, il s'agit là d'un positionnement sémiotique que Cassirer a anticipé d'une certaine manière tant il a insisté sur la nécessité de penser dans le temps.

⁷⁶⁵ « Pour présenter la théorie de la relativité, nous n'avons plus besoin selon ses propres termes des *corps de référence* fixes et rigides auxquels la Mécanique classique se voyait nécessairement renvoyée en dernier ressort. La théorie de la relativité générale ne fait plus de mesures à l'aide des corps rigides de la géométrie euclidienne et de la Mécanique classique, mais elle part d'une nouvelle manière d'envisager les choses qui est beaucoup plus globale pour déterminer l'élément linéaire universel ds . À la place de l'étalon de mesure rigide qui était censé conserver invariablement la même longueur, en tout temps, en tout lieu et suivant toutes les conditions particulières de la mesure, on a substitué désormais les coordonnées curvilignes de Gauss. » Cassirer, *La théorie de la relativité d'Einstein : éléments pour une théorie de la connaissance*, Les éditions du Cerf, Paris, 2000, p. 87.

⁷⁶⁶ « Leibniz lui-même, confronté à l'imaginaire, laisse souvent percer un agnosticisme, dont il n'est guère coutumier par ailleurs, et qui est contraire à l'esprit de sa philosophie ; il qualifie les nombres imaginaires d'extraordinaire hybrides, 'd'amphibie entre l'être et le non être'. Ce prétendu mystère fut, pour la première fois, résolu par Gauss qui mit fin à l'énigme de la manière la plus simple, en la présentant et on la fondant géométriquement. Le calcul des nombres imaginaires apparaît, chez lui, comme un calcul simple effectué à l'aide de paires de nombres ; pour ce faire, une démonstration particulière doit garantir que les axiomes fondamentaux du calcul algébrique, par exemple la loi associative de l'addition ou la loi commutative de la multiplication, conservent leur validité. Dans le même sens, Cauchy, dans son cours d'analyse algébrique, considère l'imaginaire comme une 'expression symbolique', qui n'est rien d'autre que la présentation de deux équations entre deux grandeurs réelles. De même, Hamilton explique et fonde le calcul avec les nombres complexes en montrant qu'il s'agit d'une opération avec des paires de nombres. Cette fondation avait une portée méthodique non seulement pour les nombres imaginaires, mais plus encore pour toute autre extension du domaine des entiers naturels ; il devenait, en effet, possible de montrer de manière universelle, que les nouveaux types de nombres introduits en mathématiques étaient définis à partir d'un précédent système de nombre, et qu'ils épuisaient leur signification. » Cassirer, *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*, tome 4, op. cit., p. 93.

3. L'espace dynamique

Cassirer rappelle que les mathématiciens de l'antiquité ont plutôt répugné à traiter de la problématique du mouvement arguant comme l'induisent les paradoxes de Zénon que seule l'impression de mouvement est réelle mais que le mouvement lui-même n'existe pas :

Les mathématiques grecques ont en général évité d'avoir recours au concept de mouvement tant elles craignaient de se retrouver confrontées aux difficultés et antinomie dénoncées dans la dialectique de Zénon. (...). La relation implicite, entre mouvement et mathématiques était évidemment ici profondément occultée. Ce n'est qu'avec les premiers travaux de théorie de la connaissance de Helmholtz, travaux portant sur l'origine et la connaissance des axiomes géométriques, que cette relation put au fond être totalement explicitée. Il devint évident alors qu'une certaine présupposition entraînait dans le concept euclidien de la congruence : la démonstration en effet, doit présupposer que deux figures déclarées congruentes se déplacent l'une vers l'autre et que, durant ce déplacement ni leur figure nulle ni leurs mesures ne se modifient. La géométrie moderne a suivi ici le chemin inverse, plus satisfaisant d'un point de vue logique et plus correct : elle a posé, au commencement, des propositions déterminées sur le mouvement et a montré comment s'effectuait, à partir de là, l'édification de la géométrie plane et à quelles conditions cette géométrie coïncidait avec le système euclidien.⁷⁶⁷

En effet, depuis Leibniz le mouvement est clairement devenu le point de départ de l'analyse mathématique mais la conception d'une géométrie dynamique a demandé plus de temps, en l'occurrence les travaux de Helmholtz mais aussi l'espace vectoriel de Grassmann et l'aboutissement de la géométrie projective avec Staudt. En effet, la conception d'un espace dynamique implique d'affranchir l'espace de la conception substantielle de la métrique et de l'étendue. Or, Cassirer remarque que cette évolution rendue possible par la géométrie projective a eu pour conséquence de rapprocher très étroitement géométrie et physique. En effet avec la géométrie projective : « Nous choisissons les déterminations et les définitions d'ordre qui nous permettent d'édifier le plus simplement possible le système expérimental. Le rapport de la géométrie à la physique en fût, bien évidemment, modifié, en effet, les présuppositions purement géométriques et les présuppositions physiques s'imbriquent maintenant les unes dans les autres de telle sorte qu'il est impossible de les traiter comme des 'parties' différentes susceptibles d'être reliées ou agencées les unes aux autres. »⁷⁶⁸

⁷⁶⁷ Cassirer, *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*, tome 4, op. cit., p. 69.

⁷⁶⁸ *Ibid.*, p. 70-1.

Ainsi, la géométrie moderne assume pleinement la dimension constructive de la connaissance, la connaissance implique un choix et la question de la nature de l'espace implique aussi un choix.

a) Un espace téléologique

Une thèse particulièrement répandue considère que du fait d'une émancipation progressive de la pensée à la métaphysique : « l'idéal de la description pure des faits marque un acquis propre à l'époque moderne. C'est admettre que la physique y est enfin parvenue à faire la lumière sur le but qui lui est propre et sur les moyens intellectuels mis à sa disposition, alors que, jusque-là, en dépit de toute la richesse des résultats acquis, la voie conduisant à de tels résultats demeurait plongée dans d'épaisses ténèbres. Le divorce entre 'physique' et 'métaphysique', l'exclusion par principe de tous les facteurs non susceptibles d'être empiriquement validés passent pour l'œuvre décisive du travail opéré par la critique philosophique et qui a servi de guide à la recherche moderne et contemporaine. »⁷⁶⁹ Cependant cette thèse empiriste choisit d'ignorer les considérations d'ordre méthodologiques qui ont permis le développement de la science : « Une telle thèse entraîne cependant une méconnaissance de la démarche constante qui a permis à la physique de présenter le visage qu'elle offre de nos jours. Dès ses premiers pas dans la voie de la science, le problème de la méthode n'a cessé d'être présent à ses yeux ; seul un corps à corps tenace avec ce problème a pu lui permettre de maîtriser entièrement le domaine des faits qui est l'objet de sa visée. La réflexion et la production proprement scientifiques n'ont jamais connu de véritable divorce ; elles se sont soutenues et éclairées réciproquement. »⁷⁷⁰ Ainsi, il n'y a pas de doute pour Cassirer, que l'idée d'un espace comme une substance pure, homogène, inviolable relève de la fiction et la postérité lui donne raison. L'homme modifie l'espace comme le laissait déjà entendre le principe d'indétermination de Heisenberg puisque le fait de mesurer la vitesse ou la position d'une particule influe sur la mesure elle-même et il n'est pas possible de mesurer les deux simultanément car il n'est pas possible de ne pas 'déranger' le système qu'on cherche à mesurer. Il existe plusieurs paradoxes qui expriment cette difficulté de la mesure en physique quantique comme le paradoxe du chat de Schrödinger ou le paradoxe de Wigner. Nous pouvons par ailleurs remarquer qu'une récente expérience du professeur Massimiliano Proietti de l'Université Heriot-Watt d'Édimbourg qui

⁷⁶⁹ Cassirer, *Substance et fonction*, op. cit., p. 158.

⁷⁷⁰ *Idem*.

visait à reproduire l'hypothèse de pensée de Wigner, semble valider empiriquement cette idée que deux réalités peuvent coexister, même si elles produisent des résultats inconciliables, tout comme l'avait prédit Wigner⁷⁷¹. En effet, en 1961, le physicien lauréat du prix Nobel de physique Eugène Wigner, propose une expérience selon laquelle en fonction de la position de celui qui cherche à mesurer un photon polarisé, l'issue de la mesure est complètement différente reflétant deux réalités spatiales différentes. Selon le point de vue de celui qui mesure le photon, il obtient une mesure déterminée mais selon le point de vue de celui qui observe la première mesure, le photon ne peut être mesuré puisqu'il apparaît intriqué avec le premier observateur. Il n'est pas de notre ressort d'entrer dans les détails de ces considérations de physique quantique, ce qui nous importe ici c'est de comprendre que Cassirer propose un système sémiotique qui nous permet de donner du sens à une telle hypothèse qui semble a priori, dans notre système sémiotique dominée par l'idée de substance, contre-intuitive. Or, le système sémiotique que propose Cassirer n'a rien, de son point de vue, de complètement nouveau, il implique simplement d'appliquer un idéalisme cohérent qui comprend le primat de la raison pratique et donc qui veut que les choix de l'homme ont une incidence sur la réalité. En effet, dans cette perspective la perception même de la réalité dépend d'une construction de lois et de concepts : « Il faut que l'agrégat formé par les choses sensibles soit relié à un système de concepts et de lois nécessaires et trouve dans cette relation son articulation et son unité. Or, un tel processus exige, de la part de la pensée, plus que la simple combinaison et la déformation des parties composant la représentation donnée ; il présuppose une activité autonome de construction, {...}. Mais c'est là une forme d'idéalisation que 'l'empiriste' lui-même est forcé d'admettre, car, sans elle, l'univers perceptif, loin de se réduire à une mosaïque, serait un véritable chaos. »⁷⁷² Il s'agit ici de faire produire toutes ses conséquences au primat de la raison pratique fondamental dans le concept cassirérien de forme. Cependant, cette liberté qu'offre l'esprit humain ne signifie pas le règne de l'arbitraire car une fois la détermination posée, elle produit naturellement et inéluctablement ses conséquences selon le motif induit par cette détermination :

Toute notre connaissance de la nature – pour autant qu'il s'agit précisément d'une connaissance, autrement dit d'un but idéal et d'un problème idéal – repose elle aussi en fin de compte sur un acte de liberté, sur un « point de vue que la raison se donne ». Mais là encore, comme partout, la véritable liberté ne s'oppose pas au lien de l'obligation : elle en est au contraire le départ et l'origine. La première étape, le choix de certains éléments empiriques qu'on fait correspondre à certaines constructions, nous laisse libres ; mais dans la seconde étape et pour tout ce qui suit nous sommes serfs, à moins que la

⁷⁷¹ <https://www.nature.com/articles/s41567-020-0990-x>

⁷⁷² Cassirer, *Substance et fonction*, op. cit., p. 155.

pensée ne supprime par un nouvel acte la totalité des conséquences interdépendantes et ne reparte sur des bases entièrement neuves. Car il appartient de vrai à l'essence même de la multiplicité empirique de ne jamais se dissoudre au sens strict dans la multiplicité constructive. Elle n'est jamais « construite » une fois pour toutes et doit constamment être pensée comme indéfiniment « constructible ». ⁷⁷³

Aussi, l'objet des sciences, du point de vue idéaliste, n'est autre que de mettre en évidence les différents ordres de cohérence possibles. Il s'agit d'une perspective que Hilbert a mis en application à travers sa doctrine de la définition implicite qui permet justement de mettre au jour des systèmes de cohérence comme autant d'axiomatiques possibles :

Il y a là, pour la méthode de la mathématique pure, une orientation qui trouve son expression la plus accusée dans la procédure élaborée par Hilbert pour mettre au jour et pour dériver les axiomes de la géométrie. Si la géométrie euclidienne part des concepts de point et de droite tels que les lui propose immédiatement l'intuition et si, ce faisant, elle leur impose d'emblée un contenu invariable, les objets géométriques auxquels on a désormais affaire en première instance sont exclusivement définis par les conditions qui s'imposent à eux. Nous posons au départ un certain domaine d'axiomes dont nous établissons la compatibilité mutuelle. L'ensemble des figures auxquelles peuvent donner lieu les éléments renvoient simplement au système de règles qui définissent leur compatibilité mutuelle. ⁷⁷⁴

Ainsi, l'espace tout comme la perception répond à une axiomatique qu'il s'agit de mettre en évidence. En effet, « L'analyse de la connaissance intuitive nous a montré comment la forme de la réalité intuitive repose pour l'essentiel sur ce que ses divers moments constitutifs, bien loin d'exister pour eux-mêmes, observent entre eux un rapport original de 'composition'. On n'y trouve nulle part d'être isolé et séparé. Même ce qui semble appartenir à tel point unique de l'espace et à tel instant unique du temps ne reste en aucune façon rivié à l'ici-et-maintenant pur et simple mais montre par delà lui-même l'ensemble des contenus d'expérience, auxquels il s'unit en des totalités déterminées de sens. » ⁷⁷⁵ Ce motif qui structure la multiplicité perçue a été nommée de différentes façons par Cassirer, il s'agit de la dimension qualitative de la détermination qu'il a appelée figure au sens goethéen mais aussi parfois type : « Ainsi chaque multiplicité sensible, prise purement comme telle, loin de se ramener à un banal agrégat de divers éléments individuels, exprime déjà, un *type* déterminé de multiplicité. » ⁷⁷⁶ Aussi, pour Cassirer loin de refléter une substance immuable le concept fait office en fait de telle figuration : « Si on considère cette figuration comme déterminante et comme caractéristique de la fonction

⁷⁷³ Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, tome 3, *op. cit.*, p. 466.

⁷⁷⁴ Cassirer, *Substance et fonction*, *op. cit.*, p. 116.

⁷⁷⁵ Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, tome 3, *op. cit.*, p. 320.

⁷⁷⁶ *Ibid.*, p. 470.

du concept en *général*, il est hors de doute que déjà le monde de la perception et celui de l'intuition spatio-temporelle ne peuvent jamais se passer de cette fonction. Dans la théorie moderne de la perception c'est avant tout Helmholtz qui s'est fait le porte-parole de cette thèse en la plaçant à la base de toute son *Optique physiologique*. »⁷⁷⁷ De cette manière le concept donne une information sur le type de légalité sémiotique engagée que Cassirer désigne par le terme kantien de jugement. Ainsi, « Les concepts sont des 'prédicats de jugements possibles', et c'est par des systèmes déterminés d'axiomes qu'on établira les jugements possibles. »⁷⁷⁸ Or, à l'image de la définition implicite de Hilbert, les systèmes d'axiomes doivent être conçus comme ouverts de manière à ce qu'ils permettent une dynamique de recomposition : « Un concept dont la définition implicite consiste en un ensemble de relations empiriques doit être à la fois fixe et mobile : fixe pour que la connaissance ait en elle un repère défini, mobile pour qu'elle puisse toujours être orientée à nouveau sur l'expérience et éprouvée par elle. »⁷⁷⁹

b) Un espace ouvert

Cassirer illustre très bien la façon dont les mathématiques sont parvenues à concevoir un ordre ouvert à travers la formulation des nombres imaginaires. En effet, l'ordre des nombres entiers est strictement déterminé par des positions fixes entre le plus petit et le plus grand : « Le système des nombres entiers est non seulement ordonné mais l'est de telle sorte que chaque élément a 'un élément qui le précède immédiatement' et un 'éléments qui lui succède immédiatement'. »⁷⁸⁰ Cette détermination s'atténue à mesure que le groupe de nombres considérés s'élargit, mais même dans le cadre des nombres irrationnels la détermination du plus grand et du plus petit reste fixe : « Cette condition n'est déjà plus valable pour le système des nombres rationnels ; ici, du fait que le système est 'dense partout', aucun de ces éléments n'en possède un autre qui lui succède ou le précède immédiatement. Le continuum du nombre, qui procède de l'acceptation des nombres irrationnels, révèle encore d'autres conditions structurelles ; il est néanmoins dépendant de tous les nombres précédents dans la mesure où

⁷⁷⁷ *Ibid.*, p. 320.

⁷⁷⁸ E. Cassirer, « De la logique du concept de symbole », in *Trois essais sur le symbolique*, *op. cit.*, p. 136.

⁷⁷⁹ « Ein Begriff, dessen implizite Definition in einem Inbegriff empirischer Relationen besteht, muss zugleich fest und beweglich sein : das erstere, damit die Erkenntnis an ihm einen bestimmten Richtpunkt besitzt, das zweite, damit er sich immer von neuem an der Erfahrung orientieren und an ihr prüfen kann. » Cassirer, *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik - historische und systematische Studien zum Kausalproblem*, Gesammelte Werke, Band 19, Meiner, Hamburg, 2004, p. 244.

⁷⁸⁰ Cassirer, *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*, tome 4, *op. cit.*, p. 91.

demeure cette condition essentielle à savoir : si l'on considère deux éléments a et b , on peut établir de manière univoque, quel est le plus petit et quel est le plus grand, lequel suit et lequel précède l'autre. »⁷⁸¹ Avec les nombres imaginaires tout comme avec les géométries non euclidiennes seules les configurations sont déterminantes sans qu'il soit possible de déterminer un rang aux nombres. C'est ce que Cassirer désigne comme un ordre progressif :

Mais qu'il soit possible de renoncer à cette détermination elle-même, sans que pour étant l'essence du nombre disparaisse, c'est ce que l'on voit par le passage au nombre imaginaire ; ceux-ci, en effet, ne se laissent plus ordonner à partir du point de vue « du plus grand » ou du « plus petit », et la relation « entre », elle-même perd son sens. Du point de vue de la théorie de la connaissance, l'ordre progressif qui en résulte peut se comparer, dans une certaine mesure, à la situation que nous avons précédemment constatée dans un tout autre contexte à savoir lors de l'analyse du problème de l'espace. Là aussi il était évident que les différentes géométries présentaient différents aspects de l'ordre spatial, et que cet ordre, lors du passage d'une géométrie à l'autre, se dessinait de manière de plus en plus claire et déterminée ; ainsi, en passant de la géométrie métrique à la géométrie affine et projective, puis de celle-ci à l'*analysis situs*, nous percevions des traits de plus en plus généraux et « essentiels ». ⁷⁸²

Cassirer considère que l'imaginaire est devenu opérant quand il a été possible d'identifier un motif au sens de qualité des relations en jeu dans ce champ de la pensée mathématique.

Or, pour Cassirer c'est à ce genre d'élaboration qu'invitent les relations d'indétermination de la physique quantique : à trouver le motif du quantique, à mettre en évidence la qualité de la relation quantique. Nous ne discuterons pas la question de savoir dans quelle mesure l'algèbre d'opérateurs de Von Neumann permet de remplir cette tâche même si nous pouvons noter que d'après Alain Connes : « l'algèbre de Von Neumann ne percevait qu'un côté relativement fruste de l'espace non commutatif »⁷⁸³, espace caractéristique du niveau quantique et que nous aborderons plus en détails dans le chapitre suivant. Nous pouvons simplement noter la pertinence de la vision de Cassirer qui insistait sur la clairvoyance de Grassmann quant à l'importance qu'il attachait aux *opérations* mathématiques en tant que mouvement. Or la non commutativité du niveau quantique implique qu'il existe un ordre dynamique des figures et que cet ordre est signifiant par lui-même et ne peut être écarté. De la perspective de Cassirer cette élaboration d'un motif du quantique implique de s'affranchir complètement de la conception traditionnelle de 'l'objet physique', c'est d'ailleurs ce à quoi poussaient les relations d'indétermination mises en évidence par la physique quantique, pourtant ce renoncement à l'objet physique a suscité beaucoup de doutes : « La correction nécessaire au concept d'objet

⁷⁸¹ *Idem.*

⁷⁸² *Idem.*

⁷⁸³ A. Connes, *La Géométrie et le quantique*, op. cit., p. 34.

physique de l'ancienne théorie ne pouvait apparaître que comme un renoncement sceptique si l'on n'avait pas encore surmonté ce concept, si l'on se remettait dans la position que l'on souhaitait quitter et qu'on avait en fait déjà quittée avec la mise en évidence des relations d'indétermination. »⁷⁸⁴ Or, la logique mathématique avait déjà franchi ce pas consistant à se défaire de toute image d'un objet physique. En effet, la logique mathématique moderne ne considère l'idée de point ou de ligne droite que relativement à un ensemble de relations : « L'une des avancées les plus importantes de la logique moderne des mathématiques réside dans le fait que les concepts de base ne sont plus définis explicitement mais implicitement. Un point, une ligne, une droite n'ont plus un être bien défini et un sens spécifique qu'on pourrait leur attribuer en dehors des relations qu'ils entretiennent entre eux. Toutes ces formations ne sont 'pas' d'abord, pour n'entrer dans certaines relations qu'après ; ce sont plutôt ces relations elles-mêmes qui déterminent et épuisent pleinement 'l'être' exprimé en termes mathématiques. »⁷⁸⁵ Cependant, cette évolution de la logique mathématique n'a pas vraiment produit d'effet sur le plan sémiotique qui reste largement dominé par le concept de substance. La méthodologie de la physique est particulièrement représentative d'un tiraillement entre la tendance sémiotique de la substance et la tendance à la fonctionnalisation et à la désontologisation de la méthode elle-même qui se porte de plus en plus sur les relations en jeu plutôt que sur l'être des particules. Cassirer remarquait ainsi en 1938 qu'en physique quantique la méthode de la définition avait tendance à s'inverser et à suivre le modèle hilbertien de la définition implicite : « La nouvelle mécanique quantique est donc de plus en plus amenée à ne pas partir de la position de certaines réalités pour ensuite les relier les unes aux autres, mais à prendre le chemin inverse. Elle part de l'établissement de certains symboles qui expriment l'état et les variables dynamiques d'une entité physique. Sur la base de certaines hypothèses axiomatiques, d'autres équations en sont ensuite dérivées et des conclusions physiques en sont tirées. »⁷⁸⁶ Ainsi des termes comme atome

⁷⁸⁴ « Als ein skeptischer Verzicht konnte die notwendige Korrektur an dem physikalischen Objektbegriff der älteren Theorie nur dann erscheinen, wenn man eben diesen letzteren noch nicht prinzipiell überwunden hatte, wenn man sich wieder in jenen Standort zurückversetzte, den man zu verlassen wünschte und den man mit der Aufstellung der Unbestimmtheits-Relationen bereits verlassen hatte. » Cassirer, *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik - historische und systematische Studien zum Kausalproblem*, op. cit., p.233, [NT].

⁷⁸⁵ « Einer der wichtigsten Fortschritte in der modernen Logik der Mathematik liegt darin, dass in ihr die Grundbegriffe nicht mehr explizit, sondern implizit definiert werden. Ein Punkt, eine Linie, eine Gerade hat hier nicht mehr ein fest-bestimmtes Sein und eine bestimmte Bedeutung, die sich ihnen abgesehen von den Beziehungen, die sie zu einander besitzen, beiliegen liesse. All diese Gebilde sind 'nicht', um erst nachträglich in gewisse Relationen einzutreten; es sind vielmehr eben diese Relationen selbst, die das 'Sein', das in den mathematischen Begriffen ausgedrückt wird, bestimmen und vollständig erschöpfen. » *Ibid.*, p. 234, [NT].

⁷⁸⁶ « Die neuere Quantenmechanik ist daher mehr und mehr dazu übergegangen, nicht mit der Setzung bestimmter Realitäten zu beginnen und diese dann mit einander in Beziehungen zu setzen, sondern den umgekehrten Weg einzuschlagen. Sie geht von der Aufstellung gewisser Symbole aus, die den Zustand und die dynamischen

ou électron doivent également être compris comme des symboles issus d'une définition implicite qui ne déterminent pas un être ontologique mais plutôt un postulat logique relatif à une axiomatique déterminée et amenée à évoluer : « Sous cet aspect purement logique, des termes comme atome ou électron se situent également au même niveau que des termes géométriques : ils ne permettent aucune définition explicite, mais ne peuvent être définis fondamentalement qu'implicitement. A cet égard, le 'point matériel' ne diffère pas du point 'idéal', du point mathématique. Aucun 'être pour soi' ne peut non plus lui être attribué ; lui aussi est constitué d'une impression spécifique de relations et se fond dans cette impression. »⁷⁸⁷

Cependant envisager le point matériel comme un symbole qui incarne une configuration de relations peut sembler contre-intuitif. Nous savons que plusieurs théories ont été élaborées pour s'affranchir de la perspective du point matériel. Déjà en 1931, un mathématicien français, Elie Cartan, avait proposé d'abandonner la notion de point matériel pour résoudre certains problèmes de la théorie unitaire des champs⁷⁸⁸. Cependant, cette proposition n'a pas été suivie car elle obligeait à quitter le cadre encore fécond de la relativité générale. Dans les années 60, la théorie de l'espace flou comme ensemble topologique flou a émergé pour répondre à cet enjeu d'une conception de l'espace en dehors du point matériel et en dehors de la dichotomie entre espace continu et espace discret. Cependant, selon l'astrophysicien Jean-Pierre Luminet : « L'espace flou n'est pas un espace au sens de la géométrie ordinaire. Ce n'est ni une variété différentielle continue, ni un réseau discret où tous les points sont isolés les uns des autres. Il ne comporte pas vraiment de 'points' ; le continu a disparu sans que l'on puisse proprement parler de discontinu. Mathématiquement, la meilleure façon d'exprimer ses propriétés fait appel à une 'algèbre non commutative'. »⁷⁸⁹ D'après Jean-Pierre Luminet, la conceptualisation de l'espace flou qui ne répond plus à la logique du point matériel, porte un enjeu crucial car, selon lui, cette notion « offre peut-être la voie la plus effective pour unifier gravitation et physique quantique grâce à la géométrie non commutative. »⁷⁹⁰ Nous examinerons un peu plus en détails

Variablen eines physikalischen Gebildes ausdrücken. Aus diesen werden dann, auf Grund bestimmter axiomatischer Voraussetzungen, andere Gleichungen abgeleitet und aus ihnen physikalischen Folgerungen gezogen. » *Idem*.

⁷⁸⁷ « Auch Begriffe wie Atom oder Elektron stehen in dieser rein logischen Hinsicht mit den geometrischen Begriffen auf derselben Stufe : Sie lassen keine explizite Definition zu, sondern können im Grunde immer nur implizit definiert werden. Der 'materielle Punkt' unterscheidet sich in dieser Beziehung nicht vom 'ideellen', vom mathematischen Punkt. Auch ihm läßt sich kein 'Sein für sich' beilegen ; auch er wird durch einen bestimmten Inbegriff von Relationen konstituiert und geht in diesem Inbegriff auf. » *Idem*.

⁷⁸⁸ « Le point matériel était une abstraction mathématique dont nous avons pris l'habitude et à laquelle nous avons fini par attribuer une réalité physique. C'est encore une illusion que nous devons abandonner si la théorie unitaire du champ arrive à s'établir. » Cartan in J-P. Luminet, *L'écume de l'espace temps*, Paris, Odile Jacob, 2020, p. 305.

⁷⁸⁹ *Ibid.*, p. 299-300.

⁷⁹⁰ *Ibid.*, p. 299.

ce que signifie cet outil mathématique que représente la géométrie non commutative dans le prochain chapitre. Cependant, pour Cassirer déjà, il était clair que sur le plan mathématique, l'idée d'un fondement ultime a été bel et bien abandonnée au profit du concept d'ordre qui a pu prendre la place structurante majeure qui lui revient :

Pour Weyl, la recherche moderne sur les fondements des mathématiques a pulvérisé la doctrine dogmatique des fondements, confirmé la non déductibilité du pur concept d'ordre, et montré que, dans le domaine des nombres, le nombre ordinal était premier par rapport au nombre cardinal. C'est pourquoi l'algèbre se définit à nouveau comme science du 'temps pur', au sens où l'entendait William Hamilton, se conformant en cela à la pensée fondamentale de Kant. L'objection, longtemps en usage, et selon laquelle seul l'acte psychologique de compter, et non le nombre lui-même, présupposerait le temps (tant en son sens subjectif qu'en son existence), est manifestement caduque si l'on s'en tient à la définition de Kant et de Hamilton. Hamilton vise ainsi à montrer que ce qui importe dans le temps, c'est le moment de la 'sériation', de la suite ordonnée et non celui de la modification, de la succession d'événements physiques ou d'actes psychiques ; il définit donc l'algèbre comme *science of pure time or order in progression*.⁷⁹¹

De la même façon, une conception véritablement ordinale de l'espace qui pourrait généraliser la méthode hilbertienne de la définition implicite impose de considérer la question du temps. Or Cassirer voit dans la perspective du point matériel un obstacle non seulement épistémologique mais aussi logique et sémiotique à cette réalisation : « Le concept de point matériel semble se dresser devant un tel besoin de réorientation. L'importance que ce concept a eue dans le développement de la connaissance de la nature ne peut guère être surestimée ; et, comme nous avons essayé de le montrer à partir de son histoire, cette importance n'est nullement uniquement physique, mais presque autant logique, purement méthodique. »⁷⁹²

⁷⁹¹ Cassirer, *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*, tome 4, op. cit., p. 100 -101.

⁷⁹² « Vor einer solchen Notwendigkeit der Neuorientierung scheint der Begriff des Massenpunktes zu stehen. Die Bedeutung, die dieser Begriff im Aufbau der Naturerkenntnis gehabt hat, lässt sich kaum überschätzen; und sie liegt, wie wir an seiner Geschichte zu zeigen versucht haben, keineswegs allein auf physikalischem, sondern fast ebenso sehr auf logischem, auf rein methodischem Gebiet. » Cassirer, *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik - historische und systematische Studien zum Kausalproblem*, op. cit., p. 235.

*Ce n'est qu'au moyen de cette réduction à l'intuition temporelle que seront indirectement déterminés aussi bien le contenu du concept d'espace que celui du concept de cause. L'intuition des quantités dans l'espace ne peut finalement réussir que si nous la construisons dans une synthèse progressive à partir de ses différents éléments.*⁷⁹³

Depuis au moins Leibniz Cassirer perçoit l'affirmation croissante d'une mathématique qualitative, une mathématique des motifs à laquelle invite particulièrement la théorie des groupes mais aussi la géométrie projective menant progressivement à une physique des qualités et donc à une conception pleinement qualitative de l'espace. Cependant, ce passage nécessite, d'après Cassirer un saut sémiotique de désubstantialisation du regard lui-même : « Quelque part dans le processus de connaissance, nous devons reconnaître une véritable 'mutation' menant à quelque chose de nouveau et d'autonome. Notre pensée se déplace également par des "voies discrètes" - et chacune d'elles prescrit une attitude très spécifique. S'il veut passer d'une de ces voies à l'autre – veut-on remonter des propositions métriques aux lois, de celles-ci aux principes - cela ne peut se faire que par un 'saut' qui nécessite la mobilisation d'une certaine énergie spirituelle. »⁷⁹⁴ Comme nous l'avons déjà expliqué, le concept d'énergie signifie pour Cassirer un principe de transformation. Ainsi, pour passer des propositions métriques aux lois de l'espace et aux principes de la spatialité, le regard doit se transformer afin d'intégrer pleinement une conception véritablement qualitative du concept de motif. A cet égard, Cassirer renvoie l'idée qualitative de motif au concept kantien de schème qui relève d'une dynamique d'ordre et donc d'une détermination strictement temporelle : « Mais les différents schèmes représentent plutôt pour Kant autant de formes différentes de la détermination du temps : les schèmes ne sont rien d'autre que des déterminations du temps a priori, d'après des règles qui, à l'égard de tous les objets possibles, concernent, suivant l'ordre des catégories, la série du temps, le contenu

⁷⁹³ Cassirer, « La forme du concept dans la pensée mythique », in *Trois essais sur le symbolique*, Les éditions du Cerf, Paris, 1997, p. 84.

⁷⁹⁴ « Irgendwo müssen wir im Fortgang der Erkenntnis eine echte 'Mutation' anerkennen, die zu etwas Neuem und Selbständigem hinüberführt. Auch unser Denken bewegt sich gleichsam in 'diskreten Bahnen' - und jede von ihnen schreibt ihm eine ganz bestimmte Haltung vor. Will es von der einen dieser Bahnen zur andern übergehen - will es von den Masssaussagen zu Gesetzen, von diesen zu Prinzipien aufsteigen - so kann dies immer nur durch einen 'Sprung' geschehen, der das Aufgebot einer bestimmten geistigen Energie verlangt. » Cassirer, *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik - historische und systematische Studien zum Kausalproblem*, Gesammelte Werke, Band 19, Meiner, Hamburg, 2004, p. 68.

et l'ordre du temps, et finalement le concept générique du temps. »⁷⁹⁵ Ceci dit, sur les traces de Newton, Kant envisageait aussi encore le temps comme temps pur c'est à dire comme structure déterminée de manière fixe et univoque. Au début du XXe siècle, l'opinion d'une crise de la causalité était largement répandue du fait des bouleversements induits par la mécanique quantique et notamment le principe d'incertitude de Heisenberg que nous avons déjà évoqué. Relativement à cette opinion, Cassirer explique que la véritable crise au-delà de la crise de la causalité qu'il ne nie pas pour autant, consiste en une crise de la conceptualisation elle-même qui implique de se défaire de la notion de temps pur : « La 'crise de causalité' provoquée par la mécanique quantique existe bel et bien, et elle est suffisamment grave. Mais ce n'est pas une crise du concept causal pur, mais une 'crise de la conceptualisation' ; elle nous montre qu'on ne peut plus rapporter ce concept à la vision du 'temps pur' et le 'schématiser' de la manière habituelle. Une telle schématisation a été limitée par le développement de la théorie quantique. »⁷⁹⁶ Le temps pur renvoie à cette idée du 'temps physique' comme processus régulier et uniforme, cadre inaltérable des événements. S'oppose à cette conception newtonienne du temps pur le concept leibnizien du temps comme logique de suite et d'ordre. De la même façon, si Hamilton, envisageait le nombre comme corollaire du temps, il ne s'agit pas du temps 'physique' mais de « concepts logiques de suite et d'ordre » : « Il faut sans doute alors souligner à l'encontre de la théorie kantienne, que ce n'est pas la forme *concrète* de l'intuition du temps qui constitue le fondement du concept de nombre, mais qu'au contraire, celle-ci incarne et contient déjà implicitement les concepts purement logiques de suite et d'ordre. »⁷⁹⁷

Par ailleurs bien avant Kant, Cassirer explique que l'analyse leibnizienne de l'infini impliquait déjà une réduction à l'intuition temporelle de rapports spatiaux à travers le concept de fluxion :

L'analyse de l'infini était née du concept de fluxion qui comprenait les grandeurs spatiales comme des grandeurs en devenir et les ramenait en quelque sorte ainsi à des grandeurs temporelles. À la place des grandeurs finales elles-mêmes et de leurs rapports, on devait placer les principes de leur formation, les lois de leur devenir et de leur croissance. En liaison avec ce problème et toujours dans la même perspective, la méthodologie mathématique a constamment reconnu, de plus en plus nettement, la forme d'ensemble de la conceptualisation mathématique comme une formation

⁷⁹⁵ Cassirer, « La forme du concept dans la pensée mythique », in *Trois essais sur le symbolique*, op. cit., p. 84.

⁷⁹⁶ « Die 'Krise der Kausalität', die durch die Quantenmechanik herbeigeführt worden ist, besteht freilich, und sie ist ernst genug. Aber sie ist keine Krise des reinen Kausalbegriffs, sondern eine 'Krise der Anschauung'; sie zeigt uns, dass wir diesen Begriff nicht länger in der gewohnten Weise auf die Anschauung der 'reinen Zeit' beziehen und in dieser 'schematisieren' dürfen. Solcher Schematisierung sind durch die Entwicklung der Quantentheorie ganz bestimmte Grenzen gezogen. » Cassirer, *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik - historische und systematische Studien zum Kausalproblem*, op. cit., p. 193-4.

⁷⁹⁷ Cassirer, « Kant et la mathématique moderne, en relation aux ouvrages de Bertrand Russell et Louis Couturat sur les principes de la mathématique », in Barot et Servois (dir.), *Kant face aux mathématiques modernes*, Paris, Vrin, 2009, p.169.

génétique de concepts. Même la définition géométrique sera unanimement comprise par Hobbes et Spinoza, Leibniz et Tschirnhaus, comme génétique, comme 'définition causale'. Toute intelligence de quantités et de rapports spatiaux est liée au fait que nous les faisons naître d'une règle ; toute forme de 'simultanéité' n'est à proprement parler véritablement reconnaissable qu'à partir d'une 'succession'.⁷⁹⁸

Le temps porte donc en lui-même la forme de la règle, de la légalité avant de signifier un événement : « Ce n'est que dans la mesure où l'entendement pense qu'un certain ordre existe nécessairement dans les rapports de temps et est soumis à une règle universelle valide, qu'il donne à ces représentations une signification objective et les détermine comme représentation 'd'objet'. »⁷⁹⁹

1. Le temps comme légalité

Cassirer a travaillé à mettre en évidence qu'il existe différentes formes d'organisation du réel qui sont autant de formes symboliques. Le mythe d'après Cassirer correspond à un mode émotionnel d'organisation du réel où domine la mise en forme spatiale. En revanche la mise en forme temporelle domine dans le mode scientifique d'organisation du réel : « Si l'effort de la pensée scientifique tend à établir le primat du concept de temps sur celui d'espace et à l'exprimer de manière toujours plus précise, dans le mythe en revanche, le primat de l'intuition spatiale reste partout préservé. »⁸⁰⁰ Ainsi l'espace représente un mode d'unification où la notion de substance reste prééminente tandis que le temps représente un mode d'unification pleinement fonctionnel où le moment de la réification n'est pas dominant dans la production du sens. En effet, espace et temps sont donc deux perspectives d'une même fonction d'ordonnement visant à situer des objets ou des événements. Ils sont l'expression d'une même loi de l'esprit : « L'espace et le temps ne signifient tous les deux qu'une loi constante de l'esprit, un schéma de la connexion au moyen duquel tout ce qui relève de la perception sensible entre dans des relations déterminées de coexistence et de succession. »⁸⁰¹ C'est pourquoi ils ne sont pas véritablement séparables selon Cassirer même s'ils sont distincts : « comme le souligne Minkowski, personne n'a jamais perçu de lieu autrement que dans un certain temps, ni de temps

⁷⁹⁸ Cassirer, « La forme du concept dans la pensée mythique », in *Trois essais sur le symbolique*, op. cit., p. 85.

⁷⁹⁹ *Ibid.*, p. 85.

⁸⁰⁰ *Ibid.*, p. 86.

⁸⁰¹ Cassirer, *La théorie de la relativité d'Einstein : éléments pour une théorie de la connaissance*, Les éditions du Cerf, Paris, 2000, p. 94.

autrement que dans un certain lieu, il n'en est pas moins vrai pour autant que la limite entre ce que l'on doit entendre pour discerner ce qui relève du lieu et du temps, reste toujours concevable. »⁸⁰² Ainsi, espace et temps correspondent bien à deux perspectives bien différentes d'ordonnancement : « s'il est impossible d'effectuer séparément des mesures physiques d'espace et de temps, cela ne supprime pas pour autant la différence entre les principaux caractères de l'espace et du temps, c'est à dire entre l'ordre des coexistences et celui des successions. »⁸⁰³ Cependant, la succession est première par rapport à la coexistence dans l'ordre de l'intelligibilité car : « toute forme de 'simultanéité' n'est à proprement parler véritablement reconnaissable qu'à partir d'une 'succession'. »⁸⁰⁴ C'est pourquoi les procédés de mesure du temps impliquent des formes d'espace : « les 'formes' d'espace et de temps en général, en tant que formes déterminées de la coordination et de la mise en relation des divers contenus, entrent déjà dans les relevés concrets qui ont été obtenus par les procédures physiques de mesure du temps. »⁸⁰⁵ Ainsi concernant la théorie de la relativité, elle repose sur la détermination de la vitesse de la lumière :

La théorie se fonde désormais sur l'adoption d'une hypothèse concernant la loi de la propagation de la lumière, cette dernière implique à son tour le présupposé suivant, à savoir qu'un certain état déterminé, que nous appelons 'la lumière', se présente successivement en différents lieux et précisément selon une règle déterminée - qui contient manifestement ce que l'espace et le temps signifient en général comme simples schèmes coordinateurs. Le problème qui se pose à la théorie de la connaissance semble bien sûr s'aggraver si l'on réfléchit sur les rapports réciproques qu'entretiennent les valeurs d'espace et de temps dans les équations fondamentales de la physique. Ce qui s'offre à nous dans ces équations, c'est le 'monde' quadridimensionnel, c'est généralement le continuum de la série des événements, sans que les valeurs déterminées de temps soient séparées de celles de l'espace dans ledit continuum. La différence intuitive que nous croyons saisir immédiatement entre une distance spatiale et une durée temporelle, ne joue plus aucun rôle dans cette détermination purement mathématique.⁸⁰⁶

L'hypothèse qui apparaît alors en filigrane c'est que bien que l'espace et le temps désignent « des sortes de déterminations objectives fondamentalement différentes »⁸⁰⁷, ils renferment le même motif légal, le même type de connexion, la même syntaxe. Ainsi, pour atteindre une conception qualitative de l'espace, il importe de bien saisir ce que signifie véritablement le temps, non comme mesure, mais comme ordonnancement, autrement dit, principe d'unification.

⁸⁰² *Ibid.*, p. 106.

⁸⁰³ *Idem.*

⁸⁰⁴ Cassirer, « La forme du concept dans la pensée mythique », in *Trois essais sur le symbolique*, op. cit., p. 85.

⁸⁰⁵ Cassirer, *La théorie de la relativité d'Einstein : éléments pour une théorie de la connaissance*, op. cit., p. 104.

⁸⁰⁶ *Ibid.*, p. 105.

⁸⁰⁷ *Ibid.*, p. 106.

a) Un principe d'unification

Cassirer considère que la théorie de la relativité d'Einstein a fait entrer la physique moderne dans une nouvelle ère concernant son rapport à la réalité, un rapport qui devient pleinement symbolique au sens où l'entend Cassirer, c'est à dire dans lequel la théorie fait exister une réalité en tant qu'interprétation féconde du monde. C'est pourquoi il considère que la théorie de la relativité représente le style, on pourrait dire aussi l'herméneutique de la physique contemporaine : « la théorie de la relativité est assurément très loin d'équivaloir à une 'simple imitation de la nature' ; elle n'est pas plus l'expression d'une 'manière' purement accidentelle de considérer la nature ; elle semble en revanche, comme très peu d'autres théories, représenter le 'style' propre à la connaissance physique contemporaine. »⁸⁰⁸ Or, cette fécondité de la théorie de la relativité repose sur le temps, c'est à dire le principe d'ordre auquel elle obéit et c'est en cela qu'elle est véritablement symbolique : « l'exigence que nous avons à l'égard des symboles de la physique n'est pas qu'ils copient un être-là unique et décelable par les sens, mais qu'ils demeurent réciproquement connectés de telle manière que, grâce à cette interconnexion, grâce aux séquences d'images nécessairement inhérentes à la pensée, nous puissions ordonner systématiquement et maîtriser la totalité de notre expérience. »⁸⁰⁹ En effet, la dimension temporelle de la connaissance véritablement symbolique au sens où l'entend Cassirer implique qu'elle donne une interprétation dynamique et non plus statique de la réalité et c'est précisément ce que propose la théorie de la relativité : « La physique moderne 'explique' toute forme de contiguïté spatiale ou de coexistence des choses en les ramenant à des formes et des lois du mouvement. L'espace physique est pour elle espace de forces construit à partir de l'enchevêtrement de 'lignes de force'. Cette conception fondamentale a connu son expression la plus récente et la plus significative dans la théorie de la relativité générale, pour laquelle les concepts de champ métrique et de champ de force s'interpénètrent et tout ce qui est métrique est déterminé dynamiquement, de même que tout ce qui est dynamique peut l'être métriquement. »⁸¹⁰ Certes, Cassirer le rappelle à maints reprises, le mouvement lui-même, contrairement aux concepts de matière, d'énergie ou d'atome, constitue le : « concept d'objet propre à la physique moderne » qui a été initiée par Galilée en dépassant l'idée de l'espace comme lieu absolu :

⁸⁰⁸ Cassirer, « Le concept de forme symbolique », in *Trois essais sur le symbolique*, op. cit., p. 24.

⁸⁰⁹ *Idem.*

⁸¹⁰ Cassirer, « La forme du concept dans la pensée mythique », in *Trois essais sur le symbolique*, op. cit., p. 87.

Les débuts historiques de la théorie moderne du mouvement chez Galilée renvoient déjà immédiatement à la question fondamentale de la théorie de la connaissance, qui a reçu sa formulation globale et ultime dans la théorie de la relativité générale. Ce que Galilée obtint grâce à sa conception de la relativité, ce fut de parvenir à surmonter la réalité absolue du lieu, et ce premier pas incluait déjà pour lui-même les conséquences logiques les plus importantes, à savoir : le nouveau concept de la légalité naturelle en général ainsi que la nouvelle manière d'envisager les lois fondamentales propres à la dynamique. La théorie galiléenne du mouvement ne s'enracine dans rien d'autre que dans la nouvelle façon de choisir une position déterminée à partir de laquelle il évalue et mesure les phénomènes de mouvement dans l'univers. À l'aide de ce choix, il conçut en même temps la loi d'inertie et parvient grâce à celle-ci au véritable fondement de la nouvelle science de la nature.⁸¹¹

Leibniz a généralisé ce point de vue en faisant de la dynamique le point de départ de sa métaphysique à travers la notion de force⁸¹². Cependant, cette perspective reste attachée à l'idée de corps en soi, et donc d'une substance ultime puisque : « Le mouvement inertiel, contrairement au simple lieu qui est infiniment ambigu et qui est différent suivant le système de référence choisi, apparaît comme une véritable propriété intrinsèque du corps, qui appartient au corps 'en soi' et sans aucune référence à un système déterminé de comparaison et de mesure. »⁸¹³ Il faut attendre l'élaboration du concept de champ physique pour que cette perspective apparaisse comme dépassée :

L'idée d'une pure 'physique du champ', qui connaîtrait non pas un pur espace en soi indifférencié, ni une matière en soi pénétrant ensuite dans cet espace prêt à l'accueillir, mais qui se fonde sur l'intuition d'une variété spatiale différenciée et qualifiée conformément à une certaine loi, tend désormais à s'imposer de plus en plus. {...}. Vu sous cet angle, le concept d'une substance, qui se meut et coexiste avec le champ électromagnétique, apparaît superflu. Suivant cette nouvelle conception, le champ n'a plus besoin d'une matière en guise de support pour exister, mais au contraire, c'est la matière que l'on considère et que l'on traite comme un 'produit du champ'. Telle est la dernière conséquence que la théorie de la relativité a repris par la suite à cette forme de pensée.⁸¹⁴

Aussi, Cassirer décèle dans la théorie de la relativité les marques de ce qu'il appelle une révolution copernicienne en théorie de la connaissance, marques décelées également chez Kant

⁸¹¹ Cassirer, *La théorie de la relativité d'Einstein : éléments pour une théorie de la connaissance*, op. cit., p. 41.

⁸¹² « Le concept 'd'état de mouvement', non pas en tant que simple grandeur comparative, mais en tant qu'il est un moment essentiel qui appartient intrinsèquement au système en mouvement, devient maintenant la marque véritable et la caractéristique de la réalité physique effective. Leibniz aussi adopte ce point de vue dans sa propre fondation de la dynamique, qui devient en même temps pour lui le point de départ d'une métaphysique des forces. Le mouvement comme simplement changement de lieu pris au sens purement phoronomique, explique-t-il, ne demeurerait en lui-même que quelque chose de purement relatif ; il ne devient en revanche une réalité physique et métaphysique que lorsque nous lui ajoutons un principe dynamique interne, la force {conçue} comme 'principe originaire interne de permanence et de changement'. » *Ibid.*, p. 42.

⁸¹³ *Idem.*

⁸¹⁴ *Ibid.*, p. 78.

ou dans les débuts de la Mécanique classique. Une révolution copernicienne a vocation à inverser les postulats logiques qui régissent la théorie de la connaissance d'une époque. Ainsi, la mécanique qui prend naissance, d'après Cassirer, chez Galilée, fait porter l'attention de la connaissance scientifique non plus sur la matière mais sur le mouvement comme source de la matière, ce qui constituait une véritable inversion herméneutique pour l'époque. De la même manière Kant a proposé, en écho à l'idéalisme platonicien de faire porter la connaissance non plus sur les choses extérieures mais sur les conditions de possibilité de la connaissance au sein de l'esprit humain. Einstein, quant à lui, a initié un processus semblable en faisant des valeurs spatio-temporelles non plus un point fixe comme dans l'ancienne mécanique mais des variables en mouvement :

Sur le plan de la pure théorie de la connaissance, dans le processus de la pensée auquel la théorie de la relativité doit sa formation, nous apparaît encore une fois d'une manière particulièrement distincte et évidente cette 'révolution copernicienne' caractéristique, cette variation dans les fondements conceptuels de la théorie de la nature, que nous avons suivie précédemment par exemple dans la Mécanique classique et dans la physique plus ancienne. Une partie essentielle de sa réalisation {Leistung} semble fondée sur le fait qu'elle a déplacé les constantes logiques antérieurement en vigueur dans la connaissance physique, et qu'elle les a transférées à une autre place que celle qu'elles occupaient auparavant. La Mécanique classique avait admis comme point fixe et définitif l'identité des valeurs spatio-temporelles qui ont été déterminées à partir de mesures {effectuées} dans différents systèmes. Cette identité était considérée comme le fondement assuré et incontestable de son concept d'objet en général : comme ce qui constitue véritablement l'objet de la 'Nature', en tant qu'objet géométrico-mécanique, et qui le distingue des data relatives et changeantes de la sensation.⁸¹⁵

En effet, la théorie de la relativité inclut dans les paramètres des mesures spatio-temporelles les caractéristiques dynamiques du système dans lequel s'effectue la mesure ainsi que les paramètres de translation qui permettent de convertir ces données dans un autre système :

{La théorie de la relativité} nous apprend que, pour parvenir à une expression objective et univoque des processus naturels, nous ne devons pas poser d'emblée les valeurs spatio-temporelles obtenues au moyen d'une mesure effectuée à l'intérieur d'un système de référence déterminé, comme si elles étaient à elles seules universellement valides, mais que nous devons faire entrer en ligne de compte dans l'évaluation scientifique de ces grandeurs métriques l'état de mouvement du système à partir duquel la mesure a été effectuée. Ce n'est qu'une fois cette procédure achevée que nous pouvons confronter les mesures qui ont été prélevées dans des systèmes différents. On ne peut véritablement appeler objectives que les relations et les valeurs particulières des grandeurs qui ont résisté à ce test critique - c'est à dire qui ne se vérifient pas seulement pour un système, mais pour tous les systèmes. Que non seulement de telles relations et valeurs existent, mais qu'elles doivent être telles, dans la mesure où une science de la nature doit être

⁸¹⁵ *Ibid.*, p. 53.

généralement possible : voilà ce que pense la théorie de la relativité et ce qu'elle pose à titre de postulat.⁸¹⁶

En ce sens, la théorie de la relativité valide encore un peu plus le postulat fondamental de l'idéalisme selon lequel le véritable étalon de mesure procède d'un choix libre de l'esprit humain : « Lorsque Einstein caractérise comme le trait fondamental de la théorie de la relativité le fait qu'elle retire à l'espace et au temps 'l'ultime résidu d'objectivité physique', il apparaît clairement dans ce cas que c'est seulement cette théorie qui procure au point de vue propre à l'idéalisme critique son application et sa réalisation les plus déterminées au sein même de la science empirique. »⁸¹⁷ Ainsi, il apparaît que les véritables instruments de mesure de la nature sont les principes et les postulats : « Ce ne sont ni les horloges ni les unités de mesure matérielles, mais les principes et les postulats qui sont les ultimes et véritables instruments de mesure. En effet, dans la multiplicité et la variabilité des phénomènes naturels, la pensée possède toujours un poste d'observation relativement stable à la seule condition de s'y tenir elle-même. Or, le choix de ce poste d'observation n'est pas au départ déterminé par les phénomènes : il ressortit au contraire du seul fait de la pensée qui ne connaît d'autre responsable en dernier lieu qu'elle-même. »⁸¹⁸ Ce choix n'est bien sûr par arbitraire mais tient compte des événements et surtout répond d'un besoin d'unification qui a pour corollaire un principe de « simplicité logique » : « La décision est prise en tenant compte de l'expérience, c'est à dire en tenant compte de la conformité des observations avec les lois, mais ce n'est pas la simple somme des observations qui est à même de prescrire la décision d'une manière univoque. Car celle-ci peuvent en elles-mêmes être toujours exprimées suivant une multiplicité et une diversité de biais intellectuels, entre lesquels c'est seulement la prise en considération de la 'simplicité logique' (plus exactement, de l'unité systématique et de la complétude) de l'interprétation scientifique qui rend possible un choix déterminé. »⁸¹⁹ Cassirer assume pleinement le postulat fondamental de l'idéalisme en considérant que le contenu de l'expérience physique varie en fonction du système herméneutique que la pensée choisit et il voit dans la théorie de la relativité une illustration parfaite de ce postulat⁸²⁰. Ainsi, dans une conception substantielle du monde

⁸¹⁶ *Ibid.*, p. 59.

⁸¹⁷ *Ibid.*, p. 94

⁸¹⁸ *Ibid.*, p. 44.

⁸¹⁹ *Idem.*

⁸²⁰ « Quand la pensée change la forme des 'simples' rapports fondamentaux de mesure, conformément à ses exigences et à ses postulats, nous nous trouvons face à une nouvelle 'image du monde', même pour ce qui est du contenu. Les relations d'expérience qui avaient été antérieurement acquises et établies ne perdent pas, certes, leur valeur à présent, mais en même temps qu'elles sont exprimées dans un nouveau langage conceptuel, elles entrent

comme celle qu'offre la perspective du mythe, l'espace incarne le schème de la causalité basée sur des points fixes alors que dans une conception pleinement fonctionnelle c'est le temps qui représente le schème de la causalité⁸²¹. En effet la conception spatiale se base sur des invariants absolus, déterminés une fois pour toute, alors que dans la conception temporelle les invariants sur la base desquels se dessine une intelligibilité du monde dépendent des différents systèmes possibles d'interprétation et ne sont pas définitifs et absolus. Seule l'exigence d'invariants et non un invariant déterminé est inconditionnelle et radicale, ce qui constitue là un aboutissement véritable de la perspective fonctionnelle : « Que toutes les réalisations que l'exigence intellectuelle de constantes ultimes peut trouver à l'intérieur de l'empirie, ne soient toujours que conditionnées et relatives, voilà donc qui confirme justement le caractère inconditionnel et radical de cette exigence même. »⁸²² Dans cette conception ordinale du temps, nul besoin de l'ontologie, aucun élément discret n'a besoin d'une détermination absolue et univoque pour servir de socle à l'intelligibilité du monde. En effet, seule la configuration, le rythme proposé par l'unité d'un temps doit être univoque pour produire du sens :

C'est seulement cette univocité de la coordination, et non pas l'uniformité des valeurs métrologiques obtenues dans les différents systèmes, qui subsiste dans cette idée de 'l'unité du temps' ; ainsi s'exprime de façon plus nette encore la conception fondamentale suivant laquelle cette unité ne doit plus se présenter sous la forme d'un contenu objectif particulier, mais exclusivement sous la forme d'un système de relations valides. 'L'unité dynamique des déterminations temporelles' demeure à titre de postulat ; or, on voit que nous ne pouvons plus satisfaire à ce postulat si nous nous en tenons aux lois de la Mécanique newtonienne, mais que nous sommes nécessairement conduits par celui-ci vers une nouvelle forme de physique qui est en même temps plus universelle et plus concrète.⁸²³

Pour Cassirer, la théorie de la relativité ne signifie rien de moins qu'une étape décisive vers l'élaboration d'une nouvelle physique entièrement dynamique dans laquelle le temps ne signifie rien de plus que l'univocité de la coordination. Aussi, de la même manière l'espace dans cette théorie désigne également un motif issu d'une forme de coordination. En effet, l'espace met en évidence une forme de coordination qui produit une intelligibilité : « L'espace constitue pour ainsi dire un système spirituel originaire de coordination, un niveau commun de relations auquel on peut rapporter les multiples déterminations concrètes pour parvenir, grâce à une telle

aussitôt dans un nouveau système de significations. Une fois mis en mouvement, les points fixes archimédiens de la précédente conception du monde, sont apparemment dépassés. », *Idem*.

⁸²¹ « Dans cet esprit {mythique}, ce n'est pas le temps mais l'espace qui sera pris comme le symbole proprement dit, le 'schème' de toute causalité. », Cassirer, « La forme du concept dans la pensée mythique », in *Trois essais sur le symbolique*, op. cit., p. 87.

⁸²² Cassirer, *La théorie de la relativité d'Einstein : éléments pour une théorie de la connaissance*, op. cit., p. 44.

⁸²³ *Ibid.*, p. 97.

transposition, à une distinction en soi plus claire. »⁸²⁴ A travers cette idée de coordination qui constitue le cœur du concept de temps et, en miroir, du concept d'espace, envisagés selon Cassirer d'un point de vue non plus substantiel mais fonctionnel, se retrouve l'idée de l'*analogon* platonicien. En effet, il ne s'agit pas de coordination entre des points fixes dans la mesure où le schème de causalité n'est plus l'espace mais le temps, il s'agit d'organiser des mouvements selon des rapports de proportionnalité. Cependant cette analogie scientifique ne désigne pas un rapport de proportionnalité figé illustré par une certaine configuration mais plutôt un rapport dynamique de transformation : « le facteur d'analogie entre dans la conception du 'concept de causalité' mythique avec un sens très différent de celui qu'il a dans la pensée scientifique. Pour penser en termes de lois, la science, et tout particulièrement la physique mathématique, ne se satisfait pas, pour poser un *rapport* entre deux éléments de l'être, de faire apparaître entre eux des analogies quelconques, directes ou indirectes. Elle ne conclut pas à un tel rapport là où les éléments correspondent d'une façon ou d'une autre, non plus que là où ils peuvent être réciproquement ordonnés suivant un certain schéma, mais là où, en fonction d'une loi universelle, certains changements quantitatifs de l'un conditionnent les mêmes changements chez l'autre. »⁸²⁵ La causalité par le temps correspond donc à un principe de transformation, une énergie.

b) Un principe de transformation

Dans *Determinismus und Indeterminismus* Cassirer se range du côté de ceux qui, comme le chimiste Wilhelm Ostwald, rapprochent énergie et causalité :

Les partisans de l'énergétique stricte ont tendance à laisser le concept d'énergie et le concept de causalité se confondre ; ils déclarent que le concept de causalité a son seul véritable accomplissement et sa représentation physique adéquate dans le concept d'énergie, et en lui seul. « Puisque tous les événements consistent en des changements spatiaux ou temporels d'énergie » - explique ainsi par exemple B. W. Ostwald - cette forme de la loi causale est également exhaustive dans un certain sens. {...}. Dans {...} une forme spécifique, la loi causale signifie « rien ne se passe sans conversion équivalente d'une ou plusieurs formes d'énergie en d'autres ». On peut nier cette coïncidence de la première loi avec la loi causale générale pour des raisons épistémologiques ; mais il est indéniable que la pensée causale forme un moment essentiel de la pensée « énergétique ». Donc, si l'on s'en tient à ce dernier point, on a

⁸²⁴ Cassirer, « La forme du concept dans la pensée mythique », in *Trois essais sur le symbolique*, op. cit., p. 88.

⁸²⁵ *Idem.*

implicitement assumé et reconnu le premier. Et ce maintien est aussi caractéristique de la mécanique quantique.⁸²⁶

A condition cependant de ne pas identifier l'énergie avec une substance mais de le comprendre comme le processus de métamorphose inhérent au temps ; et à condition également de ne pas tenir la causalité pour une loi de la nature ou un principe métaphysique. En effet, Cassirer définit le principe de causalité comme un postulat de la pensée empirique qui permet de déterminer des évolutions parmi des multiples possibles : « elle {la proposition causale} est un 'postulat de la pensée empirique'. Et ce postulat ne dit au fond rien d'autre que le progrès que nous avons essayé de décrire en détail est infiniment possible. »⁸²⁷ Autrement dit, la causalité implique des déterminations dynamiques qui en fonction de directions particulières permettent de mettre en évidence différentes phases : « Nous avons découvert que l'importance essentielle du principe causal, lorsqu'il est compris au sens 'critique' plutôt que métaphysique, tient à ce qu'il ne contient pas directement un énoncé sur les 'choses', mais plutôt un énoncé sur l'expérience dans laquelle et en vertu de laquelle seulement les 'choses', peuvent nous être données en tant qu'objets de connaissance. Il nous dit quelque chose sur la structure de la connaissance expérientielle ; il établit les phases individuelles du cheminement de la connaissance empirique vers son but, le but de 'connaître l'objet'. »⁸²⁸ Cassirer interprète donc la causalité comme ce qui permet de déterminer des objets en fonction du temps, selon des phases qui se succèdent mais ne peuvent s'intervertir pour la détermination d'un objet particulier. Ainsi, le temps comme ce qui permet de mettre au jour, comme instrument de révélation est nécessairement unidirectionnel. C'est pourquoi, d'après Cassirer le temps est plus difficile à exprimer que l'espace :

⁸²⁶ « Die Vertreter einer strengen Energetik neigen dazu, Energiebegriff und Kausalbegriff geradezu ineinander aufgehen zu lassen ; sie erklären, dass der Kausalbegriff seine einzige wahrhafte Erfüllung und seine aequivalente physikalische Darstellung im Energiebegriff, und nur in ihm, besitze. 'Da alle Geschehnisse in räumlichen oder zeitlichen Änderungen der Energie bestehen' - so erklärt z. B. W. Ostwald - so ist diese Form des Kausalgesetzes auch im gewissem Sinne erschöpfend {...} In {...} bestimmter Gestalt heisst also das Kausalgesetz, 'es geschieht nichts ohne aequivalente Umwandlung einer oder mehrerer Energieformen in andere'. Man kann diese Koinzidenz des ersten Hauptsatzes mit dem allgemeinen Kausalsatz mit erkenntnistheoretischen Gründen bestreiten; aber unleugbar ist, dass das kausale Denken ein wesentliches Moment im 'energetischen' Denken bildet. Hält man also das letztere fest, so hat man damit das erstere implizit mitgesetzt und anerkannt. Und dieses Festhalten ist ja auch für die Quantenmechanik charakteristisch. » Cassirer, *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik - historische und systematische Studien zum Kausalproblem*, op. cit., p. 140.

⁸²⁷ « er {der Kausalsatz} ist ein 'Postulat des empirischen Denkens'. Und dieses Postulat besagt im Grunde nichts anders, als dass der Fortgang, den wir in einzelnen zu beschreiben versucht haben, unbeschränkt-möglich ist. » *Ibid.*, p. 74.

⁸²⁸ « Die wesentliche Bedeutung des Kausalprinzips, wenn man dasselbe im 'kritischen', nicht im metaphysischen Sinne versteht, fanden wir darin, dass es nicht unmittelbar eine Aussage über 'Dinge', sondern eine Aussage über die Erfahrung enthält, in der und kraft deren uns 'Dinge', als Objekte der Erkenntnis, allein gegeben werden können. Es besagt etwas über den Aufbau der Erfahrungserkenntnis ; es stellt die einzelnen Phasen des Weges fest, auf dem die empirische Erkenntnis ihrem Ziele, dem Ziel vom 'Wissen von Objekt' zustrebt. » *Ibid.*, p. 137.

Réussir à différencier et à symboliser exactement les rapports temporels est pour le langage une tâche beaucoup plus complexe et difficile que l'élaboration des déterminations et des symbolisations spatiales. La simple coordination des formes du temps et de l'espace telle que la critique de la connaissance a souvent tenté de la réaliser n'est en aucune manière confirmée dans le langage. Bien plus, il apparaît clairement qu'avec la construction de la représentation du temps et la différenciation des directions et des degrés de la temporalité, la pensée en général, et la pensée linguistique en particulier, ont affaire à une détermination d'une autre nature et pour ainsi dire d'une dimension supérieure. Car il est beaucoup plus simple et plus immédiat de rassembler en une unité intuitive « l'ici » et le « là-bas » que des moments singuliers du temps comme le « maintenant », l'« avant » et l'« après ». Ce qui caractérise même ces moments comme des moments temporels, c'est qu'ils ne sont jamais donnés à la conscience comme les choses de l'intuition objective, en même temps, et 'à la fois'. Les unités, les éléments qui, dans l'intuition spatiale, semblent s'unir d'eux-mêmes pour former un tout, ici, au contraire, s'excluent réciproquement : l'existence d'une détermination signifie la non existence de l'autre, et vice versa. Le contenu propre de la représentation du temps n'est donc jamais contenu dans l'intuition immédiate ; au contraire, à une échelle beaucoup plus grande que lorsqu'il s'agit de la représentation de l'espace, on sent nettement ici une intervention décisive de la pensée unificatrice et décomposante, synthétique et analytique. Étant donné que les éléments du temps ne sont tels que parce qu'ils sont parcourus par la conscience et qu'ils ne se différencient que par ce mouvement de la conscience, cet acte de parcourir, ce *discursus* fait partie de la forme caractéristique du concept de temps lui-même.⁸²⁹

De par sa nature dynamique le temps doit s'écouler selon un rythme qu'on peut déterminer de plusieurs manières. Cassirer fait d'ailleurs habilement remarquer que ce caractère de l'écoulement, du successif détermine le caractère même du temporel dans les différentes acceptions qu'il peut avoir : « Le temps, qui est pour Newton, comme il le déclare au début de la Mécanique, la base stable de tout événement et la mesure en elle-même uniforme de tout changement, ne semble plus avoir que le nom en commun avec le temps tel qu'il règne dans l'œuvre musicale et ses mesures rythmiques ; et pourtant cette unité de la dénomination implique une unité de la signification dans la mesure du moins où s'y trouve affirmée dans les deux cas cette qualité générale et abstraite que nous désignons par l'expression 'successif'. Mais c'est évidemment chaque fois une 'manière' particulière, un mode propre de 'successif' qui s'impose à la conscience des lois de la nature en tant que lois de la forme temporelle de l'événement et à la perception de la mesure rythmique d'une mélodie. »⁸³⁰ Ainsi, la non commutativité, le fait que des événements se succèdent dans un certain ordre et pas dans un autre selon des positions non interchangeables, détermine le caractère même du temporel : « Dans le cas de la mesure du temps, il faut souligner en particulier que la détermination des

⁸²⁹ Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, tome 1 : le langage, Les éditions de minuit, Paris, 1972, p.171-2.

⁸³⁰ *Ibid*, p. 38.

positions temporelles des objets empiriques particuliers et des événements ne saurait être obtenue en référant les phénomènes au temps absolu, mais que ce sont au contraire les phénomènes eux-mêmes qui doivent déterminer leur positions réciproques dans le temps et les rendre nécessaires dans l'ordre temporel. »⁸³¹ Il s'agit en effet de la condition sine qua non à la mise en évidence d'une unité dynamique et donc d'une intelligibilité du monde. La pensée de celui qui fut sans doute le grand maître de Cassirer, Goethe, illustre parfaitement cet art de la pensée dynamique, la pensée dans le temps, qui représente pour Cassirer, le principe de la pensée véritablement scientifique. Or, : « {Goethe} ne pense pas de façon géométrique ou statique, il pense de façon complètement dynamique. Il ne renonce absolument pas au permanent ; mais il ne reconnaît pas d'autre permanence que celle qui se présente au sein du devenir et se dévoile en vertu de ce devenir. C'est dans la liaison et l'indissoluble relation réciproque de ces deux moments que Goethe a cherché le propre de ce 'mode idéal de pensée' dont il se réclame et qu'il oppose nettement au mode de pensée analytique qui domine au XVIIIe siècle. Le 'mode idéal de pensée' selon Goethe est celui qui 'donne à voir l'éternel dans le passager'. »⁸³² Reconnaître une permanence dans la différence, mettre en évidence des invariants revient, selon Goethe et Cassirer également, à déterminer des figures qui ont la propriété d'évoluer, de se transformer. En effet, la « fixité géométrique »⁸³³ ne s'applique pas à la conception goethéenne de la figure. Car la vision dynamique de Goethe lui impose de saisir la permanence sous l'angle de la métamorphose. C'est sur cette base qu'il a, selon Cassirer, refondé la biologie comme science sans apparaître pour autant parmi les grands noms de la biologie⁸³⁴, car son apport ne tient pas simplement à une découverte particulière mais à la façon de voir la science : « Or, avec une telle conception, ce n'est pas seulement, {...}, le contenu de l'histoire naturelle, tel qu'établi jusque là, qui se trouvait extraordinairement élargi, c'est aussi un nouvel idéal du savoir qui lui était proposé. »⁸³⁵ Cependant ce nouvel idéal du savoir comme dynamique ne doit pas être confondu avec une sorte d'historicisme :

Est-ce que l'intention de Goethe, quand il répudie la fixité de la forme spatiale et qu'il pense dans des configurations temporelles et dans des rythmes temporels, est de reléguer ainsi la biologie dans la seule contemplation du devenir empirique, et de s'y cantonner

⁸³¹ Cassirer, *La théorie de la relativité d'Einstein : éléments pour une théorie de la connaissance*, op. cit., p. 95.

⁸³² Cassirer, *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*, tome 4, Les éditions du cerf, Paris, 1995, p. 177.

⁸³³ « Elle {la figure} a des affinités avec le type ; mais la fixité géométrique du type ne lui convient plus. » *Ibid.*, p.178.

⁸³⁴ « il a su, pour la forme d'examen de la nature qui lui était adéquate, inventer une *forme conceptuelle* et créer une méthodologie qui lui fussent propres, établissant la biologie comme science sur des fondations nouvelles. » *Ibid.*, p. 180.

⁸³⁵ *Ibid.*, p. 179.

? Faut-il, parce qu'il ne peut ni ne veut appréhender mathématiquement la vie, faire de lui, pour cette raison, l'*historien* de la vie ? Ceux qui ont vu en Goethe le précurseur et le pionnier de la théorie darwinienne de la naissance des espèces, ont répondu affirmativement à cette question. Mais à l'encontre de cette affirmation, on peut certes élever ici une objection d'ordre tout à fait général. Goethe ne récuse pas seulement toute espèce de 'mathématisme', il récuse aussi on ne peut plus énergiquement tout espèce 'd'historicisme'.⁸³⁶

Cassirer estimait que le caractère profondément innovant de la perspective goethéenne a été un frein à sa pleine compréhension car on a tenté de ramener cette perspective à ce qu'on connaissait déjà, alors qu'elle touchait en fait le cœur même de la logique : l'articulation du général et du particulier :

Il {Goethe} a mis en place un idéal de la connaissance biologique autonome, l'idéal de la *morphologie idéaliste*, qu'il faut entendre et apprécier dans sa particularité spécifique. Cette particularité a été longtemps méconnue, parce que, pour se donner l'intelligence des concepts de Goethe, on s'est emparé d'analogies qui obscurcissent leur sens plutôt qu'elles ne l'éclairent. Il a fallu ces dernières dizaines d'années pour qu'intervienne ici un changement : la recherche a appris, de plus en plus, à regarder les concepts fondamentaux de Goethe avec ses yeux à lui, au lieu de les mesurer à des critères étrangers. Il y a ici deux écueils à éviter soigneusement. On a coutume, soit de considérer la doctrine de Goethe comme une thèse de philosophie de la nature, reposant pour l'essentiel sur des raisons spéculatives, soit de chercher son sens et sa valeur dans l'ordre purement empirique. Mais Goethe est aussi peu philosophe de la nature au sens de Schelling, qu'il est un empiriste au sens de Darwin. Chez lui règne un rapport du 'particulier' à 'l'universel' qu'on ne trouvera guère ailleurs dans l'histoire de la philosophie ou dans celle des sciences naturelles. Que ces deux moments, non seulement vont intimement de pair, mais qu'ils doivent se pénétrer réciproquement, c'est pour Goethe un fait établi.⁸³⁷

Ainsi, chez Goethe, et de façon assez inédite selon Cassirer, si le particulier est dans l'universel, l'universel est dans le particulier de la même manière, sachant que l'universel désigne un principe d'unification, un continuum unidirectionnel qui permet de faire émerger différents moments, qui sont les particuliers, les uns des autres, selon une légalité univoque :

« Le particulier se soumet toujours à l'universel ; l'universel a toujours à s'adapter au particulier. » Entre l'universel et le particulier, ce qui règne, selon Goethe, ce n'est pas le rapport de la subsomption logique, mais le rapport de la représentation idéale ou 'symbolique'. Le particulier représente l'universel 'non comme songe et comme ombre, mais comme révélation, d'une instantanéité vivante, de l'insondable'. Il suffit d'un 'cas prégnant', au lieu d'innombrables observations singulières dispersées, pour que se présente aux yeux du naturaliste véritable la 'loi immanente' de la nature. Pour désigner ce rapport, ni ce qu'on appelle 'déduction', ni ce qu'on nomme 'induction', dans l'ordinaire des cas, ne sont ici des expressions pertinentes et suffisantes.⁸³⁸

⁸³⁶ *Ibid.*, p. 189.

⁸³⁷ *Ibid.*, p. 184.

⁸³⁸ *Ibid.*, p. 185.

Dans cette perspective goethéenne il ne saurait y avoir de moment discret qui existe de lui-même tel le point matériel car tout particulier ne peut qu'exister qu'en tant que symbole de l'universel contenant la direction qu'il poursuit et toutes les phases potentielles qui pourraient le déterminer tout en étant lui-même une phase effective, une étape de sa métamorphose. Or, dépasser la perspective du point matériel c'est précisément ce à quoi invitaient les prémisses de la physique quantique selon Cassirer, ce qui revient donc pour lui à considérer l'espace comme un processus de formation symbolique.

2. L'espace symbolique

Cassirer ne nie pas la grande importance que la perspective du point matériel a eu dans le développement de la science, tant pour la science physique que pour même la logique en tant que méthodologie générale de la science. Cependant, il faut comprendre que le point matériel ne désigne pas une substance absolue existante par soi mais plutôt une façon de considérer le monde que l'esprit se donne, une forme, qui comme dans toutes les formes s'appliquent dans un contexte sémiotique particulier mais est inopérant dans un autre :

L'importance de ce concept {le point matériel} dans la construction de la connaissance de la nature ne peut guère être surestimée ; et, comme nous avons tenté de le montrer à partir de son histoire, il ne s'agit nullement uniquement de physique, mais presque autant de logique, de considération purement méthodologique. Mais un concept comme celui de point matériel ne peut jamais, dans la nature des choses, être compris comme une empreinte d'un objet physique ; c'est une « forme » dont le sens et le contenu consistent dans son accomplissement théorique : dans la capacité de conduire à des lois simples et strictes des phénomènes. Chacune de ces formes a toujours une limite définie ; nous devons nous attendre à ce qu'il y ait des domaines d'expérience qu'il ne pourra plus entièrement englober et exprimer. Si aujourd'hui les sacrifices à consentir à cet égard paraissent peut-être plus grands et plus lourds que jamais, il me semble que la physique atomique moderne n'a pas détruit les fondements méthodiques sur lesquels repose la connaissance physique ; au contraire, elle les a fait reconnaître plus clairement qu'auparavant dans leur individualité caractéristique et dans leur conditionnalité caractéristique.⁸³⁹

⁸³⁹ « Die Bedeutung, die dieser Begriff {der Massenpunkt} im Aufbau der Naturerkenntnis gehabt hat, lässt sich kaum überschätzen; und sie liegt, wie wir an seiner Geschichte zu zeigen versucht haben, keineswegs allein auf physikalischem, sondern fast ebenso sehr auf logischem, auf rein methodischem Gebiet. Aber ein Begriff, wie der des materiellen Punktes kann der Natur der Sache nach niemals als Abdruck eines physischen Gegenstandes verstanden werden; er ist eine 'Form', deren Sinn und Gehalt in ihrer theoretischen Leistung besteht : in der Fähigkeit, zu einfachen und strengen Gesetzen der Phaenomene zu führen. Jede derartige Form besitzt stets auch eine bestimmte Grenze; wir müssen damit rechnen, dass sich Erfahrungsbereiche finden, die sie nicht mehr vollständig umspannen und ausdrücken kann. Wenn heute die Opfer, die in dieser Hinsicht zu bringen sind, vielleicht grösser und schwerer erscheinen, als je zuvor, so hat doch, wie mir scheint, die moderne Atomphysik

L'ouverture du champ de la physique atomique constitue pour la perspective du point matériel une limite qu'elle ne peut franchir, ou du moins où le mouvement de la connaissance progresserait plus librement si cette perspective n'y était pas importée. Ainsi la physique quantique permet de mettre au jour le caractère idéal du point matériel auquel notre système sémiotique basé sur la prédication a accordé un statut d'être absolu, et ce faisant elle se situe dans l'effort de la connaissance scientifique tel qu'il s'est dessiné dès les débuts de la modernité d'après Cassirer : « La critique que la théorie de la relativité a exercé à l'égard des concepts physiques d'objets qu'elle avait découverts, provient, par conséquent, de la même méthode de pensée des sciences de la nature qui conduisit justement à la formation de ces concepts. Elle fait simplement avancer cette méthode d'un pas en se libérant toujours davantage des présupposés de la vision du monde naïvement sensualiste et chosiste. »⁸⁴⁰

Cassirer voit dans le concept de forme le support sémiotique adéquat à ce processus de désubstantialiation de la connaissance. En effet, une forme n'est pas un sujet et n'a besoin de prédicat, elle désigne, comme nous l'avons vu dans la partie précédente, un motif, une qualité, un schème de transformation qui se retrouve tant au niveau du général que du particulier : « il est vrai qu'on ne doit pas concevoir la 'forme' comme quelque chose de rigide, puisqu'elle représente précisément l'élément actif et formateur, l'élément véritablement créatif, mais plutôt comme forme vivante et mouvante. La pensée comprend de mieux en mieux que la forme ne peut être donnée d'un seul coup dans sa particularisation, mais que son existence ne se révèle qu'à travers son devenir et dans la loi de ce devenir. »⁸⁴¹ Ainsi, tout comme le temps, la forme est un *discursus*, qui se révèle dans l'acte de parcourir la conscience. Aussi, pour Cassirer, si la logique moderne doit être formelle alors c'est dans ce sens d'une désubstantialisation du monde au profit d'une conception pleinement temporelle :

La science et la logique modernes ont contribué ensemble à cette transformation de l'idéal général de la connaissance : en effet, l'évolution de l'une est étroitement liée ici à celle de l'autre. La logique ancienne reposait entièrement sur le rapport du 'sujet' et du 'prédicat', sur le rapport du concept donné à ses attributs également donnés et fermement établis. Elle cherchait à saisir, en dernière analyse, les attributs essentiels et absolus des substances absolues existant par soi. La logique moderne, au contraire, tend de plus en plus à abandonner cet idéal, au cours de son développement, pour se constituer comme

die methodischen Fundamente, auf denen die physikalische Erkenntnis ruht, nicht zerstört; sie hat sie vielmehr, schärfer als zuvor, in ihrer charakteristischen Eigenheit und in ihrer charakteristischen Bedingtheit erkennen lassen. » Cassirer, *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik - historische und systematische Studien zum Kausalproblem*, op. cit., p. 235-6, [NT].

⁸⁴⁰ Cassirer, *La théorie de la relativité d'Einstein : éléments pour une théorie de la connaissance*, op. cit., p. 64.

⁸⁴¹ *Ibid.*, p. 102-3.

une théorie des formes pures et des relations. Pour elle, la possibilité d'assigner chaque détermination à un contenu de pensée repose sur la légalité de ces formes qui ne se réduisent nullement par elles-mêmes à de purs rapports de subsomption, mais incluent également tous les différents modes possibles de corrélation et de connexion relative entre les éléments de pensée.⁸⁴²

Cependant, ce processus de désubstantialisation du monde sous le règne du concept de forme implique de modifier la relation ordinaire du général et du particulier, du tout et de la partie de façon à ne pas orienter la pensée autour d'un absolu quelconque :

Tant que la pensée se contente de déployer la vérité comme un système de pures relations, en tenant compte des phénomènes et en se conformant aux exigences de sa propre forme légale, de son axiomatique logique, elle se meut à l'intérieur de son propre cercle en toute sécurité. Mais dès l'instant où celle-ci admet et affirme un quelconque absolu, relevant de l'expérience externe ou interne, elle s'anéantit d'elle-même sur le plan sceptique face à cet absolu. Alors, elle se heurte continuellement à cet absolu des choses ou des sensations comme s'il s'agissait de la paroi du cachot où elle est recluse. La relativité, qui constitue fondamentalement sa force immanente, devient à présent sa borne {Schranke} immanente. Elle n'apparaît plus comme le principe qui rend possible et règle l'évolution positive de la connaissance, mais seulement comme une sorte d'expédient de la pensée qui lui fait reconnaître et avouer qu'elle ne se montre pas à la hauteur de l'être, de l'objet absolu et de la vérité absolue.⁸⁴³

Cependant, cette perspective où le point matériel de l'espace physique n'est pas une substance définitive, mais une forme en mouvement, implique de sortir de la dualité du continu et discret.

a) L'espace comme forme

Dans son ouvrage *L'écume de l'espace temps*, Jean-Pierre Luminet explique que même l'espace tel que le conçoit la théorie de la relativité ne sort pas de la conception du point matériel substantiel. En effet, sans entrer dans des explications techniques, l'espace de la relativité désigne « une variété riemannienne c'est à dire une généralisation de la notion de surface courbe »⁸⁴⁴. Or, : « Même si la description d'une variété riemannienne est un peu plus compliquée que celle d'un espace euclidien ordinaire sans courbure, l'ingrédient de base pour construire la géométrie riemannienne ou la géométrie euclidienne est le même, à savoir un espace fait de points. »⁸⁴⁵ Or la perspective du point matériel implique la perspective du continu : « Les points sont des entités mathématiques délicates à manipuler car ils n'ont pas

⁸⁴² *Ibid.*, p. 69.

⁸⁴³ *Ibid.*, p. 70-1.

⁸⁴⁴ J.-P. Luminet, *L'écume de l'espace temps*, Paris, Odile Jacob, 2020, p. 303.

⁸⁴⁵ *Idem.*

d'extension ; pourtant, leur accumulation produit des courbes, des surfaces, des volumes ou des variétés (...) formant un 'continuum'. »⁸⁴⁶ Nous avons déjà pu évoquer avec le paradoxe de Zénon les difficultés liées à la perspective du continu concernant la pensée du mouvement⁸⁴⁷. Or le point matériel comme substance étant considéré comme une entité statique n'est naturellement pas adapté à la pensée du mouvement. Il aura fallu l'analyse de l'infini que nous avons déjà évoquée et qui permet, d'après Cassirer, de penser des rapports spatiaux comme rapports temporels, mais aussi et surtout la perspective fonctionnelle introduite par Leibniz, pour que le mouvement soit enfin intelligible sur le plan physique et mathématique⁸⁴⁸. Or, c'est cette dimension temporelle de l'espace que la physique quantique impose dorénavant de prendre en considération :

En général, comme l'explique Heisenberg, le processus de la mécanique quantique consiste à prendre toutes les grandeurs de la mécanique classique, par ex. B. la quantité de mouvement ou l'énergie des électrons, pour attribuer une matrice correspondante. Pour aller au-delà d'une simple représentation des faits empiriques, les matrices affectées aux différentes variables doivent alors être liées entre elles selon des lois, à l'instar des variables correspondantes en mécanique classique liées par les équations du mouvement. Sur la base de cette procédure, il est alors également possible de prouver les lois de la mécanique quantique qui étaient fondamentales pour la mécanique classique, et en particulier de maintenir la constance temporelle de l'énergie, de la quantité de mouvement et du moment cinétique.⁸⁴⁹

Cassirer fait ici référence au calcul des matrices tel que développé par Heisenberg à la suite de mathématiciens comme Cayley. Nous n'entrerons pas ici dans les détails du motif dual qui structure les matrices ni le type d'opérations qu'elles désignent. Ce que nous retiendrons en revanche c'est la dimension non commutative du calcul des matrices, c'est à dire que « les matrices ont cette propriété, par rapport aux nombres ordinaires, de ne pas commuter entre elles. »⁸⁵⁰ Heisenberg a découvert ce calcul, sans savoir qu'il existait déjà en mathématique, en calculant des spectres d'atomes, c'est à dire en déterminant mathématiquement l'ensemble des

⁸⁴⁶ *Idem.*

⁸⁴⁷ « On sait toutes les difficultés philosophiques et mathématiques que le continu et la divisibilité à l'infini qui en découle ont suscité depuis l'Antiquité et les fameux paradoxes de Zénon. » *Idem.*

⁸⁴⁸ cf. Cassirer, *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik - historische und systematische Studien zum Kausalproblem*, op. cit., p. 204-5.

⁸⁴⁹ « Allgemein besteht, wie Heisenberg weiter ausführt, das Verfahren der Quantenmechanik darin, jeder Grösse der klassischen Mechanik, z. B. dem Impuls oder der Energie der Elektronen, eine korrespondierende Matriz zuzuordnen. Um von hier über eine bloss Darstellung des empirischen Sachverhalts hinauszukommen, müssen dann die den verschiedenen Grösse zugeordneten Matrizen gesetzmässig miteinander verknüpft werden, ähnlich wie die entsprechenden Grössen in der klassischen Mechanik durch die Bewegungsgleichungen verknüpft werden. Auf Grund dieses Verfahrens gelingt es dann auch in der Quantenmechanik die Gesetze nachzuweisen, die für die klassische Mechanik grundlegend waren, und insbesondere die zeitliche Konstanz von Energie, Impuls und Drehimpuls aufrechtzuerhalten. » *Ibid.*, p. 146.

⁸⁵⁰ A. Connes, *La géométrie et le quantique*, Paris, CNRS Editions, 2019, p. 11.

longueurs d'onde présentes dans la lumière émise par chacun des atomes. Ainsi, la spécificité de l'espace au niveau quantique, c'est à dire au niveau des systèmes microscopiques, tient à ce qu'il est non commutatif c'est à dire qu'il est déterminé par un ordre qui est unidirectionnel et qu'on ne peut pas intervertir. Or cette non commutativité est précisément une propriété du temps lui-même, ce qui n'est pas le cas de l'espace où : « Le 'là' peut par un simple mouvement être transformé en 'ici' et 'l'ici' peut, après avoir cessé d'être lui-même, récupérer sa forme antérieure par le mouvement inverse. Mais le temps, au contraire, manifeste outre l'extériorité de ses éléments singuliers et leur éloignement réciproque, un 'sens' univoque et irréversible, le sens dans lequel il s'écoule. L'orientation, du passé à l'avenir ou de l'avenir au passé est toujours un caractère propre sur lequel on ne peut se méprendre. »⁸⁵¹

Aujourd'hui on considère que la géométrie non commutative constitue « un véritable changement de paradigme dans notre façon de concevoir l'espace. »⁸⁵² Or, l'hypothèse que nous souhaiterions développer ici consiste à postuler que cette conception d'un ordre unidirectionnel comme déterminant pour comprendre la légalité de l'espace a constitué pour Cassirer une inspiration déterminante pour l'élaboration de sa philosophie et qu'il en avait compris la portée dès les premiers balbutiements de l'émergence de la non commutativité avec notamment la théorie des quaternions de Hamilton. Cette théorie constitue une généralisation des nombres imaginaires que nous avons déjà évoqués et que Gauss a renommé nombres complexes. Ce dernier « a réussi à montrer que les nombres complexes pouvaient s'interpréter comme des points du plan alors que les nombres réels sont associés aux points d'une droite. »⁸⁵³ Les nombres complexes sont donc des nombres pensés hors du continuum de la droite et les quaternions désignent des nombres représentant les points de l'espace tridimensionnel et non plus seulement du plan. Or les quaternions sont non commutatifs ou plus précisément leur produit n'est pas commutatif, c'est à dire que « Si Q_1 et Q_2 sont des quaternions, le produit $Q_1 \times Q_2$ n'est pas égal au produit $Q_2 \times Q_1$. Le même genre de propriété émergeait également de calculs développés à la même époque par Arthur Cayley sur des tableaux de nombres appelés 'matrices'. »⁸⁵⁴. Ce que signifie cette non commutativité sur un plan sémiotique c'est que l'ordre des positions est en soi signifiant pour déterminer des entités dynamiques telles que les quaternions ou le spectre des atomes. En effet, Cassirer considère que ces quaternions

⁸⁵¹ Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, tome 1 : le langage, *op. cit.*, p. 173-4.

⁸⁵² J-P. Luminet, *L'écume de l'espace temps*, *op. cit.*, p. 302.

⁸⁵³ *Ibid.*, p. 301.

⁸⁵⁴ *Idem.*

désignent des nombres dynamiques, des nombres en mouvement, mais il ne s'agit pas ici simplement de « diviser ou composer des grandeurs données, mais {de} dégager et à mettre en corrélation les relations génératrices qui fondent la possibilité même de poser des grandeurs. »⁸⁵⁵ Mettre en évidence des relations génératrices revient à déterminer un motif récurrent d'unification, il ne s'agit : « ni de ramener un ensemble donné aux 'parties' qui le composent ni, inversement, de composer un ensemble à partir de ces parties ; il s'agit, bien plus généralement, de mettre en connexion un certain nombre de conditions définies à partir de purs concepts et établissant la loi de progression d'une série convergeant vers un résultat univoque. »⁸⁵⁶ Or, cette exigence d'identifier des motifs comme autant de relations génératrices de différentes positions, est renforcée dans le cadre de la physique quantique car il s'agit même, pour Cassirer, de la seule façon de proposer une intelligibilité de ce qui se passe au niveau quantique. En effet, si le quantique implique de sortir de la domination de l'espace continu il n'implique pas pour autant un règne du discret car le niveau quantique ne permet plus de poser le discret individuel comme fondement du mouvement : « Ainsi, un nouveau concept du 'Tout' des événements naturels est établi par la conception de la théorie quantique. La nouvelle mécanique ne lie plus la formulation des lois du mouvement à des processus individuels nettement localisés ; Au contraire, elle cherche à saisir certaines 'structures fondamentales' des phénomènes naturels, qu'elle veut considérer et représenter comme des configurations c'est à dire sans les décomposer en parties. De tout cela, il s'ensuit que, dans la nouvelle physique, la relation entre « continuité » et « discrétion » devait être comprise d'une manière complètement différente de ce qui était le cas dans les systèmes antérieurs de connaissance de la nature. »⁸⁵⁷ Cassirer explique même que dans le cadre de la physique quantique la détermination de l'individuel discret constitue non pas un terminus a quo mais bien plutôt un terminus ad quem, un horizon à atteindre car cette physique ne peut plus considérer un tout comme la somme de ses parties : « La {physique quantique} a dû renoncer dès le départ à définir le tout comme la « somme » de ses parties ; elle explique que le tout désigne plus qu'une telle unité sommaire

⁸⁵⁵ Cassirer, *Substance et fonction : éléments pour une théorie du concept*, Les éditions de Minuit, Paris, 1977, p.118.

⁸⁵⁶ *Ibid.*, p. 119.

⁸⁵⁷ « So wird durch die quantentheoretische Auffassung ein neuer Begriff der 'Ganzheit' des Naturgeschehens begründet. Die neue Mechanik knüpft die Formulierung der Bewegungsgesetze nicht mehr an scharf lokalisierte Einzelvorgänge; sie sucht vielmehr, gewisse rein 'Grundgestalten' des Naturgeschehens zu erfassen, die sie als Gestalten, d. h. ohne Zerschlagung in Teile, festhalten und darstellen will. Aus alledem ergibt sich, dass in der neuen Physik die Beziehung zwischen 'Kontinuität' und 'Diskretion' in einer völlig anderen Weise gefasst werden musste, als es in den früheren Systemen der Naturerkenntnis der Fall war. » Cassirer, *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik - historische und systematische Studien zum Kausalproblem*, op. cit., p.207, [NT].

[summenhafte]. »⁸⁵⁸ D'ailleurs l'atome et l'électron en tant que forme, comme l'a expliqué Cassirer, ne sauraient être considérés comme des parties d'un tout mais plutôt comme des moments d'un processus de détermination, c'est pourquoi un système constitué de deux électrons détermine l'état des deux électrons en revanche l'état des électrons ne saurait déterminer l'état d'un système :

D'un point de vue mécanique quantique, un système composé de deux électrons détermine l'état de ces deux électrons ; mais l'inverse ne suit pas. Connaître les états des deux parties ne fixe pas l'état du système global ; et une division du système global en ces deux parties est hors de question. La question de savoir comment on fait une particularisation à l'intérieur d'un tout donné, comment on doit différencier et « individualiser » une certaine entité, est donc toujours un problème difficile de la théorie quantique. Les modes de dénombrement habituels, qui supposent qu'il soit clair dès le départ ce qui compte pour une chose et ce qui compte pour deux ou plus, n'ont plus cours ici. Ici, les choses individuelles ne sont pas séparées les unes des autres aussi simplement que du point de vue de la sensation spatiale ; au contraire, il faut toujours des considérations théoriques compliquées pour déterminer ce qui devrait être réellement traité comme un individu, ce qui devrait être compté comme « un ». Selon l'approche choisie ici, des formes très différentes de statistique quantique émergent. La statistique quantique ne pouvait se contenter d'adopter les méthodes de la statistique 'classique' : elle devait passer à de nouveaux modes de « comptage » statistique. Certains éléments qui étaient auparavant considérés comme séparés ont dû être mis et comptés comme un seul, car ils se sont avérés en aucune façon indiscernables avec nos outils théoriques et expérimentaux. Ainsi, la mécanique quantique moderne comprend une majorité de formes statistiques, dont l'applicabilité doit toujours être décidée au cas par cas sur la base du problème spécifique. Selon qu'il s'agit d'électrons ou de quanta de lumière, selon qu'il s'agit de fonctions propres « symétriques » ou « antisymétriques », il faut utiliser l'une de ces formes. De là aussi, il ressort clairement que la détermination de l'individuel, de ce qu'il faut vraiment considérer comme un être unique, n'est pas le "terminus ad quo" de la théorie quantique, mais toujours le "terminus ad quem" - un résultat de la théorie, qui ne peut être anticipé dogmatiquement, par exemple à partir de la « perception immédiate ».⁸⁵⁹

⁸⁵⁸ « {die Quantenphysik} musste von Anfang an darauf verzichten, das Ganze als die 'Summe' seiner Teile zu definieren; sie erklärt, dass es mehr sei als eine solche summenhafte Einheit. » *Ibid.*, p. 224.

⁸⁵⁹ « Ein System, das aus zwei Elektronen besteht, bestimmt, quantenmechanisch betrachtet, den Zustand dieser beide Elektronen; aber das Umgekehrte folgt nicht. Die Kenntnis der Zustände der beiden Teilen fixiert nicht den Zustand des Gesamtsystems; und eine Abteilerung des letzteren aus dem ersteren kommt nicht in Frage. Die Frage, wie wir innerhalb eines gegebenen Ganzen seine Besonderung vornehmen, wie wir einen bestimmten Inbegriff differenzieren und 'individualisieren' sollen, bildet demgemäss stets ein schwieriges Problem der Quantentheorie. Mit den gewöhnlichen Methoden der Zählung, die davon ausgehen, dass von vornherein feststeht, was als je ein Ding, was als zwei oder mehrere zu gelten haben, ist hier nicht auszukommen. So einfach wie in der sinnlich-räumlichen Anschauung grenzen sich hier die Einzeldinge nicht gegeneinander ab; es bedarf vielmehr stets komplizierter theoretischer Erwägungen, um festzustellen, was eigentlich als ein Individuum zu behandeln, was als 'eines' zu zählen ist. Je nachdem man hier den Ansatz wählt, entstehen ganz verschiedene Formen der Quantenstatistik. Die letztere konnte die Methoden der 'klassischen' Statistik nicht einfach übernehmen: sie musste zu neuen Weisen der statistischen 'Zählung' übergehen. Gewisse Elemente, die gemäss früheren Auffassung als gesondert angesehen worden waren, mussten in eins gesetzt und als eins gezählt werden, weil sich ergab, dass sie mit unseren theoretischen und experimentellen Hilfsmitteln in keiner Weise zu unterscheiden sind. So umfasst die moderne Quantenmechanik eine Mehrheit statistischer Formen, deren Anwendbarkeit im einzelnen Fall stets aus der bestimmten Problemlage heraus entschieden werden muss. Je nachdem wir es mit Elektronen oder

Ainsi, dans le cadre de la physique quantique le sens est véritablement formel au sens de Cassirer car il est nécessairement systémique, il dépend de la mise en place de rapports déterminés ; ce qui explique aussi le caractère incontournable des probabilités dans la détermination quantique. En effet, la mécanique quantique ne permet de déterminer qu'approximativement la position d'un point à un certain moment : « La mécanique quantique ne conduit donc pas, comme la mécanique classique, à déterminer la position d'un seul point matériel à un instant donné, elle indique seulement la probabilité pour l'ensemble des électrons que ses éléments soient dans une certaine position à un certain instant. »⁸⁶⁰ C'est pourquoi Cassirer, en référence à l'axiomatique hilbertienne de la définition implicite, propose de considérer les objets de la physique comme des « prédicats de jugements possibles ». En effet : « À la définition explicite se substitue la définition implicite qui détermine chaque concept en le rattachant à un rapport déterminé de jugements. Quant à savoir ce que signifie un concept en dehors d'un tel rapport systématique, on ne se pose plus la question, on n'a plus à se la poser. Les concepts sont des 'prédicats de jugements possibles', et c'est par des systèmes déterminés d'axiomes qu'on établira les jugements possibles. »⁸⁶¹ Sachant que le jugement désigne comme nous l'avons vu dans la première partie « un acte fondamental de détermination »⁸⁶² et représente déjà une conception relationnelle de la connaissance, et que l'étymologie du mot prédicat, vient du latin *prae-dicare* littéralement pré-dire ou annoncer, nous retombons en fait sur le concept de symbole. En effet ces concepts, que sont notamment les objets de la physique, annoncent un type particulier de configurations, autrement dit ils incarnent à la manière du symbole une légalité déterminée, un motif. Cassirer estime ainsi que la physique quantique permet un pas décisif dans la direction de la fonctionnalisation complète de la science où l'illusion d'une objectivité extérieure à l'esprit humain tend à se dissiper et où les hypothèses de la physique sont basées non plus sur des êtres autodéterminés mais sur des symboles,

Lichtquanten, je nachdem wir es mit 'symmetrischen' oder 'antisymmetrischen' Eingenfunktionen zu tun haben, müssen wir je eine dieser Formen gebrauchen. Auch hieraus ergibt sich deutlich, dass die Bestimmung des Individuellen, dessen was wahrhaft als 'ein' Sein zu gelten hat, für die Quantentheorie nicht der 'terminus ad quo', sondern immer erst der 'terminus ad quem' ist - ein Ergebnis der Theorie, das nicht dogmatisch, etwa aus 'unmittelbarer Anschauung' heraus, vorweggenommen werden kann. » *Ibid.*, p. 224-5.

⁸⁶⁰ « Die Quantenmechanik führt daher nicht wie die klassische Mechanik dazu, die Lage eines einzelnen Massenpunktes in einem gegebenen Augenblick festzulegen, sie gibt nur, für die Gesamtheit von Elektronen, die Wahrscheinlichkeit an, dass sich ihre Elemente zu einer bestimmten Zeit in einer gewissen Lage befinden. » *Ibid.*, p. 231.

⁸⁶¹ Cassirer, « De la logique du concept de symbole », in *Trois essais sur le symbolique*, Les éditions du Cerf, Paris, 1997, p. 136.

⁸⁶² Natorp, *Logische Grundlagen*, p. 39. (Traduction de Julien Servois, in *Paul Natorp et la théorie platonicienne des Idées*, p. 28)

incarnant un certain motif de légalité : « La nouvelle mécanique quantique est donc de plus en plus amenée à ne pas partir de la position de certaines réalités pour ensuite les relier les unes aux autres, mais à prendre le chemin inverse. Elle part de l'établissement de certains symboles qui expriment l'état et les variables dynamiques d'une entité physique. Sur la base de certaines hypothèses axiomatiques, d'autres équations en sont ensuite dérivées et des conclusions physiques en sont tirées. »⁸⁶³ La physique quantique ouvre donc bien la voie vers une physique des qualités basée sur la détermination de motifs qui expriment une forme de légalité comme relation génératrice. La physique quantique se rapproche par là de l'idéal goethéen du savoir. En effet, d'après Cassirer, le quantique impose de raisonner en termes de configurations à partir de positions déterminées comme autant d'étapes dans un processus de transformation qui le contiennent tout entier. C'est par ailleurs également à cette exigence de déterminer les motifs des mouvements comme autant de relations génératrices que répond la théorie goethéenne de la métamorphose car Goethe « pense, non dans des figures spatiales, mais dans des *figures temporelles*. Son 'mode de pensée idéal' veut faire voir 'l'éternel dans l'éphémère' »⁸⁶⁴. L'éternel devant se comprendre comme la loi, l'idée même de légalité qu'il s'agit donc de retrouver dans la diversité des formes possibles dans les phénomènes naturels. En effet, il ne s'agit pas de déterminer une histoire dans le sens généalogique mais de comprendre la dimension temporelle dans le sens d'un processus de transformation univoque : « La théorie de la métamorphose n'a rien à voir avec cette question relative à la *succession* historique des phénomènes de la vie ; non seulement son contenu, mais sa position du problème et sa méthode la séparent de tout espèce de 'théorie de la descendance'. Le concept goethéen de 'genèse' est dynamique, mais il n'est pas historique ; il relie des *formes* distantes les unes des autres en exhibant leur incessant médiation, mais il ne veut dresser aucun arbre généalogique des espèces. La transformation grâce à laquelle prennent naissance - à partir d'une forme originelle commune, la feuille - les parties distinctes de la plante, les sépales et les pétales, les étamines, etc., est une genèse idéelle, et non réelle. »⁸⁶⁵

⁸⁶³ « Die neuere Quantenmechanik ist daher mehr und mehr dazu übergegangen, nicht mit der Setzung bestimmter Realitäten zu beginnen und diese dann mit einander in Beziehungen zu setzen, sondern den umgekehrten Weg einzuschlagen. Sie geht von der Aufstellung gewisser Symbole aus, die den Zustand und die dynamischen Variablen eines physikalischen Gebildes ausdrücken. Aus diesen werden dann, auf Grund bestimmter axiomatischer Voraussetzungen, andere Gleichungen abgeleitet und aus ihnen physikalischen Folgerungen gezogen. » Cassirer, *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik - historische und systematische Studien zum Kausalproblem*, op. cit., p. 234.

⁸⁶⁴ Cassirer, *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*, tome 4, op. cit., p. 185.

⁸⁶⁵ *Ibid.*, p. 189-190.

La physique quantique obligerait donc d'une certaine manière à tenir compte de la dimension organique. Alain Connes estime que le résultat le plus important issu de ses travaux en géométrie non commutative a consisté à démontrer mathématiquement que les espaces non commutatifs produisent leur propre temps : « de tels espaces ont quelque chose d'extraordinaire : ils génèrent leur propre temps. Ils ne sont pas statiques comme les espaces ordinaires, mais dynamiques, ils évoluent avec le temps. »⁸⁶⁶ Ces espaces non commutatifs engendrent du temps parce qu'ils sont eux-mêmes dynamiques et leur non commutativité constitue l'expression de leur mouvement. Or, c'est exactement l'intuition qui émerge chez Cassirer déjà dans les années 1930 suite aux découvertes des mathématiques et de la physique quantique. Ces espaces de la physique quantique sont non commutatifs car ils vont quelque part suivant un principe légal. Ils signifient qu'au niveau de l'infiniment petit notre réification traditionnelle de l'espace ne fonctionne plus, ne permet pas une intelligibilité des événements, l'espace doit retrouver sa nature vivante et donc dynamique.

b) Un espace vivant

Comme nous l'avons vu précédemment l'espace procède du geste et propose une syntaxe, une configuration du monde. Or ce geste s'effectue au cours du temps, il est donc nécessairement dynamique malgré la réification que nous pouvons effectuer de la syntaxe proposée en la saisissant abstraitement c'est à dire hors du temps. Le parcours d'un mathématicien très important aux yeux de Cassirer, Hermann Grassmann, permet de se rendre compte de la difficulté avec laquelle s'est imposée l'idée d'un espace vectoriel c'est dire d'un espace en mouvement. Or, à suivre l'interprétation organique que propose Cassirer, il apparaîtrait que le mouvement est l'espace lui-même, l'espace en acte qui permet la séparation entre moi et le monde et ouvrant la voie à mon autodétermination, à l'exercice de ma liberté :

Si on considère encore une fois l'ensemble du développement qu'a connu le thème de l'espace, on aperçoit enfin toute l'envergure des oppositions à traverser au cours de celui-ci. Il existe à peine une seule tendance ou énergie première de l'esprit qui ne contribue de façon ou d'autre à ce prodigieux processus de formation et qui n'en régit certaines phases. Sensation et intuition, sentiment et pouvoir visionnaire, imagination productrice et pensée constructive des concepts y sont également concernés, et le mode de leur interpénétration et de leur conditionnement mutuel engendre à chaque fois une forme nouvelle d'espace. Mais il apparaît en même temps que tout ce processus, avec toute la richesse interne de ses formes, n'en garde pas moins une certaine direction immuable -

⁸⁶⁶ Connes, *La géométrie et le quantique*, op. cit., p. 33.

qu'en lui s'affirme peu à peu, avec une conscience toujours plus nette et plus ferme, la « confrontation » entre le moi et le monde.⁸⁶⁷

Ainsi toutes les expressions humaines, sentiment, imagination, concepts participent à la formation de l'espace, ce qui confirme la vocation syntaxique de l'espace. On peut imaginer que dans le cadre d'une physique des qualités comme l'envisage Cassirer, l'espace est d'abord un rythme. Il s'agit d'ailleurs d'une certaine manière d'un des résultats des travaux d'Alain Connes en géométrie non commutative. En effet : « Un espace se manifeste par une gamme, et c'est le point de départ de la géométrie non commutative. Elle comprend l'espace à partir de sa gamme. »⁸⁶⁸ Ceci car l'espace de la géométrie non commutative est spectrale⁸⁶⁹. Nous avons déjà évoqué le concept de spectre physique dans le précédent chapitre pour son rôle d'étalon de l'unité de longueur que Cassirer avait, d'une certaine façon, anticipé. Le spectre d'un corps chimique est donné par une suite de fréquences élaborées à partir de ses longueurs d'onde et cette suite de fréquences forme une gamme c'est pourquoi « cette manifestation par un spectre peut être comprise de manière musicale »⁸⁷⁰. De la même manière une forme géométrique peut également être retranscrite par une gamme : « Si je prends une forme quelconque, un tambour, une sphère ou n'importe quelle autre, on sait depuis Helmholtz qu'une gamme lui est associée. »⁸⁷¹ Il n'est pas question d'entrer ici dans les détails de ces considérations physiques et mathématiques. Ce qui nous intéresse d'un point de vue sémiotique c'est que cette perspective spectrale permet aussi de s'affranchir d'une conception substantielle du point car alors : « Un point est donné par des corrélations entre des fréquences différentes. C'est une langue complexe. Mais vous pouvez penser à ces corrélations entre des fréquences différentes comme à un accord. »⁸⁷² Autrement dit « Un point est donné par un accord » et « une forme géométrique est donnée par sa musique, par sa gamme. »⁸⁷³ Ainsi une forme géométrique traduit un certain rythme qui n'est autre que la récurrence d'un certain motif. Une forme géométrique vue comme une gamme et spécifiée par des accords possibles correspond donc à une conception qualitative de l'espace.

⁸⁶⁷ Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, tome 3 : La phénoménologie de la connaissance, Paris, Les éditions de Minuit, 1972, p. 468.

⁸⁶⁸ Connes, *La géométrie et le quantique*, *op. cit.*, p. 57.

⁸⁶⁹ « lorsque l'on parle d'un espace géométrique, on y pense comme à un ensemble muni d'une distance, d'une structure, qui lui sont données localement. Ce n'est pas comme ça qu'un espace de géométrie non commutative va se manifester. Il va se manifester par son spectre. » *Ibid.*, p. 54.

⁸⁷⁰ *Ibid.*, p. 55.

⁸⁷¹ *Idem.*

⁸⁷² Intervention au Collège de France en date du 14 octobre 2011 intitulée « Formes et spectres ».

<https://www.college-de-france.fr/site/colloque-2011/symposium-2011-10-13-10h15.htm>

⁸⁷³ *Idem.*

Il peut être intéressant de revenir alors sur cette idée selon laquelle le style constitue la plus haute forme d'objectivité selon Cassirer en accord avec Goethe. En effet, le style constitue en fait le principe du motif ou rythme mis en œuvre par une forme : « Ce style n'est certes rien qui puisse être fixé à la façon d'une prescription donnée et imitable mais il est lui-même, comme le principe de la formation, quelque chose de formable et de mobile. C'est justement en cela qu'il possède sa propre norme immanente. »⁸⁷⁴ En cela le style est une expression de la liberté intérieure, qui ne consiste pas en une absence de contraintes, mais en un effort de cohérence intérieure. Or, « Il n'y a en effet pas de lien plus profond que celui qui a son origine dans la liberté elle-même. Un canon déterminé de règles peut être observé ou violé de manière extérieure, des modèles peuvent être imités avec plus ou moins de bonheur et de fidélité, mais toutes ces fluctuations cessent là où la norme formatrice est non pas reçue de l'extérieur mais à l'œuvre depuis l'intérieur. Cette norme ne peut faire autrement que de ressortir et, dans le moindre petit trait, de se manifester en tant qu'unité à finalité continue. Elle appartient au monde de l'entendement ; en effet, son essence et son résultat suprême sont d'ordre logique, mais elle élève l'entendement lui-même au dessus du concept habituel, plat et limité, que l'on s'en fait. »⁸⁷⁵ Ainsi l'espace apparaît en même temps comme expression de la liberté intérieure, d'un effort de cohérence et d'unification du monde à travers la création d'un rythme ; et en même temps comme condition de l'expression de cette liberté intérieure en ce que cette syntaxe qu'ouvre l'espace par son rythme permet à l'intériorité elle-même de se découvrir et de s'affirmer. Ainsi la perspective idéaliste semble pleinement cohérente : « La pure intériorité de la matière est une 'simple chimère', car la matière se réduit pour nous aux 'forces', les forces en un ensemble de relations mathématiques et dynamiques et celles-ci, à leur tour, en concepts logiques fondamentaux de relation en général, d'un ordre supérieur, hors desquels aucun rapport particulier n'est concevable et possible. L'authentique et véritable intériorité des choses repose sur l'intériorité de la raison et sur cette nécessité qui pour nous s'atteste en elle et à travers elle. »⁸⁷⁶ Cela dit, Cassirer s'est donné pour tâche de à déterminer ces « concepts logiques fondamentaux de relation en général », ce qui implique de savoir déterminer les différents styles qui président aux rythmes et autres motifs que les formes donnent à voir. Il s'agit donc de penser non seulement les différents *ergon* de la formation symbolique mais *l'energeia* de cette formation elle-même, non pas les formes mais les principes formateurs. Il s'agit ici d'une

⁸⁷⁴ Cassirer, *Liberté et Forme. L'idée de la culture allemande*, Les éditions du Cerf, Paris, 2001, p. 169.

⁸⁷⁵ *Ibid.*, p. 107.

⁸⁷⁶ *Ibid.*, p. 169.

distinction que Cassirer emprunte à Humboldt au sujet du langage. L'ergon représente le « bloss Gewordenes », autrement dit un produit d'un processus de transformation, alors que l'energeia désigne le processus de transformation lui-même le « stetig sich Bildendes »⁸⁷⁷ autrement dit ce qui se forme en permanence. Or, il s'agit là du projet de la philosophie des formes symboliques car ce n'est pas autre chose que cette idée d'identifier des énergies spécifiques qui produisent de la connaissance, que Cassirer promeut à travers le projet de cette philosophie. En effet, comme nous l'avons déjà énoncé dans la première partie, il définit une forme symbolique comme « une énergie de l'esprit »⁸⁷⁸.

On comprend ainsi comment Cassirer est passé des questions logiques et épistémologiques de *Substance et fonction*, où il s'enthousiasme pour la théorie de l'extension de Grassmann et les quaternions de Hamilton à la *Philosophie des formes symboliques* sans avoir pour autant abandonné son premier maître, qui l'avait amené à orienter au départ ses études universitaires vers la littérature, Goethe. En effet, il semblerait que Cassirer considère la connaissance, de la même façon que le Prométhée de Goethe considère son ouvrage et qu'il cite directement dans *Liberté et forme* :

« A la question 'Que possèdes-tu ?', Prométhée répond avec une fierté tranquille : 'L'espace que remplit mon ouvrage. Rien au-dessous, rien au-dessus.' Que cet espace soit petit ou grand importe peu ; ce qui importe, c'est l'énergie qui le remplit et sa direction depuis l'intérieur. Et c'est effectivement une nécessité interne qui fait dépasser au poète le monde de son sentiment et de son imagination. »⁸⁷⁹ C'est pourquoi le travail de Goethe renferme pour Cassirer une clé qui permet de comprendre de l'intérieur la nécessité des relations que dessine une énergie de l'esprit, tâche qui semblait constitué un défi majeur au moment de *Substance et fonction* car elle impliquait selon lui une refonte psychologique : « D'une manière générale, il apparaît que l'approfondissement de l'essence purement logique des concepts de relation et de multiplicité entraîne en même temps, et de façon toujours plus exigeante, le besoin de leur trouver une nouvelle assise psychologique. »⁸⁸⁰

Le mot clé de cette nouvelle assise psychologique se trouve dans la citation du Prométhée de Goethe : la direction. Il s'agit de penser de manière dynamique, de ne pas cloisonner la connaissance par des postulats rassurants, mais de suivre les raisonnements jusque leurs plus intimes implications comme la nécessité interne qui fait dépasser au poète le monde de son

⁸⁷⁷ Cassirer, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, Nachgelassene Manuskripte und Texte, Band 1, Hamburg, Meiner, 1995, p. 15.

⁸⁷⁸ Cassirer, « Le concept de forme symbolique », in *Trois essais sur le symbolique*, op. cit., p. 13.

⁸⁷⁹ Cassirer, *Liberté et Forme*, op. cit., p. 195.

⁸⁸⁰ Cassirer, *Substance et fonction*, op. cit., p. 36.

sentiment et de son imagination. Or cette nécessité est celle de la vie elle-même et c'est la vision de cette vie que permet chacune des formes symboliques selon Cassirer qui les qualifie également de rayon de la conscience [Blickstrahl des Bewusstseins] issus non du monde des choses ou des actes mais de la vie elle-même. Ainsi dans chacune des formes symboliques il s'agit en fait de rendre la vie visible à elle-même :

Ainsi comprise, la vision pure de la réalité, telle qu'elle se manifeste dans chaque forme symbolique individuelle et dans sa totalité, ne peut jamais être considérée comme une compulsion dirigée contre cette réalité. Car le rayon de conscience qui rencontre l'être ici et cherche à l'éclairer et à le pénétrer n'appartient plus au monde des choses, ni à un simple contexte d'« agir ». C'est un rayon purement idéal qui laisse intact ce qu'il touche en termes de son « existence », de son état. A travers lui le principe de la « vie » est certes dépassé - mais celui-ci n'est ainsi ni détruit, ni violé. Au contraire, dans le domaine de la conscience spirituelle qui émerge alors, la vie est visible à elle-même, elle est devenue - pour reprendre l'expression de Fichte - une pure « vision ».⁸⁸¹

Il s'agit ici pour Cassirer de poser les bases d'une philosophie capable de penser la vie de façon vivante. Cette préoccupation peut nous apparaître un peu abscons, elle était néanmoins partagée avec un éminent mathématicien du XXe siècle Grothendieck pour qui : « le point de vue fécond n'est autre que cet "œil" qui à la fois nous fait découvrir, et nous fait reconnaître l'unité dans la multiplicité de ce qui est découvert. Et cette unité est véritablement la vie même et le souffle qui relie et anime ces choses multiples. »⁸⁸² Or, le point de vue de la forme symbolique se veut être le point de vue de l'œil de la conscience. Il s'agit là d'une autre manière de désigner la déduction subjective qui en tant que phénoménologie de la conscience consiste en une pensée dans le temps et qui s'oppose à la démarche abstractive qui revient à penser hors du temps. Cassirer a cependant insisté à plusieurs reprises penser dans le temps ne consiste pas à écrire une histoire ou à penser de façon historique, il s'agit de penser les passages, en mathématiques on pourrait peut-être parler d'opérations. En tous les cas c'est bien de cette façon qu'il explique sa démarche en tant que phénoménologique. Il s'agit de penser les passages à la forme comme des phénomènes vivants en résonance avec la phénoménologie de Hegel

Si je parle d'une 'phénoménologie de la connaissance', c'est par référence, non à l'usage moderne du terme, mais à cette signification première de la

⁸⁸¹ « In dieser Art verstanden kann die reine Schau der Wirklichkeit, wie sie sich in jeder einzelnen symbolischen Form und in ihrer Totalität vollzieht, niemals als ein gegen diese Wirklichkeit gerichteter Zwang betrachtet werden. Denn der Blickstrahl des Bewusstseins, der hier auf das Sein fällt und es zu erleuchten und zu durchdringen sucht, gehört selbst nicht mehr der Welt der Ding, noch einem blossen Zusammenhang des 'Wirkens' an. Er ist ein rein ideeller Strahl, der das, was er berührt, seiner 'Existenz', seinem blossen Daseins-Bestand nach, unangetastet lässt. So wird in ihm über den Urgrund des 'Lebens' zwar hinausgegangen - aber dieser wird damit weder zerstört, noch vergewaltigt. In dem Bereich der geistigen Bewusstheit, der jetzt erstet, ist vielmehr das Leben sich selbst sichtbar, ist es - um den Fichte'schen Ausdruck zu brauchen - zur reinen 'Sehe' geworden. » Cassirer, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, op. cit., p. 28.

⁸⁸² Grothendieck, *Récoltes et Semailles*, <https://agrotendieck.github.io/divers/ReS.pdf>, p. 41.

‘phénoménologie’ qu’a instituée Hegel en lui donnant un fondement et une légitimation systématique. Pour Hegel la phénoménologie devient le présupposé primordial de la connaissance philosophique, qui doit embrasser la totalité des formes de l’esprit, totalité ne pouvant selon lui devenir visible que dans le passage d’une forme à l’autre. La vérité est le ‘tout’ - mais ce tout ne peut s’offrir d’un seul coup et doit au contraire être déployé progressivement par la pensée selon son propre mouvement intime et conformément au rythme de ce dernier. Seul ce déploiement constitue l’être et l’essence de la science elle-même. L’élément de la pensée dans lequel vit la science n’acquiert donc sa perfection et sa transparence même que par le mouvement de son devenir.⁸⁸³

Ainsi, quand Cassirer écrit que : « La philosophie des formes symboliques ne cherche pas à être une métaphysique mais une phénoménologie de la connaissance. »⁸⁸⁴ Il faut comprendre une science des passages une science du temps car : « L’instant temporel singulier, de cela même qu’il est défini comme temporel, ne peut être saisi que comme le passage en suspens du passé à l’avenir, du déjà plus au pas encore, et non comme une existence substantielle et permanente. Là où le maintenant est pris dans un sens différent, comme un absolu, il n’est plus en vérité l’élément du temps, mais sa négation même. Car il semble alors arrêter le mouvement du temps et l’anéantir. »⁸⁸⁵ L’abstraction est un mode de pensée hors du temps qui procède par uniformisation, mais le temps comme mode de pensée procède au contraire par la discrimination téléologiquement déterminée, il indique une direction de transformation, un passage. Or c’est là ce que les figures spatiales permettent de déterminer.

3. Les figures spatiales

Cassirer reprend le concept de figure de Goethe pour qui elle désigne un principe d’organisation dynamique, qui contient la loi de son propre devenir : « l’être ne nous est saisissable et accessible qu’en se déployant pour nous dans le devenir. Cette intrication réciproque propre à l’être et au devenir, à la durée et au changement, se résume pour Goethe dans le concept de figure. »⁸⁸⁶ En effet, pour Goethe il n’y a d’autre être que la vie elle-même organisée par nature et qui donne à voir sa légalité dans les moments de passage qu’incarnent les figures et notamment spatiales. Elles incarnent une discrimination téléologiquement

⁸⁸³ Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, tome 3 : La phénoménologie de la connaissance, Paris, Les éditions de Minuit, 1972, p. 8.

⁸⁸⁴ Cassirer, « De la logique du concept de symbole », in *Trois essais sur le symbolique*, op. cit., p. 120.

⁸⁸⁵ Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, tome 1 : le langage, op. cit., p. 41-2.

⁸⁸⁶ Cassirer, *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*, tome 4, op. cit., p. 177.

déterminée, un processus de triage logique qui obéit à un principe de transformation : « La structuration de la réalité spatiale contient un processus de triage logique, sans lequel elle aboutirait à un résultat inintelligible. La masse des 'perceptions' spatiales s'organise peu à peu selon un plan déterminé ; elle doit à cette organisation la consistance de sa figure et de sa construction. »⁸⁸⁷ Ainsi le temps constitue la trame de l'espace libéré de la substance : « Si certains éléments doivent être unifiés dans un tout spatial, il faut qu'ils passent préalablement à travers la conscience dans un ordre successif et qu'ils soient rapportés les uns aux autres en fonction d'une règle déterminée. »⁸⁸⁸ Nous retrouvons ici cette double propriété de l'espace qui consiste à être en même temps condition et conséquence du mouvement. En effet, l'espace ne peut se constituer que dans le mouvement du geste : « l'espace, dans sa configuration et son organisation concrètes, n'est pas 'donné' comme une propriété assurée de l'âme, et {il} ne se constitue au contraire pour nous que dans le procès de la conscience et de quelque façon dans son mouvement d'ensemble. »⁸⁸⁹ Mais d'un autre côté la figure spatiale une fois élaborée donne au mouvement son intelligibilité et permet de l'organiser : « Nous n'accédons à l'intuition de figures spatiales déterminées qu'en unifiant d'une part dans une représentation des groupes de perceptions sensibles qui se repoussent mutuellement dans le vécu sensible et immédiat et d'autre part en distribuant à nouveau cette unité dans la diversité de ses composantes singulières. C'est seulement par une telle alternance de synthèse et d'analyse que s'élabore la conscience de l'espace. La figure est alors autant mouvement possible que le mouvement est figure possible. »⁸⁹⁰ Une figure spatiale est donc une interprétation du mouvement qui obéit à un style, une énergie spirituelle, un principe de transformation. L'influence goethéenne est ici évidente. En effet Cassirer a souligné à plusieurs reprises : « la conception dynamique que Goethe se fait de la forme et du développement. Il se sépare lui aussi du mode de pensée de la mathématique moderne et de la physique mathématique en ce qu'il ne dissocie pas l'ensemble du monde en ses différents éléments, mais veut l'intuitionner comme un tout mis en forme, comme un complexe de pures *figures*. »⁸⁹¹ Ainsi outre le caractère dynamique, la continuité constitue également un élément clé du concept de figure, une figure n'est jamais abstraite, elle dérive de façon cohérente d'un dynamisme interne : « Cependant ce 'penser en figures' est guidé chez lui par le principe fondamental qui trouve son expression universelle dans l'idée de métamorphose.

⁸⁸⁷ Cassirer, *Substance et fonction*, op. cit., p. 330.

⁸⁸⁸ *Ibid.*, p. 42.

⁸⁸⁹ *Ibid.*, p. 43.

⁸⁹⁰ *Ibid.*, p. 43.

⁸⁹¹ Cassirer, "La forme du concept dans la pensée mythique", in *Trois essais sur le symbolique*, op. cit., p. 79.

Il ne s'agit pas ici de s'élever de la figure unique à 'l'universel' en la comparant à d'autres pour les réunir sous des concepts génériques de genres et de classe : tout rapport se présente ici comme étant fonction du devenir. Seul se révèle véritablement homogène ce qui tient d'un principe de formation commun et peut être pensé comme une émanation de celui-ci. Aussi la règle fondamentale de dérivation est-elle ici la règle de *continuité*. »⁸⁹²

a) La continuité temporelle

La conception de l'espace comme continu relève de l'abstraction qui consiste à considérer l'espace comme hors du temps et à le percevoir comme une étendue uniforme, un être. Cette conception a été battue en brèche quand la question du mouvement est devenue une préoccupation physique majeure. Il est alors progressivement apparu que le concept d'espace doit se penser en termes d'ordre plutôt qu'en termes d'être⁸⁹³. Or le concept d'ordre est intrinsèquement dynamique, il implique une suite cohérente et en ce sens il ouvre la possibilité de la figuration : « Par opposition à cette unité et à cette immobilité du concept d'être, le concept d'ordre est dès le départ désigné et caractérisé par le moment de la différence, de la multiplicité interne des possibilités de figuration. »⁸⁹⁴

La continuité qui est féconde dans ce contexte n'est pas celle d'un point ou d'une étendue mais celle que produit la raison en faisant apparaître un rapport temporel de dérivation des phénomènes les uns des autres. D'après Goethe lui-même c'est ce type de continuité qui confère à la science mathématique sa dignité supérieure : « Dans cet axiome de continuité, Goethe suit la méthodologie de la science moderne ; d'ailleurs il reconnaît lui-même avoir suivi en ce domaine les leçons de la mathématique. Seul ce type d'expérience où on ne saute pas d'un point de l'être-là ou de l'advenir à un autre, mais où l'on passe par tous les éléments intermédiaires, en faisant varier pas à pas les circonstances, seule une telle expérience est jugée par lui 'de genre supérieur'. »⁸⁹⁵

⁸⁹² *Ibid.*, p. 80.

⁸⁹³ « Si l'on cherche à fixer le développement du problème de l'espace du point de vue de la théorie de la connaissance dans une formule, on pourrait dire que l'une des tendances fondamentales de ce développement et l'un de ses résultats essentiels est qu'au moyen du discernement intuitif de la nature et de la constitution de l'espace, la connaissance de la priorité du concept d'ordre par rapport au concept d'être est conquise et progressivement affirmée. », Cassirer, *Ecrits sur l'art*, Les éditions du Cerf, Paris, 1995, p. 103.

⁸⁹⁴ *Ibid.*, p. 106.

⁸⁹⁵ Cassirer, "La forme du concept dans la pensée mythique", in *Trois essais sur le symbolique*, op. cit., p. 80.

En effet, Cassirer souligne que tant que l'espace et le temps étaient ramenés à des substances, ils n'étaient pas intelligibles et constituaient des non choses posant une grave antinomie métaphysique :

Si nous persistons néanmoins à ranger les 'choses' comme l'espace et le temps sous l'unique genre de l'être, comme concept suprême englobant, alors il en résulte que ce genre même ne signifie plus alors qu'une unité d'apparence. Il comprend dorénavant non seulement du différent, mais encore de l'opposé et du conflictuel. Et la manière de résoudre ce conflit, la possibilité de concilier entre eux le mode d'être de l'espace et du temps eux-mêmes et le mode d'être des contenus qui entrent dans ces deux, fait partie des tâches les plus difficiles de la métaphysique. Ce n'est pas ici le lieu de dérouler la dialectique de ce problème ni de suivre la totalité des antinomies auxquelles cette racine a donné naissance au cours de l'histoire de la pensée théorique. Ce n'est pas seulement le développement de la métaphysique, mais également celui de la physique classique qui est placé sous le signe de ces antinomies. Même la dernière, la physique de Newton, n'a pas, malgré la majesté de son projet d'ensemble, réussi à maîtriser cette dernière difficulté métaphysique. Elle aussi doit en fin de compte transformer 'l'essence' de l'espace et du temps, qu'elle cherche à connaître, en une énigme ; elle doit, pour le dire avec Kant, en faire deux 'non-êtres' {Undinge} existants'. Placé du point de vue de la catégorie de la chose, de la simple catégorie de la substance et interrogé relativement à ce point de vue, l'être absolu de l'espace se transforme immédiatement en son non-être {Nicht-Sein} et, de chose englobant tout et fondant tout, il est plutôt transformé en une non-chose {Unding}.⁸⁹⁶

Le développement des sciences n'a été possible qu'en approfondissant le concept d'ordre que Leibniz avait commencé à thématiser et en le plaçant au dessus du point de vue de la substance : « Une résolution principielle de ces difficultés n'était possible, dans la philosophie comme dans la science de la nature, que lorsque les deux, suivant des voies différentes, avaient gagné de haute lutte un nouveau concept fondamental et suprême qui se subordonne {überordnen} progressivement, toujours plus distinctement et consciemment, à la catégorie métaphysique de la substance. C'est au concept d'ordre que revient cette performance. La lutte intellectuelle ainsi posée se manifeste le plus clairement dans la philosophie leibnizienne. »⁸⁹⁷ Comme nous l'avons déjà évoqué c'est cette consécration du concept d'ordre qui a induit le primat du temps sur l'espace qui caractérise le développement scientifique. En effet, même sans en faire le schème de la causalité, le temps est plus qu'une simple succession de moments discrets, il implique une certaine continuité. Le moment temporel n'est jamais abstrait, il fait partie d'une suite et il admet donc « une certaine extension. Le maintenant, non en tant qu'abstraction mathématique, mais en tant que maintenant psychique, embrasse l'ensemble des contenus qui peuvent être regroupés en une unité temporelle immédiate, et condensés pour former le tout d'un instant, l'unité élémentaire du vécu. Ce n'est pas un simple point de pensée, une limite qui

⁸⁹⁶ Cassirer, *Ecrits sur l'art*, op. cit., p. 104.

⁸⁹⁷ *Ibid.*, p. 105.

séparerait l'antérieur et le postérieur ; il possède au contraire en lui-même une certaine durée qui s'étend aussi loin que le souvenir immédiat, la mémoire concrète. »⁸⁹⁸ Ainsi, l'unité du temps est indissociable de l'agir, elle dépend de l'interprétation que l'on donne aux actes :

La conscience développée du temps (...) le temps est saisi (...) comme un tout dynamique et fonctionnel : comme l'unité des relations et l'unité des effets. L'intuition de l'unité temporelle de l'action part, d'un côté, du sujet, dont le concept est impliqué en celle-ci, et, de l'autre, du but vers lequel elle tend. Ces deux moments se situent à des plans très différents ; mais la force synthétique du concept de temps trouve précisément sa confirmation dans le fait qu'il transforme l'opposition de ces deux moments en une relation réciproque. On ne peut plus maintenant disloquer le processus de l'agir en phases purement singulières car, derrière lui, se trouve dès le début l'énergie unificatrice du sujet agissant et devant lui la fin unificatrice de l'agir. En s'assemblant ainsi pour former une série globale, causale et téléologique et parvenir à l'unité d'une connexion dynamique et d'une signification finale, les moments de l'action donnent naissance, de façon médiate simplement, à l'unité de la représentation du temps.⁸⁹⁹

Ainsi, le temps est synthétique par nature car il représente un mouvement. Aussi, c'est l'action, la mise en mouvement, qui, d'une certaine manière, détermine le temps et donc avec lui l'espace : « L'espace cesse d'être une 'chose parmi les choses' ; le dernier reste d'objectivité physique lui est dérobé. Le monde n'est pas défini comme un ensemble de corps 'dans' l'espace, ni comme quelque chose qui arrive 'dans' le temps, mais il est pris comme un 'système d'événements', d'*events*, comme dit Whitehead. Et dans la détermination de ces événements, dans la légalité de leur ordre, l'espace et le temps rentrent à titre de conditions, de moments essentiels et nécessaires. »⁹⁰⁰

b) L'espace de l'événement

Qui, par la pensée, pose des limites qui ne sont pas effectivement données,
Et qui ensuite, par la pensée, les supprime, celui-là a compris le monde.
De même que la géométrie saisit l'espace dans ses filets de lignes,
De même la pensée se saisit elle-même dans des lois.
Le monde est présenté à notre intuition à travers des cartes géographiques,
À présent nous devons encore attendre les cartes célestes de l'esprit,
Pendant ce temps, au risque de perdre le chemin qui nous guide,
L'esprit traverse son domaine comme on se promène à travers champs ;⁹⁰¹

⁸⁹⁸ Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, tome 1: le langage, *op. cit.*, p. 174.

⁸⁹⁹ *Ibid.*, p. 180.

⁹⁰⁰ Cassirer, *Ecrits sur l'art*, *op. cit.*, p. 105.

⁹⁰¹ *Ibid.*, p. 116.

Cassirer concluait par ces vers du poète allemand Friedrich Rückert une conférence de 1931 intitulée « Espace mythique, espace esthétique et espace théorique » et dans laquelle il était question de rien de moins, selon John Mickael Krois, que de « ‘désubstantialiser’ la notion la plus statique de l’épistémologie : l’espace. »⁹⁰² En effet, au cours de cette conférence que nous avons déjà citée abondamment, Cassirer fait apparaître l’espace comme une possibilité de configuration ouverte par la détermination d’une direction, l’espace est ce qui s’ouvre quand on regarde à l’horizon. Il y a autant d’espaces possibles que d’agencement possibles de limites que peuvent représenter n’importe quel étalon de mesure, les coudées, les pas, le spectre d’un atome. Penser de façon spatiale c’est penser à partir de différentes limites, qui sont d’ailleurs autant d’horizons, de façon à les agencer et à créer des structures qui ont vocation à saisir des événements, mais la philosophie doit « restée toujours consciente du fait que les limites posées par la pensée ne doivent pas se figer en bornes fixes, qu’elles doivent rester des limites mobiles afin de saisir en elles la plénitude et le mouvement des apparitions. »⁹⁰³ On retrouve ici la double propriété de l’espace condition et conséquence du mouvement. Cependant cette conception de l’espace comme espace de l’événement comme configuration de limites, n’est pas compatible avec une idée de continuité de l’espace. On peut considérer que cette conception de l’espace suggérée par Cassirer se rapproche de la conception de Heisenberg selon laquelle « L’espace serait une sorte de cristal ne nous apparaissant continu qu’à grande échelle. »⁹⁰⁴ Heisenberg a proposé cette conception à l’issue d’une constatation empirique selon laquelle : « Le résultats de mesures que l’on peut obtenir dans une expérience mettant en jeu les grandeurs quantiques observables sont les valeurs propres des opérateurs correspondants, valeurs qui forment un ensemble de nombres généralement discontinu. La mécanique quantique introduit ainsi des quantités discrètes pour des grandeurs qui étaient continues en physique classique. »⁹⁰⁵ Cependant, opter pour une conception discrète de l’espace obligerait à sortir du cadre de la théorie de la relativité. En effet, « introduire directement une structure discrète de l’espace viole l’invariance de Lorentz et entre en conflit avec la relativité restreinte. »⁹⁰⁶ Ainsi les considérations sémiotiques issues de la philosophie des formes symboliques de Cassirer ne sont pas compatibles avec le style actuel de la connaissance physique puisque la théorie de la

⁹⁰² *Ibid.* p. 18.

⁹⁰³ *Ibid.*, p. 116.

⁹⁰⁴ Luminet, *L’écume de l’espace temps*, op. cit., p. 307.

⁹⁰⁵ *Ibid.*, p. 306.

⁹⁰⁶ *Ibid.*, p. 307.

relativité représente, selon Cassirer « le 'style' propre à la connaissance physique contemporaine. »⁹⁰⁷ La non commutativité est peut-être le style de la science physique de demain, une science du temps et dans le temps à l'image de la philosophie des formes symboliques. En effet, la géométrie non commutative traite d'espace dynamique, d'espace en mouvement, ce qui impliquerait que le centre névralgique de ce nouveau paradigme ne serait plus l'être et ses propriétés mais l'agir et ses événements. Or, il s'agit là précisément des bases sémiotiques que Cassirer a tenté de poser à travers sa philosophie des formes symboliques : « Selon la manière de voir qui s'est imposée dans nos langues de civilisation, la détermination du temps est essentiellement attachée aux parties du discours qui contiennent l'expression d'un événement ou d'une activité. Le sens du temps et la multiplicité des rapports qu'il renferme ne peuvent être saisis et fixés que dans le phénomène du changement. Le verbe, en tant qu'expression de l'état à partir duquel a lieu une modification, ou bien en tant que désignation de l'acte de changer lui-même, apparaît par conséquent comme le seul véritable support des déterminations temporelles. »⁹⁰⁸

Si, pour reprendre la métaphore de la musique des formes d'Alain Connes, l'espace d'une forme est une gamme alors le temps serait le son lui-même comme phénomène vibratoire non commutatif et les différents espace temps possibles (suggérés notamment par l'expérience de Wigner) autant de mélodies possibles. On peut alors penser que les règles de la détermination et des agencements possibles des différentes notes seraient l'objet d'une métaphysique articulée non plus autour du concept de substance mais plutôt autour du concept du temps lui-même.

⁹⁰⁷ Cassirer, « Le concept de forme symbolique », in *Trois essais sur le symbolique*, op. cit., p. 24.

⁹⁰⁸ Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, tome 1: le langage, op. cit., p. 176.

PARTIE 3 : Le problème de la forme comme problème métaphysique

D'une façon générale, la métaphysique - son histoire le montre - se trouve de plus en plus nettement acculée à un dilemme de pensée. Elle doit soit prendre au sérieux le concept fondamental d'existence absolue, ce qui risque de dissoudre toutes les relations, toute pluralité de l'espace, du temps et de la causalité dans de pures apparences, soit adjoindre à l'être ces relations, en les reconnaissant, comme des 'accidents' extérieurs et contingents. On voit alors une conséquence paradoxale propre à cette démarche : car il devient de plus en plus clair que c'est cette contingence qui est accessible à la connaissance et que les formes de cette dernière peuvent appréhender, alors que 'l'essence' pure, qui devait être pensée comme le fondement des déterminations particulières, se perd dans le vide d'une simple abstraction. Ce qui devait être compris comme 'le tout de la réalité', comme l'ensemble de toute la réalité effective est finalement un quelque chose qui ne contient plus que le moment de la simple déterminabilité et rien d'une détermination indépendante et positive.⁹⁰⁹

La métaphysique peut-elle être autre chose qu'une science de l'être en tant qu'être ? Un des grands apports, mais sans doute largement méconnu de la philosophie de Cassirer, tient à ce qu'elle répond à cette question par l'affirmative. En effet, s'il souhaite radicaliser le chemin qui était déjà celui de Kant consistant à laisser de côté l'ontologie, il ne renonce pas pour autant à la formulation d'une métaphysique, qu'il a évoquée discrètement dans différents ouvrages publiés notamment la *Logique des sciences de la culture*, et qu'il a tentée de mener à bien dans des manuscrits non publiés. Mais il ne s'agit pas pour lui de proposer une métaphysique en tant que système fermé ; il s'agit bien plutôt, là encore, de mettre en évidence un système sans point fixe, sans le support de l'ontologie⁹¹⁰. Ce n'est que sous cette condition de ne partir non plus de l'unité mais de la pluralité, qu'une métaphysique des formes symboliques est possible c'est à dire que la philosophie des formes symboliques peut reprendre la prétention à la systématité qui caractérise la métaphysique en tant que méthode de la connaissance objective :

Dans cette perspective, une 'philosophie des formes symboliques' peut reprendre à son compte la prétention à l'unité et à l'universalité que la métaphysique sous sa forme

⁹⁰⁹ E. Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, tome 1 : le langage, Les éditions de minuit, Paris, 1972, p.40-1.

⁹¹⁰ « A la place d'une 'chose en soi', d'un objet 'au-delà', 'derrière' le monde des phénomènes, elle {la philosophie} cherche la multiplicité, la plénitude et la diversité interne des phénomènes eux-mêmes. Ce n'est que parce que l'esprit humain possède en lui-même le pouvoir de se différencier que cette plénitude est saisissable. », E. Cassirer, *Logique des sciences de la culture*, Les éditions du cerf, Paris, 1991, p. 96.

dogmatique, avait dû abandonner. Elle peut non seulement réunir en elle-même les différents modes et directions de connaissance du monde mais va jusqu'à reconnaître sa légitimité à chaque tentative de compréhension du monde à la portée de l'esprit humain, et à l'appréhender dans sa spécificité. Ce n'est qu'à ce prix que le problème de l'objectivité apparaîtra dans toute son étendue et, ainsi conçu, il embrasse non seulement le cosmos de la nature mais aussi celui de la culture.⁹¹¹

Cette métaphysique serait donc une sorte de grammaire des différents modes d'élaboration de la connaissance. Mais la question demeure de savoir pourquoi Cassirer garde le terme de métaphysique et ne propose pas simplement une méthodologie générale ou pourquoi il ne s'en tient pas au concept hégélien de phénoménologie pour désigner la science des passages comme 'opérations' d'objectivation qu'il cherche à exprimer à travers sa philosophie des formes symboliques. En effet, dès *Substance et fonction* paru en 1910, il situe sa démarche d'« analyse 'subjective' »⁹¹² dans une démarche de « phénoménologie pure de la conscience »⁹¹³. Il explique alors qu'il cherche par là à établir les modalités d'unification par lesquelles la conscience édifie « pour nous-mêmes un 'monde' à la configuration caractéristique, avec son ordre, son être-tel. »⁹¹⁴. Le postulat radical qu'il propose mais qu'il considère comme le fruit d'une posture idéaliste conséquente avec elle-même, dispose, comme nous l'avons expliqué en première partie, que « l'identité de la chose, comme la continuité et l'homogénéité de l'étendue géométrique ne sont nullement des données immédiates de l'impression ou de la perception sensible. »⁹¹⁵ Il prend ainsi le contrepied des « présupposés de la métaphysique cartésienne de la 'chose' »⁹¹⁶ selon lesquels : « l'objet empirique ne peut recevoir de définition claire et distincte que par ses déterminations purement spatiales. L'extension en longueur, largeur et profondeur est l'unique prédicat objectif qui nous permet de déterminer l'objet de l'expérience, tout ce qu'on a coutume de considérer comme propriété de la réalité physique en dehors de la devant, dans la mesure où l'on veut en former un concept vraiment rigoureux, se ramener à des rapports de pure extension et se résoudre en eux sans laisser de restes. »⁹¹⁷ Ainsi la requalification que Cassirer propose de l'espace comme configuration dynamique pose les bases de sa conception de la forme car comme nous l'avons vu : « La question de l'essence de

⁹¹¹ *Ibid.*, p. 96-97

⁹¹² E. Cassirer, *Substance et fonction : éléments pour une théorie du concept*, Les éditions de Minuit, Paris, 1972, p.38.

⁹¹³ *Idem.*

⁹¹⁴ E. Cassirer, « De la logique du concept de symbole », in *Trois essais sur le symbolique*, Les éditions du Cerf, Paris, 1997, p. 120.

⁹¹⁵ E. Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, tome 3 : La phénoménologie de la connaissance, Paris, Les éditions de Minuit, 1972, p. 168.

⁹¹⁶ *Idem.*

⁹¹⁷ *Idem.*

la forme ne peut, (...), être éclaircie qu'après qu'est posée et éclaircie la question préalable de l'essence de l'espace et de la présentation spatiale. »⁹¹⁸ Or la question de la forme porte sur le travail de la conscience. Il s'agit de comprendre les modalités de « l'invariance de la visée » qui permet l'élaboration des choses et l'intelligibilité du monde sur la base de ce postulat idéaliste selon lequel l'unité du monde est une production permanente de l'esprit en tant qu'habité par le dynamisme de la vie de l'esprit que Cassirer décrit comme nous avons pu le voir précédemment comme légalité universelle de la conscience :

A la théorie empiriste qui admet comme un fait psychologique évident 'l'égalité' entre certains contenus représentatifs et qui s'en sert pour expliquer le processus de conceptualisation, on a eu raison d'objecter que l'égalité invoquée entre éléments quelconques ne peut avoir de sens que si on opère déjà au nom d'une certaine 'visée', au sein de laquelle les éléments doivent pouvoir être qualifiés d'égaux ou d'inégaux. Cette invariance de visée, ou de point de vue sous lequel opère la comparaison, constitue toutefois une instance originale et nouvelle face aux contenus eux-mêmes. La différence qui apparaît entre ces contenus, d'une part, et, d'autre part, les 'espèces' conceptuelles qui nous servent à en penser l'unité n'est pas un fait qui soit passible d'une réduction ultérieure ; elle a un sens catégorial et appartient à la 'forme de la conscience'. On retrouve ici, en effet, avec une accentuation nouvelle, l'opposition caractéristique entre élément sériel et forme sérielle. Le contenu du concept ne saurait se ramener aux éléments qui constituent l'extension du domaine étudié, car il y a là deux instances qui ne se situent pas sur le même plan et qui relèvent de dimensions radicalement différentes. La signification de la loi qui opère la corrélation des éléments pris un à un ne saurait se réduire au dénombrement des cas, aussi variés soient-ils, tombant sous la loi, car un tel dénombrement ruinerait précisément le principe générateur qui permet l'intégration des éléments eux-mêmes à un concept fonctionnel.⁹¹⁹

Il y a donc pour Cassirer des « espèces conceptuelles » qui nous permettent de penser une unité en mettant en place des invariances de visée sur la base desquelles nous pouvons comparer et connaître. Connaître sur la base d'une visée invariante ramène au principe de proportionnalité de l'analogie platonicienne que nous avons déjà examiné précédemment et ce motif participe à la mise en place d'une forme sérielle symbolique qui va produire des éléments sériels qui seront les symboles relatifs à la forme en question. Par ailleurs, ce processus appartient, selon Cassirer, à « la forme de la conscience. » Or la conscience n'est pas un objet aisé à l'étude. En effet, comme le fait remarquer Cassirer : « Lorsque nous nous interrogeons sur la forme et sur la constitution de la *conscience* théorique, le simple usage de ce terme est déjà grevé de difficultés de toute sorte. Car le concept de conscience semble être le vrai Protée de la philosophie. Il intervient dans tous ses domaines divers de sa problématique, mais il ne montre le même aspect

⁹¹⁸ E. Cassirer, *Ecrits sur l'art*, Les éditions du Cerf, Paris, 1995, p. 102.

⁹¹⁹ E. Cassirer, *Substance et fonction : éléments pour une théorie du concept*, *op. cit.*, p. 38.

nulle part, pris qu'il se trouve dans un changement incessant de signification. La métaphysique comme la théorie de la connaissance, la psychologie empirique comme la pure phénoménologie le revendiquent pour elles. »⁹²⁰ C'est pourquoi Cassirer estime que la philosophie des formes symboliques « doit revendiquer une autonomie méthodologique {et} s'assurer par une élaboration indépendante le fondement et le sol de sa position. »⁹²¹ Et ce bien que « La question que se pose la philosophie des formes symboliques tient par des fils solides à d'autres questions que la tradition rapporte habituellement à la théorie de la connaissance ou à la psychologie, à la phénoménologie ou à la métaphysique. »⁹²² Mais alors que la psychologie se contente de rechercher « 'l'explication' empirico-causale des phénomènes de conscience (...) la philosophie des formes symboliques dans son ensemble, tout comme la pure critique de la connaissance, s'enquiert du pur statut de la conscience et non de son origine empirique. Au lieu de s'occuper des causes de sa formation dans le temps elle se tourne simplement vers ce qui 'repose en elle', vers l'appréhension et la description de ses formes structurales. »⁹²³ La dimension métaphysique implique par ailleurs, selon Cassirer, de mettre en évidence une systématisme, une cohérence globale en révélant le langage spécifique de la conscience qui est un langage symbolique. En ce sens il considère que la métaphysique « n'est absolument pas une invention conceptuelle arbitraire de penseurs particuliers, mais qu'elle a ses racines dans une 'disposition naturelle' universelle. »⁹²⁴ Cette disposition consiste à mettre en évidence la cohérence sur laquelle s'appuient les visées unificatrices que produit la conscience pour élaborer le monde des objets matériels ou intellectuels et produire du sens. Comme un langage, les différentes métaphysiques, selon Cassirer, se sont toutes élaborées à partir d'une intuition originaire fondamentale : « Les pensées métaphysiques authentiques et véritablement originales n'ont jamais été des pensées *vides* et sans contenu. Lorsque nous analysons jusque dans leurs racines les systèmes de Platon, Aristote, Descartes, Leibniz, Spinoza, Fichte, Schelling, Hegel, nous y trouvons un *contenu* déterminé, une intuition fondamentale originaire d'où leurs concepts sont sortis et où ils se nourrissent sans cesse. »⁹²⁵ Ainsi une métaphysique ne repose pas sur des concepts, qui sont abstraits par nature, mais sur des intuitions qui ont un caractère vivant et qui donc impliquent tout un univers de sens. C'est pourquoi, le terme de langage nous apparaît plus approprié que celui de méthode pour qualifier la conception ouverte de la

⁹²⁰ E. Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, tome 3, *op. cit.*, p. 63.

⁹²¹ *Idem.*

⁹²² *Idem.*

⁹²³ *Idem.*

⁹²⁴ E. Cassirer, *Eloge de la métaphysique*, trad. J. Carro, Paris, Cerf, 1996, p. 51.

⁹²⁵ *Ibid.*, p. 49.

métaphysique que suggère Cassirer. Le problème de la métaphysique, d'après Cassirer, tient de ce que chacune de ces intuitions structurantes n'est pas perçue comme telle et que les significations qu'elle produit sont données comme naturelles et éternelles et ne sont pas considérés comme le fruit d'une certaine vision bien déterminée. L'univers de sens que propose une métaphysique n'est pas abstrait mais concret, il imprègne l'élaboration du sens au quotidien tant et si bien qu'on puisse être amené à croire que la vie de l'esprit toute entière dépend de lui : « l'histoire de la métaphysique n'est en aucune façon une histoire de concepts vides ou de mots creux ; elle est plutôt une suite en soi cohérente d'intuitions interdépendantes. Les difficultés, les dangers, les antinomies de la métaphysique viennent de ce que ces intuitions ne sont pas entièrement conscientes de leur caractère logique, qu'aucune d'entre elles ne se comprend comme simple intuition *partielle* mais émet la prétention d'embrasser l'*ensemble* de l'Être et de le représenter idéellement. »⁹²⁶ Aussi Cassirer s'engage à suivre la voie tracée par Kant sur cette question : à savoir, déconstruire l'illusion d'une métaphysique éternelle mais aussi défendre l'utilité systémique de la métaphysique. En effet, « Kant a combattu avec la dernière énergie la métaphysique dogmatique dans la forme sous laquelle elle se présentait à lui historiquement, mais il n'a pas tenu pour nécessaire ni même possible d'exclure et d'éradiquer la métaphysique en tant que 'disposition naturelle'. »⁹²⁷ De la même manière, Cassirer, tout en étant parfaitement conscient que « le combat contre la métaphysique constituait depuis la fin de la suprématie de la philosophie hégélienne un trait universel et constant de la pensée philosophique. »⁹²⁸ ; il choisit d'écrire, alors qu'il s'est installé en Suède, un *Éloge de la métaphysique* en réponse à un philosophe suédois qui affichait une posture radicalement anti-métaphysique : Axel Hägerström. Cassirer considère qu'il est même vain de tenter de l'éradiquer car elle relève d'une « disposition naturelle » de l'esprit. En effet :

Si souvent qu'ait été tentée et exigée cette éradication, elle n'a jamais réussi. La métaphysique est semblable à l'hydre de Lerne dont les têtes une fois coupées repoussaient sans cesse en nombre égal. La raison n'en peut venir que du fait qu'elle n'est absolument pas une invention conceptuelle arbitraire de penseurs particuliers, mais qu'elle a ses racines dans une 'disposition naturelle' universelle. Même Hägerström reconnaît, tout au moins indirectement, cet état de fait. Pour lui en effet, la métaphysique, [...], ne se limite absolument pas à ce qui transparaît ou à ce qu'on retient d'elle dans les systèmes philosophiques. Il la voit au contraire à l'œuvre au sein même de la science et dans la 'conscience' universelle. Lorsqu'il déclare 'métaphysique' le concept d'une 'chose avec ses qualités', ou le concept de 'mouvements' tel qu'il apparaît dans la 'conscience commune', ou encore la conception commune du 'moi', il

⁹²⁶ *Ibid.*, p. 50.

⁹²⁷ *Ibid.*, p. 51.

⁹²⁸ *Ibid.*, p. 43.

est immédiatement clair que de tels concepts peuvent certes être critiqués mais pas tout simplement éliminés.⁹²⁹

Ainsi, la « conception commune du moi » ou celle de mouvement ou encore celle de la chose est nécessairement métaphysique, elles ne relèvent pas simplement de la physique. La métaphysique apparaît ainsi, d'abord comme une infrastructure invisible de l'esprit qui configure différents univers de sens. Aussi, pour Cassirer comme pour Kant, la tendance naturelle à la métaphysique ne doit pas être éliminée mais doit pouvoir cohabiter en harmonie avec les autres manifestations de la vie de l'esprit sans les étouffer, ce qui devient le cas à chaque fois qu'une interprétation spécifique de cette métaphysique est absolutisée :

Il y a donc pour Kant, comme auparavant, une 'métaphysique' de la connaissance de la nature, une métaphysique de la connaissance éthique, une métaphysique du droit et une métaphysique de l'art, et il doit y en avoir pour peu que l'on veuille fonder tout cela sur des *principes* universellement valides. Ce qu'il faut exiger, c'est seulement que chacun de ces domaines soit reconnu dans son mode propre, dans sa signification *spécifique* et expliqué à partir de ses 'fondements' propres. Ce que Kant exige, ce n'est donc pas la destruction de la métaphysique, car en tant que 'disposition naturelle' elle est et demeure indestructible, mais sa *discipline*. Et celle-ci consiste en ce que chacun de ses concepts soit dans son usage en même temps conscient des *conditions* auxquelles il est subordonné et que, se fondant sur ce savoir, il détermine pour lui-même les limites de son application.⁹³⁰

Or, on peut considérer que Cassirer, dans sa quête pour 'l'appréhension et la description des formes structurales' de la conscience a effectivement participé à discipliner la tendance naturelle à la métaphysique en révélant les conditions qui sous tendent des concepts comme celui de chose, de mouvement ou d'individualité de façon encore plus générale.

En effet, l'approche par le symbole de Cassirer semble particulièrement indiquée pour mettre à jour une infrastructure de la conscience car, et cette opinion n'est pas l'apanage de Cassirer uniquement, le symbole reflète non pas un être fixe mais des connexions. Ainsi, le physicien Heisenberg considérerait également : « Au seuil qui conduit de la région de la simple conscience à l'espace des connexions qui sont de l'ordre de l'esprit se tient le 'symbole'. Peut-être même est-il légitime de résumer par ce mot de symbole toute la région de la réalité qui, au-delà et au dessus de la simple conscience, est à désigner comme ce qui relève de connexions. »⁹³¹ Nous ne savons pas si Heisenberg s'était intéressé au travail de Cassirer mais sa vision du symbole s'avère particulièrement éclairante. En effet, pour lui également l'approche par le symbole

⁹²⁹ *Ibid.*, p. 51.

⁹³⁰ *Ibid.*, p. 52.

⁹³¹ W. Heisenberg, *Le Manuscrit de 1942*, Paris, Editions Allia, 2003, p. 120.

permet de mettre au jour les connexions qui s'élaborent dans la conscience pour produire du sens. Alors que la métaphysique traditionnelle ne s'est toujours attachée qu'au sens produit, il s'agirait, à travers une métaphysique des formes symboliques, de s'intéresser à la façon dont différents modes de connexions s'impriment dans un symbole qui de ce fait exprime un agencement spécifique de connexions, à travers ce que Cassirer appelle le 'phénomène primordial' [*Urphänomen*] de l'expression : « L'évaluation a donc été prononcée sur le monde des formes spirituelles : il a été reconnu comme un monde intrinsèquement insubstantiel. Par rapport au principe de la vie, il apparaît non seulement comme quelque chose de différent et comme fondamentalement « transcendant », mais aussi comme l'absolument négatif par rapport à lui. Si l'on veut comprendre cet enseignement, il faut le prendre du côté de ses propres présupposés immanents - il faut essayer de remonter au phénomène primordial dont il procède et dans lequel il s'enracine, à la fois systématiquement et psychologiquement. Ce phénomène primordial est l'expérience pure de l'expression. »⁹³² Ainsi, une métaphysique non dogmatique, ne cherche pas l'être immuable des choses mais tend à identifier des formes de connexions, il s'agit notamment pour Cassirer de la voie suivie par Klages : « Pour toute métaphysique, qui, loin de vouloir être d'emblée une 'ontologie', préserve et reconnaît au contraire la structure originale du phénomène d'expression, le problème prend en fait aussitôt une tout autre physionomie. Dans la métaphysique moderne il revient à Klages d'avoir le premier suivi cette voie. Les pures expressions vécues constituent pour lui en quelque sorte le point archimédien à partir duquel il essaie de faire basculer le monde de l'ontologie, abolissant ainsi la séparation de l'être en deux 'moitiés', corporelle et psychique. »⁹³³ Mais même si Cassirer partage avec Klages l'intérêt pour une métaphysique de l'expression, il accorde, contrairement à celui-ci, une place centrale au dynamisme de l'expression comme produit de la spontanéité de l'esprit humain alors que Klages la conçoit comme pure réceptivité (*Chapitre 1*). C'est pourquoi Cassirer propose l'idéalisme symbolique comme la métaphysique, le langage qui, « au-delà de la simple conscience » pour reprendre l'expression de Heisenberg, préside à l'élaboration des formes symboliques comme autant de programmes de la conscience (*Chapitre 2*).

⁹³² « Der Welt der geistigen Formen ist damit das Urteil gesprochen : sie ist als in sich wesenlose Welt erkannt. Dem Urgrund des Lebens gegenüber erscheint sie nicht nur als ein Anderes und als prinzipiell- 'Transzendentes', sondern auch als das absolut-Negative zu ihm. Will man diese Lehre verstehen, so muss man sie von Seiten ihrer eigenen immanenten Voraussetzungen nehmen - so muss man versuchen, auf das Urphänomen zurückzugehen, von dem sie ausgeht und in welchem sie, systematisch wie psychologisch, wurzelt. Dieses Urphänomen ist das reine Ausdrucks-Erlebnis. », E. Cassirer, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, Nachgelassene Manuskripte und Texte, Band 1, Hamburg, Meiner, 1995, p. 24.

⁹³³ E. Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, tome 3, *op. cit.*, p. 119.

Alors que la philosophie de la technique s'intéresse aux organes du corps immédiats et médiats qui permettent à l'homme d'imposer au monde extérieur sa figure et son empreinte propres, la philosophie des formes symboliques fait porter son interrogation sur l'ensemble des fonctions d'expression de l'esprit. Ces fonctions aussi, pour cette philosophie, sont moins des reproductions et des copies de l'être que des directions et des modalités de la construction du monde : ce sont des 'organes' qui servent moins à maîtriser le monde qu'à lui donner sens.

Et là encore, ces organes font tout d'abord leur travail sous une forme parfaitement inconsciente. Le langage, le mythe, l'art : chacun fait sortir de soi un monde de formes particulières qui doivent être comprises comme l'expression de l'activité autonome de l'esprit, de sa 'spontanéité'. Mais cette activité ne s'exprime pas sous la forme de la libre réflexion, et reste cachée à elle-même.⁹³⁴

Comme nous avons pu le voir dans le deuxième chapitre de la première partie, le paradigme expressif constitue le cœur du concept de forme et il s'agit pour Cassirer d'un principe d'action issu de la spontanéité de l'esprit humain et donc d'un acte de liberté intérieure. Cependant, il s'agit d'un acte qui implique également une certaine réceptivité puisque le but, comme nous l'avons déjà évoqué, est de rendre la vie visible à elle-même, ce qui exclut la posture de contrôle et de pouvoir qui est celle de la philosophie de la technique que dénonce Cassirer ci-dessus. L'esprit vivant ne recherche pas le pouvoir d'après Cassirer, mais tout simplement l'ordre, la structure : « La philosophie des formes symboliques a cherché dès le début à suivre ce chemin - le chemin qui passe par les formes concrètes de l'esprit. Mais sur ce chemin, l'esprit lui est apparu partout non pas comme une 'volonté de puissance', mais plutôt comme une volonté de structure. Ce n'est pas simplement la domination du monde, mais la formation du monde que le langage, le mythe, l'art, la connaissance et la religion cherchent à atteindre. »⁹³⁵ En effet, la forme selon Cassirer ne s'oppose pas au monde, même si elle provient d'un principe créateur libre, elle est tout autant « prisonnière » du monde sensible. Ainsi, la forme désigne quelque chose du monde qui fait face au monde :

⁹³⁴ E. Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, tome 2 : le mythe, Les éditions de Minuit, Paris, 1972, p.254.

⁹³⁵ « Die Philosophie der symbolischen Formen hat diesen Weg - den Weg, der durch die konkreten Gebilde des Geistes hindurchführt - von Anfang an festzuhalten gesucht. Auf diesem ihrem Wege aber erschien ihr der Geist überall nicht sowohl als 'Wille zur Macht', als vielmehr Wille zur Gestaltung. Nicht blosse Herrschaft über die Welt, sondern Formung der Welt ist es, worum die Sprache, wie der Mythos, die Kunst, wie die Erkenntnis und die Religion ringen. » E. Cassirer, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, Nachgelassene Manuskripte und Texte, Band 1, Hamburg, Meiner, 1995, p. 27.

Le fossé qui s'ouvre ainsi devant nous semble infranchissable ; la contradiction paraît insurmontable sitôt qu'on tente de la formuler abstraitement de la manière la plus précise possible. Pourtant, dans l'agir de l'esprit il se produit souvent un miracle : le fossé se comble, général et particulier se rencontrent pour ainsi dire dans une zone spirituelle intermédiaire et s'interpénètrent dans une unité véritablement concrète. Ce processus se développe pour nous partout où la conscience ne se contente pas simplement d'avoir un contenu sensible mais le crée à partir d'elle-même. C'est l'énergie de cette création qui fait des seuls contenus de la sensation et de la perception un contenu symbolique. L'image cesse ainsi d'être quelque chose qui est simplement reçu de l'extérieur et devient quelque chose de figuré depuis l'intérieur dans lequel règne un principe fondamental de création libre. Telle est l'œuvre que nous voyons s'accomplir dans la 'forme symbolique' particulière, dans le langage, dans le mythe, dans l'art. Non seulement chacune de ces formes tient du sensible son point de départ, mais elle reste également constamment prisonnière de la sphère du sensible. Elle ne s'oppose pas au matériau sensible, elle vit et crée en son sein. Ainsi se réduisent les oppositions qui devaient être apparemment inconciliables pour la réflexion métaphysique abstraite.⁹³⁶

Il s'agit ici pour Cassirer de prendre le contre pied de la posture métaphysique traditionnelle qui oppose vie et esprit, corps et âme. En effet, les œuvres de la conscience sont nécessairement des produits du temps. Aussi, malgré leur apparente immuabilité, les formes telles les langues, les mythes, se transforment nécessairement en permanence :

Tout contenu spirituel est pour nous nécessairement lié à la forme de la conscience et donc à la forme du temps. Il n'existe que dans la mesure où il est créé dans le temps et il ne semble pas pouvoir y être autrement qu'en disparaissant pour faire place aussitôt à un autre qui naît. Ainsi toute conscience est-elle soumise à la loi du devenir selon Héraclite. Les choses de la nature peuvent à la rigueur montrer dans leur être-là objectif un 'état stable', une durée de vie relative ; une telle possibilité est interdite à la conscience de par ce qui constitue essentiellement sa nature. Elle n'a d'autre être que l'activité libre, l'être du procès. Et dans ce procès ne reviennent jamais des composantes véritablement identiques. Il ne se produit là qu'un flux constant, un courant vivant dans lequel toute mise en forme, sitôt acquise, doit à nouveau disparaître. Et c'est précisément cela qui constitue l'étrange antinomie, la contradiction immanente à la conscience elle-même. Elle ne peut se libérer de la forme du temps en tant que telle, car c'est en elle que réside et que se fonde sa propre essentialité caractéristique. Pourtant, d'un autre côté, un contenu doit non seulement naître sous cette forme mais persister ; sorti du devenir, une figure, une forme, un *eido* doivent lutter pour être. Comment ces deux exigences contradictoires peuvent-elles se concilier et se réconcilier ? Comment est-il possible de retenir le clin d'œil, l'instant, sans que celui-ci perde en même temps son caractère de clin d'œil temporel ; comment ce qui est unique, donné ici et maintenant dans la conscience, peut-il déterminer son individualité de telle sorte qu'en lui un contenu général, une 'signification spirituelle', devienne visible ?⁹³⁷

En proposant une articulation du général et du particulier complètement différente de celle véhiculée par la posture métaphysique traditionnelle fondée sur les concepts de chose et de

⁹³⁶ Cassirer, « Le concept de forme symbolique », in *Trois essais sur le symbolique*, Les éditions du Cerf, Paris, 1997, p. 15.

⁹³⁷ *Ibid.*, p. 14-5.

cause, Cassirer propose bien un modèle logique qui repose sur l'idée que les œuvres humaines ne sont pas des illustrations de la puissance de l'homme sur la nature mais les produits d'organes vivants qui transforment et produisent mais sont aussi soumis à la transformation :

La forme ne se révèle pas ici comme un tel frein, mais comme un organe toujours prêt - et même comme un organe dont la valeur repose sur le fait qu'il est au plus haut point modifiable et façonnable. Il n'y a donc ici aucune antithèse, aucun fossé infranchissable entre ce qu'exige la "vie" et ce qu'exige la "forme", entre l'exigence de la généralité et celle de l'individualité. Au contraire, c'est un seul et même processus, c'est l'exécution vivante de la parole qui englobe l'individualité et la généralité comme des moments également justifiés et également nécessaires. C'est l'universel qui construit le monde de l'individuel, et c'est l'individuel qui construit le monde de l'universel. Il ne s'agit pas ici de séparations dans l'être, d'un face à face et d'un écartèlement de régions qui se touchent certes, mais qui ne peuvent jamais s'interpénétrer, nous avons plutôt affaire ici à une interaction de forces, d'impulsions de mouvement. Chaque utilisation, même fugitive et passagère, d'une forme linguistique est une telle impulsion qui ne laisse pas le monde des formes linguistiques dans l'état où elle l'a trouvé, mais qui agit sur lui dans son ensemble, qui le modifie, toujours imperceptiblement, et qui, dans cette modification, le rend réceptif à de nouvelles configurations futures. Dans la relation entre l'"absolu" et le "relatif", il en résulte donc ici un renversement complet par rapport à la conception métaphysique fondamentale traditionnelle. Selon celle-ci, les contraires, qui ne peuvent être réunis dans le fini, doivent disparaître dès qu'on les projette dans l'infini, dès qu'on passe de la sphère du conditionné à celle de l'inconditionné. Mais ici, c'est plutôt le contraire qui se manifeste. La vie et la forme, la continuité et l'individualité ne cessent de diverger dès que l'on prend les deux comme des absolus, dès que l'on voit en eux des modes d'être métaphysiques. Mais le fossé se comble si l'on se place au contraire au centre du processus concret du devenir-forme et dans la dynamique de ce processus, si l'on prend l'opposition des deux moments comme une opposition non pas d'existants, mais de pures fonctions. Ce qui, vu de l'être, apparaissait comme une opposition réelle - devient un ensemble, une corrélation et une co-opération, si on le considère *sub specie* de l'action, de la création spirituelle.⁹³⁸

⁹³⁸ « Die Form erweist sich hier nicht als solcher Hemmschuh, sondern als ein stets bereites Organ - und zwar als ein Organ, dessen Wert darauf beruht, daß es im höchsten Masse modifizierbar und gestaltbar ist. Hier herrscht also keineswegs jene Antithese, jene unüberbrückbare Kluft zwischen dem, was das 'Leben' und dem, was die 'Form' verlangt, zwischen dem Anspruch der Allgemeinheit und dem der Individualität. Vielmehr ist es ein und derselbe Prozess, ist es der lebendige Vollzug des Sprechens, der Individualität und Allgemeinheit als gleich berechnete und gleich notwendige Moment in sich fasst. Das Allgemeine erst baut die Welt des Individuellen, und das Individuelle erst baut die Welt des Allgemeinen auf. Nicht um Trennungen im Sein handelt es sich hierbei, um ein Gegenüber und Auseinander von Regionen, die sich zwar berühren, aber nie miteinander durchdringen können, sondern hier haben wir es mit einem Ineinanderwirken von Kräften, von Bewegungs-Impulsen zu tun. Jeder noch so flüchtige und vorübergehende Gebrauch einer sprachlichen Form ist ein solcher Impuls, der die Welt der Sprachformen nicht in dem Zustand belässt, in dem er sie vorgefunden hat, sondern der auf sie als Ganzes zurückwirkt, der sie, wie immer unmerklich, verändert, und der sie, in dieser Veränderung, für künftige neue Gestaltungen empfänglich macht. Im Verhältnis des » Absoluten« und des - Relativen ergibt sich hier also, verglichen mit der traditionellen metaphysischen Grundanschauung, eine völlige Umkehrung. Nach dieser sollen die Gegensätze, die sich im Endlichen nicht vereinen lassen, zum Verschwinden kommen, sobald man sie ins Unendliche projiziert sobald man von der Sphäre des Bedingten in die des Unbedingten übergeht. Hier aber zeigt sich mehr das Gegenteil. Leben und Form, Kontinuität und Individualität klaffen immer wieder auseinander, sobald man beide als Absoluta nimmt, sobald man in ihnen metaphysische Seins-Weisen sieht. Aber die Kluft schliesst sich, wenn man sich statt dessen in den Mittelpunkt des konkreten Prozesses der Formwerdung und in die Dynamik dieses Prozesses versetzt, wenn man das Gegeneinander der beiden Momente als ein Gegeneinander

Ainsi le paradigme de l'expression que propose Cassirer à travers sa philosophie des formes symboliques pour fonder son épistémologie comme science des passages consiste aussi en une conception dynamique de l'expression comme devenir-forme qui fait l'objet de son attention métaphysique, une métaphysique qui n'a donc d'autre objet que le temps en tant que matrice de la conscience.

1. Une expression du temps

Vie et forme sont, pour Cassirer, indissolublement liées et n'existent que l'un dans l'autre à tous les niveaux de la conscience, les distinguer revient à placer des accents sur l'un et sur l'autre mais ensemble ils forment le rythme du devenir :

La question de savoir comment la vie 'prend' forme, comment la forme prend vie - cette question est donc bien sûr insoluble - mais ce n'est pas parce qu'il y a un gouffre infranchissable entre les deux, mais parce que l'hypostase de la Forme 'pure' comme l'hypostase de la vie « pure » contient déjà une contradiction interne. Si profond que nous descendions dans le domaine du devenir organique, et si haut que nous nous élevions dans le domaine de la création intellectuelle, nous ne trouvons jamais ces deux sujets et, pour ainsi dire, ces deux substances dont on questionne la connexion métaphysique. Nous rencontrons une vie absolument sans forme aussi peu que nous rencontrons une forme absolument sans vie. La séparation que notre pensée opère entre les deux ne repose donc pas sur deux puissances métaphysiques, dont chacune "est pour soi et peut être pensée pour soi", mais ne concerne dans une certaine mesure que deux accents que nous mettons dans le flux du devenir. Selon son essence, le devenir n'est ni une simple vie ni une simple forme, mais plutôt un devenir forme - comme le dit Platon.⁹³⁹

En effet, le concept de devenir chez Platon renferme cette idée d'un phénomène sensible qui exprime de lui-même une légalité. Ainsi, Platon voit d'après Cassirer le : « prototype de tout

nicht von Seienden, sondern von reinen Funktionen nimmt. Was, vom Sein aus gesehen, als Real-Opposition erschien - das wird zum In-und Miteinander, zu einer Korrelation und Ko-Operation, , wenn man es sub specie des Tuns, des geistigen Schaffens betrachtet. » E. Cassirer, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, op. cit., p.15-6, [NT].

⁹³⁹ « Die Frage, wie das Leben zur Form, wie die Form zum Leben 'gelangt' - diese Frage ist daher freilich unlösbar - aber sie ist es nicht daru, weil zwischen beiden eine unübersteigliche Kluft befestigt ist, sondern weil die Hypostase der 'reinen' Form wie die Hypostase des 'reinen' Lebens bereits einen inneren Widerspruch in sich birgt. So tief wir in das Reich des organischen Werdens hinabsteigen, und so hoch wir uns in das Reich des geistigen Schaffens erheben mögen : wir finden niemals jene beiden Subjekte und gleichsam jene beiden Substanzen, nach deren metaphysischen Zusammenhang hier gefragt wird. Wir treffen so wenig auf ein schlechthin formloses Leben, wie wir auf eine schlechthin leblose Form treffen. Die Trennung, die unser Gedanke zwischen beiden vollzieht, geht daher nicht auf zwei metaphysische Potenzen, deren jede "für sich ist und für sich gedacht werden kann", sondern sie betrifft gewissermassen nur zwei Accente, die wir im Fluss des Werdens setzen. Das Werden ist seinem Wesen nach weder blosses Leben, noch bloss Form, sondern es ist Werden zur Form - wie Platon sagt. » *Ibid.*, p. 14-5.

devenir [...] dans les mouvements du ciel, dans les révolutions des constellations, [où] nous ne saisissons pas uniquement la pure factualité, le fait simplement empirique du changement de lieu, mais encore le 'comment' et le 'pourquoi'. En lui se dévoile un ordre constant, une variété de mesures demeurant égales en elles-mêmes. »⁹⁴⁰ Or, cette légalité qu'exprime le devenir comme devenir forme chez Platon n'est autre que l'unité du temps : « tout devenir s'accomplit dans l'unité du *temps* qui lui-même ne coule pas, mais persiste comme tel. Et cette unité a ses propres mesures invariables, ses périodes et rythmes où, dans le temps et pour ainsi dire sur le fond mouvant du temps, se dévoile un ordre durable du monde comme ensemble. »⁹⁴¹

De la même manière les formes symboliques comme devenir de la conscience révèlent une certaine unité du temps qui participe de la métaphysique de la conscience. En effet, « Le mot et l'image mythique, qui s'opposaient au départ à l'esprit comme autant d'intransigeantes et réelles puissances, ont maintenant jeté à bas toute réalité et toute efficacité : ils ne sont plus qu'un éther léger dans lequel l'esprit se meut librement et sans rencontrer de résistance. Cette libération ne s'accomplit pas parce que l'esprit se débarrasse de l'enveloppe du mot et de l'image, mais parce qu'il les utilise tous deux comme des organes et qu'ainsi il reconnaît que leur raison profonde est d'être des révélations de lui-même. »⁹⁴²

Une fois ce *telos* clairement établi sur le plan méthodologique, l'objet de la philosophie des formes symboliques sera alors de comprendre les différents processus de révélation qui sont l'objet des différentes formes symboliques et les étapes de leur mouvement :

Mais aussi nécessaire et féconde que soit cette orientation du regard, cette concentration claire et consciente sur le pur "*telos*" de la connaissance théorique, la "philosophie des formes symboliques" ne pouvait pas s'y arrêter. Car sa question ne porte pas seulement sur la simple existence des formes, sur ce qu'elles sont en quelque sorte comme grandeur statique. Elle concerne plutôt la dynamique de la création de sens dans laquelle et par laquelle s'accomplissent la formation et la délimitation de certaines sphères d'être et de signification. Ce qu'elle cherche à comprendre et à éclairer, c'est l'énigme de la forme. Le devenir en tant que tel - n'est pas une détermination achevée, mais plutôt le processus de détermination lui-même. Mais ce processus ne se déroule pas selon une trajectoire unique, fixée dès le départ, qui conduirait d'un début déterminé à une fin également fixe et déterminée à l'avance. La pensée ne se déplace pas ici dans un lit tout fait, préparé pour elle, mais elle doit d'abord chercher son chemin - elle doit en quelque sorte creuser elle-même son lit. Et ce mouvement de la pensée qui se cherche n'est pas d'emblée limité à une seule direction. Au contraire, il se distingue clairement par différentes approches, différents centres de force et différentes tendances dynamiques. Ce sont de telles tendances, de tels types fondamentaux, non pas tant du "monde" que du comportement théorique face au monde, que nous avons cherché à mettre en évidence dans le langage,

⁹⁴⁰ E. Cassirer, *Ecrits sur l'art*, op. cit., p. 36.

⁹⁴¹ *Ibid.*, p. 38.

⁹⁴² E. Cassirer, *Langage et mythe : à propos des noms de dieux*, Les éditions de Minuit, Paris, 1973, p. 122.

dans le mythe et finalement dans la forme de la connaissance scientifique, et que nous avons essayé de délimiter nettement les uns par rapport aux autres.⁹⁴³

a) Un mouvement organique

Cassirer conçoit sa philosophie de l'expression comme une philosophie de la vie, celle-ci ne désignant pas la vie comme substance métaphysique mais la réalité du mouvement. Les choses, les idées, les concepts de temps ou d'espace sont des produits de l'esprit mais le mouvement quant à lui est réel, il constitue la nature de l'esprit en tant qu'il est vivant. Dans le premier tome de la *philosophie des formes symboliques*, il présente la vie non pas comme processus simplement biologique mais comme énergie de transformation qui anime l'esprit lui-même : « Si toute culture consiste dans la création de certains mondes imaginaires de l'esprit, le but de la philosophie n'est pas de remonter derrière toutes ces créations, mais bien plutôt d'en comprendre le principe de formation et d'en prendre conscience. C'est en devenant ainsi conscient que le contenu propre de la vie s'élève jusqu'à sa forme véritable. La vie abandonne la sphère de l'être-là simplement donné dans la nature : elle fait aussi peu partie de cet être-là qu'elle n'est un procès purement biologique ; elle se transforme pour s'accomplir dans la forme de 'l'esprit'. »⁹⁴⁴ Cependant, l'intelligibilité de ce processus de transformation constitue un défi méthodologique car la sémiotique prédicative de la chose et de ses propriétés qui domine nos langages impose que l'on cherche à réfléchir à partir d'une base stable qui se transforme. Cassirer admet qu'il lui a été difficile de poser les termes adéquates à cette idée de transformation perpétuelle comme transformations de rapports et d'agencements :

Nous avons cherché jusqu'ici à démontrer que les différentes formes symboliques - le langage, le mythe, la connaissance théorique - sont des moments de la construction de la réalité spirituelle. Chacune d'entre elles nous a présenté un principe architectural

⁹⁴³ « Aber so notwendig und fruchtbar sich diese Blickrichtung, diese klare und bewusste Konzentration auf das reine "Telos" der theoretischen Erkenntnis auch erweist, so konnte doch die "Philosophie der symbolischen Formen" bei ihr nicht stehen bleiben. Denn ihre Frage geht nicht lediglich auf den einfachen Bestand der Formen, auf das, was sie gewissermassen als statische Grösse sind. Sie betrifft vielmehr jene Dynamik der Sinnggebung, in der und durch welche die Bildung und Abgrenzung bestimmter Seins- und Bedeutungssphaeren sich erst vollzieht. Was sie zu verstehen und zu erhellen sucht, ist das Ratsel der Form. Werden als solcher - ist nicht sowohl eine fertige Bestimmtheit, als vielmehr der Prozess der Bestimmung selbst. Dieser Prozess aber verläuft nicht in einer einzigen, von Anfang an festgelegten Bahn, die von einem bestimmten Anfang zu einem gleichfalls fixen, im voraus determinierten Ende hinführt. Der Gedanke bewegt sich hier nicht in einem fertigen, ihm zubereiteten Strombett, sondern er muss sich seinen Weg erst suchen - er muss sich gewissermassen sein Bett erst selbst graben. Und diese Bewegung des sich selber suchenden Gedankens ist nicht von vornherein auf eine einzige Richtung beschränkt. Vielmehr heben sich in ihr deutlich verschiedene Ansätze, verschiedene Kraftmittelpunkte und verschiedene dynamische Tendenzen heraus. Solche Tendenzen, solche Grundtypen nicht sowohl der »Welt« als vielmehr des theoretischen Verhaltens zur Welt waren es, die wir in der Sprache, im Mythos und schliesslich in der Form der wissenschaftlichen Erkenntnis aufzuweisen und die wir scharf gegen einander abzugrenzen suchten. » E. Cassirer, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, op. cit., p. 4-5, [NT].

⁹⁴⁴ E. Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, tome 1, op. cit., p. 58.

autonome ; une 'structure' idéelle, ou plutôt - puisqu'il ne s'agit jamais ici de la description de rapports purement statiques, mais de l'assouplissement d'un processus dynamique - une manière caractéristique de la 'jonction' elle-même. Mais dans la représentation de ce processus, nous nous sommes toujours trouvés face à une certaine barrière méthodologique. Car nous n'avons jamais réussi à mettre à nu une couche d'"expérience", de vécu "immédiat", sur laquelle les différentes forces formatrices pourraient s'attaquer, comme à un substrat matériel, et sur laquelle, en tant que simple matière, elles pourraient accomplir leur prestation. Nous avons dû repousser sans cesse cette conception selon laquelle le processus de "formation symbolique" n'était que la transformation d'un monde de sensations données ou d'un monde de perceptions préexistantes, comme si une sorte de "superstructure" idéelle venait s'ajouter à cette couche fondamentale et originelle. Il s'est avéré au contraire que chaque point de vue intellectuel déterminait déjà un état déterminé de perceptions - que les deux ne pouvaient pas être séparés l'un de l'autre, ne pouvaient pas être présentés isolément et séparément. Les différents types de "vue" déterminaient chacun leur propre ordre du "visible", - le visible et la vue, le perçu et l'idée, le "présent" et le "représentatif" ne pouvant être mis en évidence que dans leur interdépendance, dans leur lien et leur imbrication réciproque.⁹⁴⁵

Ainsi toute forme n'est pas simplement une manifestation statique de la vie mais représente la vie elle-même en action en tant qu'elle se meut par phases ; des phases où elle s'actualise sous les traits d'un support substantiel qui ne désigne qu'un moment de la vie :

Le concept de vie diffère du concept d'être de l'ancienne métaphysique et de son 'ontologie' précisément par ce trait fondamental : il ne connaît d'autre substantialité que celle qui consiste et émerge dans l'actualité pure. Et pourtant cette « immanence » de la vie n'est qu'un de ses moments, qui paraît affligé d'un autre diamétralement opposé et inextricablement lié à lui. Car aussi peu que la vie puisse jamais sortir de sa forme, parce que cette sortie elle-même reste son œuvre et son propre acte, aussi peu peut-elle jamais devenir une avec l'une de ses formes ou avec un quelconque Tout perçu comme clôturable. L'idée qu'elle parviendrait à son but en elle-même, où elle pourrait désormais se fixer et se reposer, n'est pas moins incompréhensible que l'autre, selon laquelle le but, le *telos* de son mouvement, serait en principe extérieur à elle-même. C'est plutôt le va-et-vient lui-même, c'est l'oscillation entre deux phases extrêmes, en quoi consiste le

⁹⁴⁵ « Wir haben bisher die einzelnen symbolischen Formen - die Sprache, den Mythos, die theoretische Erkenntnis - als Momente des Aufbaus der geistigen Wirklichkeit zu erweisen gesucht. Jede von ihnen stellte uns ein selbständiges architektonisches Prinzip dar ; ein ideelles 'Gefüge', oder, besser gesagt, - da es sich hier niemals um die Beschreibung rein statischer Verhältnisse, sondern um die Aufweichung eines dynamischen Prozesses handelte - eine charakteristische Weise der 'Fügung' selbst. In der Darstellung dieses Prozesses aber sahen wir uns immer wieder einer bestimmten methodischen Schranke gegenüber. Denn niemals gelang es, eine Schicht der »Erfahrung«, des "unmittelbaren" Erlebens, blosszulegen, an der die verschiedenen formgebenden Kräfte, wie an einem stofflichen Substrat, angreifen und an dem, als einem blossen Stoff, sie ihre Leistung vollziehen konnten. Immer wieder mussten wir vielmehr diese Auffassung abwehren - die Auffassung, als finde in dem Prozess der "symbolischen Formung" nur die Umgestaltung einer gegebenen Empfindungswelt oder einer fertig-vorhandenen Wahrnehmungswelt statt - als trete zu ihr, als Grund- und Urschicht, nun nur noch eine Art von ideellem 'Überbau' hinzu. Es zeigte sich vielmehr, daß der jeweiligen geistige Blickpunkt schon den Wahrnehmungsbestand als solchen bestimmte - daß beides sich nicht von einander abscheiden, sich nicht isoliert und gesondert aufweisen liess. Die verschiedenen Arten der 'Sicht' bestimmten von sich aus je eine eigene Ordnung des 'Sichtbaren', - wobei das Sichtbare und die Sicht, Wahrgenommenes und Ideirtes, 'Praesentes' und 'Repraesentatives' immer nur in ihrem In-Einander, in ihrer wechselseitigen Verknüpftheit und Verwobenheit, sich aufzeigen liessen. » E. Cassirer, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, op. cit., p. 48-9, [NT].

véritable mouvement de la vie. Elle n'est jamais autrement en elle-même que par le fait qu'elle est en même temps au-delà d'elle-même. L'acte particulier et unique d'édifier et de briser ses barrières constitue le caractère de l'absoluité que nous pouvons lui attribuer. Dans la mesure où « la vie » peut être définie, elle a donc toujours deux définitions complémentaires.⁹⁴⁶

Ainsi le mouvement de la vie est duel, il oscille entre l'immanence où il édifie des barrières et s'actualise dans un moment à travers une forme et les moments de transcendance où il brise ses barrières et dissout cette actualisation. Ce mouvement organique implique de la même façon une conception organique du temps.

b) Un temps organique

Cassirer explique que contrairement au temps mathématique qui raisonne à partir de positions ordonnées, le temps du développement organique raisonne en termes de phases : « Dans le temps mathématico-physique, il n'y a que des 'places' ordonnées d'une certaine manière - dans le temps du développement organique, il y a des phases, et chaque phase est un moment de passage nécessaire pour l'accomplissement de la forme - un moment de son actualisation. »⁹⁴⁷

Cette conception organique du temps implique de se défaire de l'appréhension mythique du temps qui raisonne en termes d'origine et de commencement. En effet, la perspective de l'expression rend ce raisonnement par l'origine circulaire puisque c'est l'expression elle-même qui nous donne l'intuition de la totalité du temps : « Le pur phénomène d'expression, le fait qu'une certaine apparition se donne en même temps à reconnaître, dans la simple 'donnée' de sa visibilité, comme un être animé de l'intérieur nous montre d'abord et immédiatement

⁹⁴⁶ « Von dem Seinsbegriff der älteren Metaphysik und von ihrer "Ontologie" unterscheidet sich der Lebensbegriff in eben diesem Grundzuge: er kennt keine Substantialität als diejenige, die in der reinen Aktualität besteht und auf- geht. Und doch ist diese "Immanenz" des Lebens nur eines seiner Momente, das mit einem anderen diametral-entgegengesetzten behaftet und unlöslich mit ihm verknüpft erscheint. Denn so wenig das Leben je aus seiner Gestalt heraustreten kann, weil eben dieses Heraustreten selbst noch sein Werk und seine eigene Tat bleibt so wenig kann es jemals in einer seiner Gestalten oder in irgend einer als abschliessbar gedachten Gesamtheit derselben aufgehen. Der Gedanke, daß es rein in sich selbst je zu seinem Ziel gelangt wäre, in dem es nunmehr feststehen und ausruhen könnte, dieser Gedanke ist nicht minder unvollziehbar, wie der andere, daß das Ziel, daß das Telos seiner Bewegung, prinzipiell ausserhalb seiner selbst steht. Vielmehr ist es das Hin- und Hergetriebenwerden selber, ist es die Oszillation zwischen zwei extremen Phasen, worin die eigentliche Bewegtheit des Lebens besteht. Es ist niemals anders bei sich selbst als dadurch, daß es zu- gleich über sich hinaus ist. Der eigentümliche und einzigartige Akt des Aufbauens und Durchbrechens seiner Schranken bildet den Charakter jener Absolutheit, die wir ihm zusprechen dürfen. Sofern sich »Leben« überhaupt definieren lässt, hat es daher stets zwei einander ergänzende Definitionen. » *Ibid.*, p. 9.

⁹⁴⁷ « In der mathematisch-physikalischen Zeit giebt es nur 'Stellen', die in bestimmter Weise geordnet sind - in der organischen Entwicklungs-Zeit giebt es Phasen, und jede Phase is ein notwendiges Durchgangs-Moment für die Erfüllung der Form - ein Moment ihrer Aktualisierung. » *Ibid.*, p. 228.

comment la conscience saisit une autre réalité sans sortir de soi. Poser la question de l'origine du fait lui-même et de son explication, ce serait tomber dans un cercle. Comment pourrait-on aussi concevoir et *dérivée* le phénomène naïf de l'expression à partir de quelque chose lui lui serait transcendant, alors qu'il est le premier véhicule à nous conduire jusqu'à toute espèce de 'transcendance', de conscience du réel ? »⁹⁴⁸ Ainsi, la perspective ouverte par la considération du phénomène de l'expression nécessite de sortir du cadre habituel de la causalité et avec lui surtout de la conception du temps comme temps pur : « Car toute application de la catégorie de causalité à la pure fonction d'expression, loin d'expliquer celle-ci, ne peut que l'obscurcir, parce qu'elle lui enlève son caractère d'authentique 'phénomène primitif'. »⁹⁴⁹

Dans le chapitre précédent Cassirer nous a permis de penser le temps comme rythme univoque support du mouvement en tant que phénomène permanent de transformation. À ce titre, le temps comme rythme spécifique porte en lui la forme de la règle qui permet l'unification dans le temps et donc l'intelligibilité. C'est pourquoi : « La pensée théorique évoluée traite habituellement le temps comme 'forme' générale de tout devenir, comme ordre universel dans lequel chaque contenu de réalité 'est' et reçoit une place précise. Le temps ne se juxtapose pas aux choses à la façon d'un être physique, il n'a ni existence ni efficacité propre. Mais toute liaison des choses, toute relation les régissant se ramène en fin de compte à des déterminations du devenir temporel, à la distinction de l'antérieur et de l'ultérieur, du 'maintenant' et du 'non-maintenant'. »⁹⁵⁰ Il s'agit de la conception du temps qui ressort déjà de la philosophie kantienne et qu'on pourrait formuler de la façon suivante : c'est la non-commutativité du temps qui rend possible l'expérience objective : « C'est seulement quand l'esprit réussit à unifier la multiplicité des événements en un système à l'intérieur duquel chacun d'eux se trouve déterminé sous le rapport de l'"avant" et de l'"après", que les phénomènes s'assemblent en un tout organisé de la réalité intuitive. Seul le schématisme propre au temps rend possible la forme de l'expérience 'objective' elle-même. Le temps constitue ainsi, selon le mot de Kant, le 'corollaire de la détermination d'un objet en général', les 'schèmes transcendants' qui garantissent d'après Kant l'accord entre la sensibilité et l'entendement, n'étant rien d'autre que des 'déterminations a priori du temps d'après des règles', qui déterminent la série du temps, le contenu du temps, l'ordre du temps, et l'ensemble du temps par rapport à tous les objets possibles. »⁹⁵¹ Ce schématisme procède selon Kant d'un « art caché dans les profondeurs de l'âme humaine dont il nous sera

⁹⁴⁸ E. Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, tome 3, *op. cit.*, p. 111.

⁹⁴⁹ *Idem.*

⁹⁵⁰ E. Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, tome 3, *op. cit.*, p. 187.

⁹⁵¹ *Idem.*

toujours difficile d'arracher le véritable secret à la nature pour l'exposer à découvert devant les yeux. »⁹⁵² En effet, Cassirer confirme que « Toute tentative de définition ou même de simple caractérisation objective du temps menace de nous égarer aussitôt en d'insolubles antinomies. »⁹⁵³ Ces antinomies s'expliquent selon Cassirer par la conception substantielle de l'espace que charrie le langage du fait de sa forme prédicative et qui tend à déterminer le temps en cherchant à le fixer, à l'immobiliser :

Partout où il s'agit de désigner des déterminations et des rapports temporels, le langage se voit d'abord assigner la médiation de l'espace ; et cet enchevêtrement avec le monde de l'espace lui vaut du même coup ses attaches avec le monde des choses, considéré comme existant 'dans' l'espace. Ainsi, la 'forme' du temps n'y trouve son expression que dans la mesure où elle peut, d'une façon ou d'une autre, s'appuyer sur des déterminations spatiales et objectives. La contrainte de cet appui est si forte qu'elle se maintient, par-delà la sphère du langage, jusque dans les conceptualisations de la science exacte, qui ne semble pas d'abord avoir elle-même d'autre recours, pour une description 'objective' du temps, que d'en représenter et d'en éclaircir l'essence par des images spatiales, en faisant de l'image de la droite infinie la 'représentation figurée externe du temps'. Mais une figuration quelconque de ce type atteint-elle jamais la forme authentique du temps, ou ne lui substitue-t-elle pas au contraire un moment d'une nature différente et étrangère ? Toute détermination linguistique est nécessairement en même temps une fixation linguistique ; or la seule tentative d'une telle fixation n'ôte-t-elle pas déjà au temps son vrai sens propre, qui est celui du pur devenir ?⁹⁵⁴

Ainsi, cette fixation du temps impacte la conception du temps des sciences physiques et mathématiques comme en témoigne la conception du temps pur de Newton : « un 'temps absolu' qui s'écoule en soi sans égard à un objet extérieur. »⁹⁵⁵ Il s'agit là d'une spatialisation du temps qui ramène le temps à un étant :

Mais plus on considère à fond l'essence de ce temps absolu et mieux on s'aperçoit qu'avec lui et pour employer le mot de Kant c'est une 'non-chose existante' qui a été posée. En faisant de l'écoulement un moment premier du temps, on place son être et son essence dans sa dissipation. Sans doute le temps lui-même ne doit-il pas participer à cette dissipation, car le changement ne le concerne pas lui-même : il ne s'adresse qu'au contenu du devenir, aux phénomènes qui se succèdent dans le temps. Mais même alors on semble une fois de plus composer un étant, un tout substantiel, de parties qui, elles, ne sont pas. Car, de même que le passé est en 'ne plus', l'avenir n'est 'pas encore'. Seul donc le présent, en qualité de milieu entre ce 'pas encore' et ce 'ne plus', semble pouvoir être retenu comme élément consistant du temps. Si donnant à ce milieu une extension finie, nous le tenons pour un laps de temps nous nous retrouvons aussitôt en face du même problème : il devient une multiplicité, dont à chaque fois un moment unique existe et subsiste, tandis que tous les autres anticipent l'être ou bien l'ont laissé derrière

⁹⁵² *Ibid.*, p. 187-8.

⁹⁵³ *Ibid.*, p. 188.

⁹⁵⁴ *Ibid.*, p. 189.

⁹⁵⁵ *Ibid.*, p. 190.

eux. D'autre part, si nous comprenons l'instant présent d'une manière strictement ponctuelle, il cesse, en vertu de cet isolement, d'être un terme de la série du temps et tombe sous le coup de l'antique aporie de Zénon : la flèche qui vole reste en repos, puisqu'en chaque point de son trajet elle n'occupe qu'une place unique, et ne se trouve donc pas en situation de devenir, de 'translation'.⁹⁵⁶

Cassirer, propose cependant, avec l'aide que lui apportent des travaux de psychologie de la perception et de linguistique, d'investiguer la nature véritable du temps et avec elle le mouvement spécifique de la vie de la conscience, après avoir acté que : « tout progrès de la connaissance - qu'il soit le fruit de l'étude métaphysique ou physique du temps - ne fait, semble-t-il, que dévoiler sous un jour d'autant plus cru et d'autant plus impitoyable le caractère intrinsèquement antinomique du temps, dont 'l'être' menace toujours, par quelques moyens que nous tentions de le saisir, de nous glisser encore des mains. »⁹⁵⁷ Ainsi, Saint-Augustin déjà, aurait démontré que caractériser le temps par son caractère d'écoulement unidirectionnel n'était pas suffisant car il s'agit de chercher à pénétrer la nature de la conscience qui se révèle dans le temps en prétendant se placer en dehors d'elle de façon abstraite :

Cette dialectique qui renaît chaque fois que la pensée tente de maîtriser le concept du temps en le subordonnant au concept général de l'être, apparaît déjà avec une vigueur et une clarté suprêmes dans le chapitre classique des *Confessions* de Saint Augustin où, pour la première fois dans l'histoire de la pensée philosophique occidentale, la problématique du temps se trouve exposée et embrassée dans toute son ampleur. Si le présent, raisonne saint Augustin, ne devient une détermination du temps, un présent temporel qu'en s'évanouissant dans le passé, comment pouvons-nous alors appeler être ce qui n'existe qu'en s'anéantissant ? Ou encore comment pourrions nous attribuer une grandeur au temps et mesurer cette grandeur, alors qu'une telle mesure exige à la fois l'association du présent et du passé en un regard *unique* de l'esprit et l'opposition contradictoire de ces deux moments, pris selon leur pur mode d'être ? Il ne nous reste ici qu'une issue : trouver une médiation qui, sans supprimer cette opposition, la relativise du moins et la fasse apparaître comme simplement conditionnelle, et non pas comme un conflit absolu. Or c'est précisément cette médiation que, selon saint Augustin, s'accomplit dans chaque acte authentique de la *conscience du temps*. On ne trouve de fil d'Ariane pour s'évader du labyrinthe du temps qu'en modifiant dans son principe la formulation du problème, en le transposant de l'ontologie réaliste et dogmatique à l'analyse purement phénoménologique de la conscience.⁹⁵⁸

Seule l'approche phénoménologique au sens de la déduction subjective de Natorp, que nous avons déjà longuement expliquée, permettrait donc d'aborder la question de la mesure du temps. Pour comprendre le temps en se plaçant au cœur du temps Cassirer cite Saint-Augustin qui compare le temps au son. En effet, un son bien qu'évanescent continue de raisonner après

⁹⁵⁶ *Ibid.*, p. 191.

⁹⁵⁷ *Ibid.*, p. 191-2.

⁹⁵⁸ *Ibid.*, p. 192.

qu'il se soit évanoui et constitue une empreinte à la mesure de laquelle pourra être appréciée un son à venir. Saint-Augustin donne l'exemple des syllabes longues et syllabes courtes : « Nous disons des syllabes longues qu'elles ont une durée double des brèves. »⁹⁵⁹ mais la question se pose alors de savoir sur quoi repose cette mesure de la durée. En effet :

Toutes deux ont retenti, se sont évanouies et ont passé ; elles ne sont plus : et pourtant je les mesure, j'affirme avec assurance qu'à l'une échoit un laps de temps deux fois plus grand qu'à l'autre. Je ne mesure donc pas les syllabes elles-mêmes, qui ont disparu, mais quelque chose qui demeure gravé dans ma mémoire. C'est en Toi, mon esprit, que je mesure les temps ; l'impression que font en Toi les choses qui passent et qui demeurent même quand elles ont passé, c'est elle que je mesure dans sa présence ; et non ce qui devait disparaître tout en produisant cette impression présente. L'esprit unit en son sein le présent, le passé et l'avenir : car il attend, observe et se rappelle comment cela même qu'il attend se transpose par l'entremise de ce qu'il observe en ce qu'il se rappelle.⁹⁶⁰

Cassirer invite alors à distinguer entre le temps des choses et le temps de la conscience. Il s'agit de deux niveaux différents d'appréhension de la signification du temps qui impliquent des postures herméneutiques complètement différentes : « Voilà donc consommée la rupture entre le temps des choses et celui de la pure expérience vécue - entre le temps qui est censé servir de lit à l'écoulement des événements objectifs et le temps de la conscience qui par essence ne peut s'offrir à nous que comme 'temps de la présence'. »⁹⁶¹

Ainsi, du point de vue phénoménologique le temps ne s'apprécie pas selon la division classique en passé, présent et futur. En effet, l'approche phénoménologique ne s'intéresse qu'au temps vécu, au présent, dans lequel elle découvre un réseau de directions qui mêle les attentes comme projections de la volonté et les empreintes laissées par des moments écoulés :

En toute rigueur, on ne peut parler de trois temps, mais plus justement de trois rapports distincts et, par eux, de trois aspects et de trois déterminations distincts impliqués dans le temps envisagé comme présent. Il y a un présent du passé, un présent du présent et un présent du futur. 'Le présent du passé s'appelle mémoire, celui du présent, intuition, celui du futur, attente.' Ainsi ce n'est pas le temps en qualité de chose absolue que la pensée pourrait scinder en trois parties également absolues ; mais c'est bien la conscience unitaire du 'maintenant' qui englobe trois grandes directions distinctes et qui ne se constitue que grâce à cette triade. Le présent de la conscience n'est pas attaché à un moment unique et comme emprisonné en lui : il le déborde vers l'avant comme vers l'arrière.⁹⁶²

⁹⁵⁹ *Ibid.*, p. 193.

⁹⁶⁰ *Ibid.*, p. 194.

⁹⁶¹ *Ibid.*, p. 194-5.

⁹⁶² *Ibid.*, p. 192-3.

Cette complexité du moment singulier le caractérise comme produit de la conscience car : « Cette expression du multiple dans l'un appartient à l'essence de chaque phénomène de la conscience ; mais on ne la voit et on ne la dégage peut-être jamais aussi bien que quand on considère le caractère du phénomène temporel. » ⁹⁶³ Ainsi l'acte de représentation est consubstantiel de l'intuition du temps selon Cassirer :

Dans tous les autres domaines on pourrait croire que la « représentation », s'ajoutant comme un simple acte médiat à quelque matériau de conscience donné immédiatement, se greffe après-coup sur ce dernier sans lui appartenir de façon primitive. Sans doute dans l'espace chaque contenu se rapporte-t-il nécessairement aux autres en sorte que chaque « ici » est associé à un « là » par des déterminations causales, des actions dynamiques ; cependant, le sens pur de « l'ici » paraît à première vue se suffire, être concevable et définissable indépendamment du sens du « là ». Mais pour l'étape temps une telle séparation n'est même pas possible dans l'abstrait, chaque moment y impliquant immédiatement la triade des rapports de temps et des intentions temporelles. ⁹⁶⁴

Cassirer insiste sur la distinction entre succession des représentations et représentation de la succession qu'il ne faut pas confondre. En effet, la succession des représentations ne permet pas de saisir le mouvement du changement en lui-même : « Il n'y a aucune équivalence entre la 'succession des représentations' et la 'représentation de la succession', et on ne voit pas comment celle-ci pourrait 'résulter' simplement de celle-là. Car, tant qu'on le prend pour un pur changement de fait, pour un devenir objectif-réel, le cours des représentations ne contient pas encore de conscience *du* changement comme tel, de la manière dont le temps se pose dans le moi et se donne au moi comme une suite et néanmoins comme un présent permanent, comme une 're-présentation'. » ⁹⁶⁵ Leibniz avait déjà, selon Cassirer, insisté sur la nature représentative du temps vécu à travers sa conception du temps monadologique, antérieur, d'après lui, au temps de la physique et de la mathématique : « Le présent, le maintenant ne reçoit sa marque de présent que par l'acte de re-présentation, par la référence au passé et au futur qu'il implique. La 'représentation' ne s'ajoute donc pas ici à la 'présentation' : c'est elle qui produit le contenu et le noyau du 'présent' même. La disjonction tentée entre le 'contenu' et la 'représentation', entre l'existant et le 'symbolique' toucherait et détruirait aussi, en cas de réussite, le nerf vital de la temporalité même. » ⁹⁶⁶ Le temps en tant que temps vécu, en tant que moment, est toujours une représentation, ce qui nous ramène au paradigme du symbolisme et l'éclaire d'un jour nouveau. En effet, de par son caractère intégral le temps vécu incarne parfaitement le concept de synthèse.

⁹⁶³ *Ibid.*, p. 196.

⁹⁶⁴ *Ibid.*, p. 196.

⁹⁶⁵ *Ibid.*, p. 199.

⁹⁶⁶ *Ibid.*, p. 196.

Il apparaît ainsi clairement que la pensée du synthétique ne peut qu'échapper au paradigme de la substance, de la chose et de ses propriétés. Le caractère de ce qui est synthétique ne peut se saisir qu'à partir d'un flux, d'un mouvement qui constitue la condition de possibilité même de la détermination synthétique telle que le temps vécu, le moment présent, et qui perd toute détermination s'il en est amputé analytiquement :

L'investigation ne peut jamais aller ici que de 'l'idéal' vers le 'réel', de 'l'intention' à son 'objet'. Par contre aucune route ne ramène en fin de compte de la catégorie métaphysique de *substantialité* à l'intuition pure du temps, l'unique décision conséquente consistant à rejeter cette intuition elle-même, à la dénoncer avec Parménide comme n'étant pas, ou avec Spinoza comme une fiction de l'imagination. Mais, vu que les purs phénomènes ne se laissent ni éliminer ni abolir purement et simplement sur un décret de la pensée métaphysique, l'unique solution possible consiste en définitive à retourner le problème en inversant son principe. Ce qu'il y a lieu de reconnaître, c'est le passage de la structure primitive d'un temps du moi à cet ordre du temps où les choses et les événements empiriques se disposent pour nous, où 'l'objet de l'expérience' nous est donné. Or, d'emblée il apparaît ici que ce la même qui est ainsi désigné et visé comme 'objet', loin de ne se rapporter que médiatement à l'ordre du temps ne peut être posé que dans et par cet ordre.⁹⁶⁷

De la même manière, Cassirer établit qu'il ne faut pas, dans cette perspective, envisagé le passé de manière substantielle comme une image inamovible qui influe sur le moment présent. « Il ne suffit pas que le passé persiste dans le présent comme une substance quelconque ou qu'ils se rattachent l'un à l'autre par des liens indissolubles pour expliquer la 'conscience du souvenir' dans sa spécificité, le savoir du passé *comme* passé. »⁹⁶⁸ Cassirer s'appuie sur les travaux de psychologie de la perception de David Katz pour « réfuter cette 'tendance à l'atomisme temporel' »⁹⁶⁹ et montrer qu'un renversement est nécessaire : « la représentation du cours du temps ne naît pas d'une succession de vécus sensibles ; c'est à l'inverse un vécu sensible original qui résulte de l'appréhension et de l'articulation d'une séquence temporelle donnée. Ainsi, chose assez étrange à première vue, l'idée du temps ne 's'abstrait' pas d'une suite d'impressions ; au contraire, le parcours d'une série insaisissable autrement que dans l'ordre successif aboutit en fin de compte à un produit qui a expulsé de soit toute succession et qui nous semble unitaire et simultané. C'est une nouvelle preuve que la fonction de la 'mémoire' ne se restreint nullement à la simple reproduction d'impressions passées, que cette mémoire a un rôle vraiment créateur dans l'édification du monde perceptif, que le 'souvenir' ne se borne pas à répéter les perceptions antérieures, mais constitue de nouveaux phénomènes et de nouvelles

⁹⁶⁷ *Ibid.*, p. 195.

⁹⁶⁸ *Ibid.*, p. 199-200.

⁹⁶⁹ *Ibid.*, p. 203.

données. »⁹⁷⁰ Ce n'est que parce que la mémoire est une composante à part entière du mouvement du temps qu'elle existe à part entière et continue d'être créatrice. Ainsi, la mémoire contient déjà le futur en tant qu'attente : « La psychologie moderne a de son côté poursuivi et approfondi dans cette direction l'analyse de la mémoire, en soulignant qu'il faut voir dans l'attente, dans l'orientation vers l'avenir une des principales opérations de la mémoire. Dans une perspective génétique l'attente semble même être plus ancienne que le souvenir, car 'l'être-orienté' vers le futur, avec sa spécification propre, semble se trouver déjà dans les toutes premières manifestations de la vie infantine. »⁹⁷¹ La considération du futur sous cet angle nous permet de comprendre le temps comme potentiel créatif : « La pure conscience du temps manifeste et exprime encore mieux cette vertu créatrice quand on envisage la troisième de ses directions constitutives, quand la prospection de l'avenir remplace la rétrospection du passé. Elle aussi appartient par essence à la conscience du temps, qui ne s'accomplit que par l'interpénétration en son sein de l'intuition présente, du souvenir et de l'attente. »⁹⁷² C'est ce potentiel créateur qui caractérise selon Cassirer ce temps organique de la conscience. En effet, « L'intuition authentique du temps ne peut découler du simple souvenir rétrospectif, étant conjointement connaissance et action. Car le processus au sein duquel se forme la vie - entendue comme vie de l'esprit et non pas comme vie purement biologique - et celui par lequel elle se conçoit et se sait elle-même doivent à la fin constituer une unité : cette saisie par concept est, non pas la saisie purement extérieure d'une forme achevée et existante en soi dans laquelle la vie serait comprimée, mais la façon dont la vie se donne sa forme pour la comprendre dans cet acte même du don, de l'activité formatrice. »⁹⁷³ Le temps désigne donc cette spécificité pratique de l'agir humain, qui n'est pas pure réaction mais accomplissement de sa nature formatrice, créatrice : « C'est seulement chez l'homme que naît cette nouvelle forme de l'agir qui s'enracine dans une nouvelle forme de vision temporelle. Il distingue, choisit et règle - et 'régler', chez lui, ne va jamais sans impliquer conjointement un se-régler-d'avance, un déploiement de soi dans l'avenir. »⁹⁷⁴ Ainsi le temps se déploie dans une vision et s'actualise dans des actes qui réajustent les directions des actualisations à venir de telle sorte que : « La vision se nourrit de l'agir comme l'agir de la vision. »⁹⁷⁵ La vie de la conscience est donc fondamentalement créatrice selon Cassirer : « la conscience n'est que dans la mesure où, au lieu

⁹⁷⁰ *Ibid.*, p. 204.

⁹⁷¹ *Ibid.*, p. 206.

⁹⁷² *Ibid.*, p. 205.

⁹⁷³ *Ibid.*, p. 216.

⁹⁷⁴ *Ibid.*, p. 209.

⁹⁷⁵ *Ibid.*, p. 208.

de rester fermée sur elle-même, elle se dépasse pour appréhender le non-donné par-delà le présent donné. »⁹⁷⁶ Cependant, cette conception créatrice de la nature organique de la conscience fait-elle de la philosophie des formes symboliques une philosophie esthétique ?

2. Une expression esthétique

Le jugement esthétique possède, d'après Cassirer, la propriété de rendre compte d'une légalité, d'une cohérence qui n'est pas cependant pas celle de la logique causale de la chose : « Le jugement esthétique est un jugement de l'esprit et de la 'raison', sans être pour cela un jugement logique et conceptuel. L'idée d'ordre et d'équilibre est un bien originaire et inné de la raison, qui lui est tout aussi naturel que les idées de figure et de nombre, de vérité et de bonté. »⁹⁷⁷ Aussi, Cassirer fait de l'art une forme symbolique au même titre que le langage ou le mythe, « Mais est-ce que l'esthétique est réellement, comme le veut Vossler avec Groce, la science de l'expression absolument, ou bien n'est-elle qu'une science de l'expression, une forme symbolique parmi d'autres formes tout aussi légitimes ? »⁹⁷⁸

Cassirer propose alors de considérer l'esthétique non pas comme une herméneutique de l'art mais comme une véritable science de la forme, auquel cas la philosophie du langage entre autre relève bien de l'esthétique. En effet : « Le langage se trouve au point focal de l'être spirituel sur lequel se rassemblent des rayons d'origines très diverses et d'où partent des lignes directrices vers toutes les régions de l'esprit. Mais il ressort de cela que la philosophie du langage ne peut être définie comme un cas particulier de l'esthétique que si l'on a auparavant dépouillé cette dernière de toutes ses relations spécifiques avec l'expression artistique - en d'autres termes, que si l'on a saisi la tâche de l'esthétique de manière assez universelle pour qu'elle s'élargisse jusqu'à ce que nous avons tenté de déterminer comme la tâche d'une philosophie des formes symboliques universelle. »⁹⁷⁹

⁹⁷⁶ *Ibid.*, p. 206.

⁹⁷⁷ E. Cassirer, *Liberté et Forme. L'idée de la culture allemande*, Les éditions du Cerf, Paris, 2001, p. 90.

⁹⁷⁸ E. Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, tome 1, *op. cit.*, p. 124.

⁹⁷⁹ *idem.*

a) Une logique des formes

Malgré les considérations de Platon sur le Beau ou « si Kant donne pour origine à la légalité de la conscience esthétique la structure transcendantale de la 'faculté de juger' »⁹⁸⁰ l'esthétique en elle-même est une science récente : « L'esthétique est fondée au XVIIIe siècle par Alexandre Baumgarten en tant que doctrine de la connaissance des 'forces spirituelles inférieures' sous le nom de *Gnoseologie inferior*. Elle prend corps à partir de l'idée qu'il existe certains modes et certaines règles de liaison constants qui régissent le sensible et l'imaginaire comme c'est le cas pour l'intelligible rationnel, qu'il existe une 'logique de l'imagination' comme il y a une logique de la pensée abstraite. »⁹⁸¹ Cassirer met en évidence le fait que l'esthétique est porteuse d'une logique spécifique en ce qu'elle propose une articulation typique du particulier et de l'universel dans lequel le particulier n'est pas subordonné mais simplement ordonné dans l'universel :

Le singulier devient pour nous l'ensemble, le sensible devient le symbole, sitôt que nous y introduisons la loi de la configuration artistique. Cette loi se soumet l'objet tout en ne faisant rien d'autre que présenter et exprimer totalement la vie propre de cet objet. Il n'est entièrement universel que parce qu'il est entièrement spécifique. Devant nous se présente, dans la conscience esthétique, l'objet qui n'est plus soumis à aucune contrainte étrangère, qui n'appartient qu'à lui-même et n'exprime que lui-même ; et pourtant, nous ne sentons en fin de compte dans la détermination de ses rapports rien d'autre que le jeu harmonieux des forces de notre âme. L'harmonie de 'l'intérieur' et de 'l'extérieur' est ainsi établie par une voie nouvelle. Le Moi et le Non-Moi ne s'opposent plus dans une lutte incessante; ils ont trouvé dans le médium de l'œuvre d'art achevée une référence réciproque dans laquelle leur opposition, qui doit subsister pour le monde de l'action et de l'effectuation, se résout pour la contemplation en une pure unité.⁹⁸²

L'esthétique semble bien être une perspective particulièrement adaptée à la philosophie symbolique de Cassirer. Car considérée du point de vue esthétique une image n'est pas abstraite du reste de la conscience mais tient son sens de la totalité à laquelle elle appartient et qu'elle donne à voir dans le même temps : « L'intuition esthétique ne contemple pas à travers l'image une altérité qui y serait exprimée et décrite, mais se plonge dans la forme pure de l'image elle-même et s'y fige. L'image s'est ici définitivement libérée du monde de l'agir et du subir dans lequel la vision du monde magique et mythique enfermait l'homme. Echappant à l'enchaînement des causes et des effets, considérée uniquement en fonction de son contenu idéal et non de ses œuvres, l'image quitte la sphère de l'existence qui est précisément déterminée par l'engrenage de ces effets. En elle est décrit un monde de 'l'apparence', mais d'une apparence qui porte en

⁹⁸⁰ Cassirer, « La forme du concept dans la pensée mythique », in *Trois essais sur le symbolique*, op. cit., p. 49.

⁹⁸¹ *Ibid.*, p. 48.

⁹⁸² E. Cassirer, *Liberté et Forme*, op. cit., p. 297.

elle-même sa nécessité et par là sa propre vérité. »⁹⁸³ Comme science de la beauté, l'esthétique repose sur un équilibre unique entre la réceptivité au mouvement de la vie et l'autodétermination de la volonté. En effet, dans le sillage de Goethe et Schiller Cassirer considère que : « Dans l'ensemble du domaine spirituel, {la} valeur la plus grande et la plus spécifique {de la beauté} repose sur cette liaison, sur le fait qu'elle efface l'alternance entre agir et subir, entre productivité et réceptivité. »⁹⁸⁴ L'esthétique pourrait ainsi constituer une alternative à la logique prédicative. Cassirer considère d'ailleurs que le concept de chose atteint sa pleine maturité dans la vision esthétique car il n'est pas enfermé dans une substantialité close sur elle-même mais est relié au tout de la conscience : « C'est ici que la catégorie de chose atteint sa véritable mesure, sa maturité et son accomplissement - à savoir en tant que catégorie de la vision 'figurative'. »⁹⁸⁵ Or, « La vision esthétique est une vision figurative. »⁹⁸⁶ Cependant, la chose même dans l'acception relationnelle que lui confère dimension esthétique ne saurait être équivalente à la conception cassirérienne du symbole car l'aspect organique du symbole lui fait défaut. En effet, pour Cassirer : « La vie demeure inaccessible à la catégorie de la chose. »⁹⁸⁷ Même concernant l'expressionnisme Cassirer explique qu'il s'agit toujours de décrire des phases de l'expression mais que le mouvement vital en lui-même n'est pas appréhendé : « Nous cherchons l'endroit où se trouve la chose pour procéder à une description. »⁹⁸⁸ Autrement dit nous restons dans une succession de représentations sans pénétrer la représentation de la succession en elle-même. D'ailleurs pour l'objet esthétique « Le temps lui-même, l'éternel changement, se fige, et un reflet de l'infini, la forme, se dessine sur l'arrière-plan de l'éphémère. »⁹⁸⁹ C'est très différent de la conception goethéenne de la forme figurative qui saisit le mouvement de la vie dans le moment éphémère. C'est pourquoi Cassirer n'a pas semblé intéressé non plus par le mouvement abstractionniste qui voulait libérer l'art de l'objet⁹⁹⁰. En effet, le mouvement de la vie semble finalement encore plus nié par cette approche même si Cassirer voit dans les travaux de Lessing par exemple une phénoménologie de l'art : « pourtant, il existe une phénoménologie de l'art que n'épuise nullement une analyse psychologique de nos sentiments. Elle a pour tâche de connaître la 'forme' de la poésie, de la peinture, de la plastique, de l'architecture, etc. lorsque Lessing veut déterminer dans *Laokoon*

⁹⁸³ Cassirer, « Le concept de forme symbolique », in *Trois essais sur le symbolique*, op. cit., p. 27.

⁹⁸⁴ Cassirer, *Liberté et forme*, op. cit., p. 298.

⁹⁸⁵ Cassirer, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, op. cit., p. 241.

⁹⁸⁶ « Die asthetische Anschauung als gegenständliche Anschauung. » *Idem*.

⁹⁸⁷ « Dem Leben gegenüber bleibt die Dingkategorie unzugänglich. » *Ibid.*, S. 242.

⁹⁸⁸ « Wir suchen die Stelle, an der das 'Ding' steht, zu beschreiben. » *Ibid.*, S. 241.

⁹⁸⁹ Cassirer, *Liberté et forme*, op. cit., p. 298.

⁹⁹⁰ « Der Kunst - Los vom Gegenstand! » Cassirer, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, op. cit., p. 241.

les 'limites de la peinture et de la poésie', ce n'est jamais à partir de l'analyse des sentiments que la poésie et la peinture éveillent en nous. Il s'interroge sur les moyens de présentation dont elle se servent toutes deux et il veut montrer qu'en fonction de ces outils de représentation, ce qui est représenté, les objets de la peinture et de la poésie, doit aussi se distinguer. »⁹⁹¹ Mais l'approche par le concept de chose ne permet pas de systématiser l'approche phénoménologique à l'ensemble de la philosophie esthétique. En revanche l'approche symbolique de Cassirer apporte les outils méthodologiques nécessaires à une telle démarche. Aussi, Cassirer ne qualifie pas sa philosophie d'esthétique mais d'anthropologique car il ne s'agit pas pour lui de s'interroger sur le Beau ou sur les formes abstraitement, mais il s'agit pour lui de saisir le mouvement de la vie de la conscience. En effet, « dès la première lueur de conscience, nous trouvons chez l'homme une appréhension interne de la vie accompagnant et complétant l'appréhension externe. Plus nous avançons dans le développement de la culture humaine, plus ce point de vue interne semble venir occuper la première place. »⁹⁹² Or la philosophie anthropologique telle que l'entend Cassirer et telle qu'il a cherché à la développer par sa *Philosophie des formes symboliques* en répondant à la question : Qu'est-ce que l'homme ?, se concentre justement sur cette appréhension interne de la vie. Sur la base de cette philosophie anthropologique il serait alors possible de renouveler l'esthétique à partir de la problématique du symbole de façon à faire de l'esthétique une véritable science de la forme qui fonde la théorie de la culture à laquelle aspirait Cassirer. En effet, par l'étude, non pas seulement de l'art, mais de différentes formes culturelles, il s'agit de mettre au jour la logique du symbole comme logique vivante de la formation ouvrant la voie à une théorie de la culture, qui pourrait alors éclairer sous le jour nouveau de la forme symbolique l'ensemble des problèmes philosophiques antérieurs :

Il s'agit globalement de définir le 'quoi' de chaque forme culturelle particulière, 'l'essence' du langage, de la religion, de l'art. Qu'"est-ce", que signifie chacune d'elles, quelle fonction remplit-elle ? Quels sont les rapports mutuels entre langage et mythe, art et religion, en quoi se distinguent-ils, qu'est ce qui les relie entre eux ? Nous accédons ici à une 'théorie' de la culture, qui, à terme, doit aboutir à une 'philosophie des formes symboliques', même si cet aboutissement peut apparaître comme un 'point éloigné à l'infini' que nous ne pouvons approcher qu'asymptotiquement. La suite de notre démarche nous mène de l'analyse de la forme au procédé que l'on peut désigner du nom d'analyse de l'*agir*. Cette fois nous ne nous interrogeons pas sur les produits, les œuvres de la culture, pas plus que nous ne nous interrogeons sur les formes générales sous lesquelles elles se présentent à nous. Nous étudions les processus psychiques qui les ont fait naître et dont elles sont la trace objective.⁹⁹³

⁹⁹¹ E. Cassirer, *Eloge de la métaphysique*, op. cit., p. 152.

⁹⁹² E. Cassirer, *Essai sur l'homme*, Les éditions de Minuit, Paris, 1975, p. 15.

⁹⁹³ E. Cassirer, *Logique des sciences de la culture*, op. cit., p. 188-9.

b) Une esthétique de la forme

On peut considérer que le symbolisme de Cassirer constitue une théorie esthétique de la forme car la forme, selon lui, désigne un phénomène vivant et une démarche esthétique doit replacer ce phénomène vivant dans le tout de la conscience. C'est ainsi qu'il sera possible d'élargir la tâche de l'esthétique de façon à ce qu'elle atteigne la tâche d'une philosophie des formes symboliques, à savoir saisir le déploiement d'une énergie de l'esprit, d'un processus de transformation qui permet l'émergence du sens. En effet, la forme incarne, selon Cassirer, un processus vital particulier et spécifique à l'homme : la vie de l'esprit, la vie de la conscience : « Le tournant vers la forme, tel qu'il s'effectue non seulement dans l'art, mais non moins dans le langage, dans le mythe, dans la connaissance théorique, est une sorte de conversion que le sujet subit en lui-même, dans l'ensemble de son ambiance et de son attitude face à la vie. Ce retournement constitue le début et la condition de toute "noèse" en général. La définition la plus simple et la plus prégnante qu'une "anthropologie" à visée philosophique pourrait donner de l'homme serait donc peut-être la détermination selon laquelle il est 'capable de forme'. »⁹⁹⁴

Par ailleurs cette esthétique de la forme est nécessairement une phénoménologie car, en tant que processus vital, la formation ne répond pas à un processus mécaniste de dérivation par la cause et l'effet mais consiste en un processus de transformation, de métamorphose : « Dans le domaine du devenir spirituel, ce n'est pas la loi d'évolution qui prévaut, mais plutôt la loi de mutation. La vague ne suit pas simplement vague après vague dans un flux uniforme et régulier - mais ici une forme se distingue clairement et définitivement de l'autre. Même là où la forme nouvelle succède à des formes antérieures, elle n'en est pas le résultat, mais représente plutôt quelque chose qui lui est propre et indépendant. Entre elle et ses antécédents, elle ne surgit pas de ces antécédents, ni ne peut être expliquée et dérivée d'eux. »⁹⁹⁵

⁹⁹⁴ « Die Wendung zur Form, wie sie sich nicht nur in der Kunst, sondern nicht minder in der Sprache, im Mythos, in der theoretischen Erkenntnis vollzieht, ist eine Art Umstimmung, die das Subjekt in sich selbst, in der Gesamtheit seiner Lebensstimmung und Lebenshaltung, erfährt. Diese Umkehr bildet den Anfang und die Voraussetzung jeglicher "Noesis" überhaupt. Die einfachste und prägnanteste Definition, die eine philosophisch-gerichtete "Anthropologie" für den Menschen zu geben vermöchte, wäre daher vielleicht die Bestimmung, daß er 'der Form fähig ist. » Cassirer, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, op. cit, p. 44.

⁹⁹⁵ « Im Gebiet des geistigen Werdens herrscht nicht sowohl das Gesetz der Evolution als vielmehr das Gesetz der Mutation. Hier folgt nicht einfach Welle auf Welle im gleichförmigen, stetig dahingleitenden Fluss, - sondern hier setzt klar und bestimmt eine Gestalt gegen die andere ab. Auch dort, wo die neue Gestalt sich unmittelbar an frühere Gestalten reiht, ist sie nicht deren Resultat, sondern stellt ihnen gegenüber ein Eigenes und Selbständiges dar. Wie nahe sie sich auch mit dem, was ihr vorausgeht, berührt, sodaß nirgends eine "Lücke" zwischen ihr und ihrer Antecedentien aufweisbar ist, so entspringt sie doch nicht aus diesen Antecedentien, noch ist sie aus ihnen erklärbar und ableitbar. » *Ibid.*, p. 39.

Dans la première partie de ce travail, nous avons rapproché le concept cassirérien de forme du concept platonicien d'*eidos* c'est à dire de vision. Cependant il apparaît maintenant que la forme comme actualisation du tout de la conscience évolue en permanence sous l'impulsion de l'agir de l'homme. La forme s'inscrit donc comme un fruit de la temporalité de la conscience qui se caractérise par le fait que « la vision se nourrit de l'action, comme l'action se nourrit de la vision. » C'est pourquoi une forme comme le mythe par exemple, n'est pas plus une forme de vie qu'une forme de pensée mais une forme de la vie de l'esprit :

Mais même dans le cadre de cette analyse phénoménologique des différentes formes, il s'est toujours avéré à quel point les contenus purement "spirituels" sont indissolublement mêlés aux contenus "vitaux", en particulier dans les formes les plus "primitives", et à quel point elles sont dominées par des tendances vitales dans leur construction. Un monde de formes comme celui du mythe ne pouvait être compris ni si nous cherchions à le comprendre exclusivement comme une forme de pensée, ni si nous cherchions à le comprendre purement comme une forme de vie : ce n'est que l'interpénétration des deux déterminations qui a donné son véritable principe constitutif. Et de même, la construction du langage a montré comment la pensée linguistique, le logos lui-même, prend sa source au milieu du cercle de l'activité humaine et reflète en lui les différents moments et directions de celle-ci - de telle sorte que son sens "théorique" apparaît comme ancré et enraciné dans un sens originairement "pratique". Mais aussi proches que soient les deux sphères, cela n'a jamais conduit à ce que l'une se dissolve dans l'autre. Le moment théorique de la "vision" n'a pas été dérivé de celui de l'action, - mais inversement, c'est l'action qui s'est de plus en plus détachée de son fondement vital initial, de sa direction simplement "vitale", à mesure qu'elle s'imprégnait des formes spirituelles pures.⁹⁹⁶

Cassirer semble ici se ranger plutôt du côté de Goethe dans son opposition à Schiller. En effet, la dimension de la vision engage un acte de la spontanéité, de la liberté intérieure ou autonomie que Schiller situe au cœur de la forme mais en plus de la vie alors que pour Goethe, elle ne peut être abstraite du tout de la formation comme agir. C'est dans le mouvement de son agir que l'homme formule véritablement et concrètement sa vision :

Alors que Schiller retrouve la teneur du principe d'autonomie jusque dans le dynamisme de la vie, l'autonomie, telle qu'elle s'exprime dans l'esthétique et l'éthique, signifie

⁹⁹⁶ « Aber auch innerhalb dieser phänomenologischen Analyse der einzelnen Formen ergab sich immer wieder, wie unlöslich, insbesondere in den 'primitiveren' Gestaltungen, die rein "geistigen" Gehalte mit "vitalen" verwoben sind und wie sehr sie in ihrem Aufbau von vitalen Tendenzen beherrscht werden. Eine Gestaltenwelt, wie die des Mythos, liess sich weder begreifen, wenn wir sie ausschliesslich als Denkform, noch wenn wir sie rein als Lebensform zu verstehen suchten: erst das Ineinander beider Bestimmungen ergab ihr eigentliches konstitutives Prinzip. Und ebenso zeigte sich im Aufbau der Sprache, wie der sprachliche Gedanke, der Logos selbst, mitten im Kreise des menschlichen Tuns entspringt und die verschiedenen Momente und Richtungen desselben in sich widerspiegelt - derart, daß sein "theoretischer" Sinn in einem ursprünglich-"praktischen" Sinn wie verankert und verwurzelt erscheint. Aber wie nahe beide Sphaeren sich auch berühren, so führte dies doch niemals dazu, daß die eine sich in die andere auflöste. Das theoretische Moment des "Schauens" wurde nicht aus dem des Tuns abgeleitet, - sondern umgekehrt war es das Tun, das sich mehr und mehr von seinem anfänglichen Lebensgrunde, von seiner bloss "vitalen" Richtung loslöste, je mehr es sich mit den reinen geistigen Formen durchdrang. » *Ibid.*, p. 39-40.

uniquement pour Goethe le prolongement naturel de cette dynamique de la vie elle-même. [...] Ce qui détermine donc la position de Goethe et de Schiller à l'égard du problème de la forme comme à l'égard du problème de la liberté, c'est qu'ils les appréhendent tous deux dans leurs rapports internes; chez Schiller, toutefois, la liberté est le concept qui coiffe la globalité de toute forme et de toute formation, tandis que pour Goethe, la 'formation' est le principe le plus universel à partir duquel il cherche encore à interpréter l'éthique et avec elle la liberté elle-même comme une énergie particulière.⁹⁹⁷

En effet, Cassirer accorde une importance particulière au concept d'énergie comme principe de transformation et place de ce fait la question de l'agir au centre de sa philosophie et de sa théorie de la connaissance : « Si cela est déjà clair en regardant les forces de la nature, alors cela devient complètement limpide et indubitable dans toutes les énergies spirituelles authentiques. Car elles ne 'sont' toutes qu'en tant qu'elles agissent et en tant qu'elles se forment précisément à cette activité. »⁹⁹⁸ Il donne alors l'exemple du langage vu par Humboldt : « Humboldt a souligné à plusieurs reprises que le langage n'est jamais réel que dans son usage immédiat. Même ce que nous avons l'habitude d'appeler sa 'forme intérieure' durable n'a sa réalité réelle que dans la multiplicité des actes changeants et toujours renouvelés de la formation du langage. C'est dans ces actes que le "langage" existe vraiment, s'il doit être plus qu'une simple abstraction, et en vertu duquel il surgit sans cesse. Et ici l'acte individuel de parole ne s'effectue pas de telle manière que le sujet parlant n'accède qu'à un monde de formes absolument toutes faites parmi lesquelles il fait un choix, mais qu'il doit accepter comme une donnée, comme une monnaie frappée. En ce sens, l'acte de parler n'est jamais un acte de simple appropriation, c'est plutôt, même modestement, un acte de création : un acte de façonnage et de remodelage. »⁹⁹⁹ Cependant, cette conception de la formation comme processus énergétique qui propose une actualisation toujours renouvelée du tout de la conscience implique une métaphysique totalement différente de celle qui permet la conception de la formation comme succession d'étapes qui découlent les unes des autres. C'est pourquoi selon Cassirer : « pour comprendre

⁹⁹⁷ Cassirer, *Liberté et forme*, op. cit., p. 291.

⁹⁹⁸ « Wird dies schon an der Betrachtung der Kräfte der Natur deutlich, so tritt es vollends klar und unverkennbar an allen echt-geistigen Energien zu Tage. Denn sie alle »sind« nur, indem sie sich betätigen und indem sie in eben dieser Betätigung sich selber gestalten. » Cassirer, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, op. cit., p. 15.

⁹⁹⁹ Humboldt hat immer wieder betont, daß die Sprache niemals anders wirklich ist, als in ihrer unmittelbaren Ausübung. Auch was wir ihre bleibende "innere Form" zu nennen pflegen, hat seine eigentliche Aktualität nur in der Mannigfaltigkeit der wechselnden und sich stets erneuernden Akte der Sprachbildung. Diese Akte sind es, in denen »Sprache«, wenn sie mehr als ein blosses Abstraktum sein soll, erst wahrhaft besteht und kraft derer sie immer aufs neue entsteht. Und hierbei geht der einzelne individuelle Sprachakt nicht derart von statten, daß das redende Subjekt nur in eine Welt schlechthin fertiger Formen hineingreift, unter denen es zwar eine Auswahl trifft, die es aber im übrigen als gegebene, als geprägte Münze, hinnehmen muss. Der Sprachakt ist niemals in diesem Sinne ein Akt der blossen Aneignung, sondern er ist, in wie immer bescheidenem Maße, ein schöpferischer Akt: ein Akt der Prägung und Umprägung. » *Ibid.*, p. 15.

l'élaboration et le sens de la culture, nous devons instituer à la place d'une métaphysique des stades, une métaphysique du processus. »¹⁰⁰⁰

¹⁰⁰⁰ « Aber an Stelle Stadien-Metaphysik müssen wir, um den Aufbau und Sinn der Kultur zu verstehen, eine Metaphysik des Prozesses setzen » *Ibid.*, p. 240.

Socrate n'attaque ni ne critique jamais les théories de ses prédécesseurs. Son intention n'était pas d'introduire une nouvelle doctrine philosophique. Cependant, avec lui, tous les problèmes antérieurs apparaissent dans une lumière nouvelle parce qu'il les réfère à un autre centre de pensée. Les problèmes de la philosophie de la nature et de la métaphysique, chez les Grecs, sont brusquement occultés par une nouvelle question qui semble désormais absorber tout l'intérêt théorique de l'homme. Il n'y a plus chez Socrate de théorie de la nature ou de théorie logique autonome. On n'y trouve même pas de théorie éthique cohérente et systématique – telle qu'on la trouve dans les systèmes éthiques postérieurs. Une seule question subsiste : qu'est-ce que l'homme ? Socrate maintient et défend toujours l'idéal d'une vérité objective, absolue, universelle. Mais le seul univers qu'il connaisse et auxquelles se réfèrent toutes ses recherches est l'univers humain. Sa philosophie – s'il possède une philosophie – est strictement anthropologique.¹⁰⁰¹

Celui que sa famille nommait affectueusement « Oncle Socrate » semble bien vouloir marcher sur les traces de celui-ci. En effet, comme lui, il cherchait à répondre à la question : « Qu'est-ce que l'homme ? » et comme lui, il ne prétend pas introduire une nouvelle doctrine philosophique mais propose un autre centre de pensée que celui de ses contemporains afin de faire apparaître les problèmes antérieurs dans une lumière nouvelle. Tout comme chez Socrate, il n'y a plus chez Cassirer « de théorie de la nature ou de théorie logique autonome. On n'y trouve même pas de théorie éthique cohérente et systématique » mais seulement « une nouvelle question qui semble désormais absorber tout l'intérêt théorique de l'homme : Qu'est ce que l'homme ? » Cassirer ne prétend à révolutionner cette question, mais y apporter un éclairage particulier à travers le paradigme symboliste afin de mettre en évidence le caractère hautement dynamique de l'humain :

Après ce bref aperçu des différentes méthodes jusqu'ici employées pour répondre à la question : qu'est ce que l'homme ? Nous en venons maintenant au point décisif. Ces méthodes sont-elles suffisantes et exhaustives ou existe-t-il encore une autre approche de la philosophie anthropologique ? Y a-t-il une autre voie laissée libre à côté de l'introspection psychologique, de l'observation et de l'expérimentation biologiques, de l'investissement historique ? Je me suis efforcé de découvrir cette approche dans ma Philosophie des formes symboliques. La méthode de ce travail n'implique aucune innovation radicale. Elle ne se propose pas d'abroger les conceptions antérieures, mais de les compléter. La philosophie des formes symboliques part de la présupposition que s'il existe une définition de la nature ou de l'"essence" de l'homme, elle doit être comprise comme une définition fonctionnelle et non pas substantielle. L'homme ne peut être défini par aucun principe inhérent qui constituerait son essence métaphysique, ni

¹⁰⁰¹ E. Cassirer, *Essai sur l'homme*, Les éditions de Minuit, Paris, 1975, p. 17.

par quelque faculté innée ou instinct susceptibles d'être vérifiés par l'observation empirique. Le caractère dominant de l'homme, son trait distinctif, n'est pas son essence métaphysique, mais son œuvre. C'est cette œuvre, c'est le système de ses activités, qui définit et détermine le cercle de l'"humanité". Le langage, le mythe, la religion, l'art, la science, l'histoire sont les constituants, les divers secteurs de ce cercle. Une "philosophie de l'homme" serait donc une philosophie qui nous ferait connaître la structure fondamentale de chacune de ces activités et qui nous permettrait de les comprendre comme totalité organique. Le langage, l'art, le mythe, la religion ne sont pas des créations isolées fortuite. Un même lien les rattache ensemble. Mais ce lien n'est pas un *vinculum substantiale* tel que le concevait et le décrivait la pensée scolastique ; il est plutôt un *vinculum functionale*. C'est la fonction fondamentale de la langue, du mythe, de l'art, de la religion, que nous devons en dernière analyse rapporter à une origine commune.¹⁰⁰²

Cassirer souligne bien ici la nécessité de s'affranchir de la vision scolastique de l'être comme substance pour pouvoir comprendre la nature de l'homme qui est une nature fonctionnelle de création : l'homme crée la culture par sa faculté à raisonner de manière symbolique. En effet, « La pensée et le comportement symboliques sont sans aucun doute parmi les traits les plus caractéristiques de la culture humaine et les conditions même de son évolution. »¹⁰⁰³ Ainsi c'est la création de la culture grâce au paradigme symboliste que Cassirer a tenté de mettre en évidence à travers sa philosophie :

La pensée philosophique révèle, dans la multiplicité et la diversité illimitées des images mythiques, des dogmes religieux, des formes linguistiques, des œuvres d'art, l'unité d'une fonction générale qui lie toutes ces créations. Le mythe, la religion, l'art, le langage, la science même, sont alors considérés comme autant de variations sur un même thème commun - et c'est la tâche de la philosophie que de rendre ce thème perceptible et compréhensible.¹⁰⁰⁴

Au centre du paradigme symboliste Cassirer place le concept goethéen de métamorphose grâce auquel il définit l'homme comme un animal symbolique¹⁰⁰⁵. En effet, la spécificité du symbole, comme nous l'avons déjà vu, tient à son caractère dynamique qui permet de suggérer une infinité de sens à travers un symbole fini. L'homme est donc un animal capable de tenir ensemble l'ordre et le mouvement à travers un cosmos culturel exprimant la vitalité de son esprit. Ainsi, par l'univers de sens qu'il crée en donnant naissance à une culture, l'homme parvient à concrétiser le mouvement de la vie même de son esprit. Chaque symbole apparaît en effet comme le miroir qui reflète le mouvement intérieur de la conscience : « Si bas que nous

¹⁰⁰² *Ibid.*, p. 103-4.

¹⁰⁰³ *Ibid.*, p. 47.

¹⁰⁰⁴ *Ibid.*, p. 107.

¹⁰⁰⁵ « plutôt que de définir l'homme comme animal rationnelle, nous le définirons comme animal symbolicum » *Ibid.*, p. 44.

puissions descendre dans les formations de la conscience spirituelle-sensible, nous ne rencontrons jamais cette conscience comme parfaitement exempte de toute opposition, comme absolument simple, antérieure à toutes divisions et distinctions. Elle apparaît toujours comme quelque chose de vivant qui se scinde en dedans. »¹⁰⁰⁶ Ainsi, c'est bien le concept de vie que Cassirer souhaite mettre ou remettre au centre de la philosophie mais non pas en tant que substance, comme c'était alors à la mode de son époque avec Bergson par exemple, mais en tant que pur mouvement, vitalité dont la clé se trouve selon Cassirer dans les moments de passage que suggère l'idée de transformation et de métamorphose. En effet, le vivant propose une articulation de l'unité et de la multiplicité que la pensée théorique ne parvient pas, selon Cassirer, à saisir pleinement, à moins d'une approche véritablement phénoménologique, et qui se donne à voir dans le pur phénomène d'expression, comme par exemple l'usage de la parole :

Mais cette unité simple, cette évidence interne s'évanouissent et font place à une problématique de la plus haute complexité ésotérique que la réflexion purement théorique sur le monde, la philosophie, s'adresse au phénomène d'expression et le convoque devant son tribunal. Car celle-ci durcit la différence des *moments* qu'il recèle en une différence *d'origine*. La question, de phénoménologique, devient ontologique ; la fidélité au 'sens' manifesté par l'expression cède le pas à la question de l'être qui la fonde. Or, loin qu'on puisse le penser comme simple, cet être se représente au contraire comme une association de deux éléments hétérogènes. 'Physique' et 'psychique', 'âme' et 'corps' sont conjoints en lui et rapportés l'un à l'autre.¹⁰⁰⁷

En proposant, à travers sa philosophie des formes symboliques, une logique sans l'ontologie, Cassirer souhaite déplacer le curseur du problème de la connaissance de la question de l'être à la question du sens, ce qui implique de proposer une autre métaphysique que celle qui commande à la logique de la substance. En effet, « Le lien qui unit existence psychique et existence corporelle dans le phénomène de l'expression se déchire dès l'instant où l'on se transporte du plan du phénomène au plan de l'être vrai, de la connaissance métaphysique. Entre ce qu'est le corps et ce qu'est l'âme comme substance métaphysique il n'y a pas de médiation possible. C'est l'aspiration constante de l'ontologie, déjà inscrite dans la position originelle de sa question, que de changer tous les problèmes de sens en de purs problèmes d'être. L'être est le fondement sur lequel tout sens doit en dernière instance s'établir d'une façon ou d'une autre. »¹⁰⁰⁸ Aussi dans le cadre sémiotique de la substance, le symbole ne peut avoir qu'un sens secondaire et dérivé car « Ce qui ne se présente pas directement comme un rapport entre

¹⁰⁰⁶ E. Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, tome 3 : La phénoménologie de la connaissance, Paris, Les éditions de Minuit, 1972, p. 112.

¹⁰⁰⁷ *Ibid.*, p. 113.

¹⁰⁰⁸ *Idem.*

‘choses’ et ‘propriétés’, entre ‘causes’ et ‘effets’, ou que le travail de la pensée théorique ne peut repenser au moyen d’un tel rapport, demeure finalement et nécessairement incompris, affligé par suite d’une existence suspecte qui menace de se dissoudre en une apparence inessentielle, en un mirage des sens ou de l’imagination. »¹⁰⁰⁹ Or, le paradigme symbolique implique de remonter de la question de l’être à la question de la signification, ce que ne permet pas la métaphysique de l’être : « Aucune relation purement symbolique ne passe pour reconnue et assurée tant qu’on n’est pas parvenu à mettre en évidence son *fundamentum in re*, c’est à dire ramener ce qu’elle *signifie* en soi à quelque détermination réelle pour l’y fonder. Et ce sont ici avant tout deux déterminations qui commandent toute la problématique de la métaphysique : le concept de chose et le concept de cause. »¹⁰¹⁰ C’est pourquoi proposer une autre métaphysique revient à proposer à la conscience une nouvelle langue, la langue du phénomène expressif comme phénomène vivant, ce n’est qu’à ce prix, selon Cassirer, que la question du vivant peut trouver une place en philosophie. En effet dans le langage de la métaphysique traditionnelle : « La langue de la fonction d’expression pure n’est (...) considérée comme chargée de sens et comme intelligible que si on arrive à la traduire dans celle de la vision du monde métaphysique et substantialiste, dans la langue des concepts de substance et de cause. Mais tous ces efforts de transposition se révèlent insuffisants en dernière analyse et se heurtent au défi que semble leur opposer un résidu opaque, dont tout le travail de la métaphysique depuis Aristote n’a pas réussi à venir à bout en écartant en son principe ‘l’irrationalité’ du rapport de l’âme et du corps. »¹⁰¹¹ Ainsi la perspective ouverte par le phénomène de l’expression implique de remettre en question l’articulation entre âme et corps fondatrice de la métaphysique traditionnelle selon Cassirer. En effet, concevoir l’âme et le corps comme deux entités séparées qui s’influencent causalement constitue une abstraction logique qui ne permet pas de rendre compte du mouvement interne de la vie. L’approche phénoménologique au sens de Cassirer permet en revanche de comprendre que : « Le rapport entre âme et corps représente le premier exemple et modèle d’une pure relation *symbolique*, impensable en termes de rapport objectif ou causal. Il n’y a ici à l’origine ni dedans ni dehors, ni avant ni après, ni agent ni agi ; ici règne une liaison qui ne requiert pas l’assemblage d’éléments préalablement séparés, mais constitue de façon primaire un tout chargé de sens, lequel s’interprète lui-même - s’exprime en une dualité de moments pour ‘s’explicitier’ en eux. On ne trouve l’accès véritable au problème de l’âme et du corps qu’une

¹⁰⁰⁹ *Ibid.*, p. 113-4.

¹⁰¹⁰ *Ibid.*, p. 113.

¹⁰¹¹ *Ibid.*, p. 114.

fois reconnu *généralement* que même toutes les liaisons de choses et les liaisons causales reposent en dernière instance sur des liaisons de sens de ce type, qui ne forment pas une classe particulière à l'intérieur des précédentes, mais sont au contraire leur présupposé constitutif, leur *conditio sine qua non*. »¹⁰¹² Les liaisons de sens de type symbolique sont donc premières et constitutives par rapport aux liaisons causales. Les liaisons symboliques ne s'expliquent pas car elles ne se découpent pas en entités censées être élémentaires et 'constitutives', en revanche elles peuvent s'interpréter en partant des symboles eux-mêmes comme autant d'œuvres issues de ce phénomène d'expression. Il ne s'agit donc pas d'appréhender ces œuvres de manière causale mais de déterminer leur 'langage' : « Et cela implique en premier lieu, par la même occasion, qu'on ne peut décrire leur effectivité et leur efficience propres que si l'on part de l'œuvre, autrement de ce qui est effectué, et si on en parle en quelque sorte le langage. Ce rapport n'attend pas, pour commencer à s'affirmer, l'interprétation 'spéculative' au sens étroit du terme que connaissent les phénomènes dans le cadre de la métaphysique. »¹⁰¹³ Aussi, déterminer cette langue des symboles en tant qu'œuvres culturelles revient à mettre en évidence « la structure fondamentale de chacune de ces activités et qui nous permettrait de les comprendre comme totalité organique. »¹⁰¹⁴

1. Le langage de l'œuvre

Tout d'abord il convient de bien prendre la mesure du fait que le type de connexion, Cassirer parle également de 'nexus' (du latin *necto* : lier, attacher), que met en jeu un processus symbolique comme l'union du corps et de l'âme, n'a rien à voir avec la connexion de type causal : « Tout *nexus* empirique ne se laisse pas réduire, médiatement ou immédiatement, à un *nexus* causal ; il existe au contraire certaines formes premières de connexion qu'on ne peut comprendre qu'à condition de résister à la tentation d'une semblable réduction, de les laisser substituer et valoir en tant que produits spécifiques. Et l'union du 'corps' et de 'l'âme' se présente à nous de façon originelle comme étant justement le prototype d'une telle connexion. »¹⁰¹⁵ Ce type de connexion, comme nous avons pu le voir notamment dans la première partie, se détermine de façon téléologique, par rapport à l'objectif que sert ce type de connexion et non en cherchant à le décomposer, il s'agit de saisir en d'autres termes la

¹⁰¹² *Ibid.*, p. 120.

¹⁰¹³ *Ibid.*, p. 120.

¹⁰¹⁴ E. Cassirer, *Essai sur l'homme*, op. cit., p. 104.

¹⁰¹⁵ E. Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, tome 3, op. cit., p. 117-8.

dynamique du mouvement que représente cette connexion elle-même. Il s'agit donc d'un processus qui peut être compris dans son expression mais qui ne peut pas être expliqué : « Nous nous trouvons en fait devant un phénomène originel qui ne peut être qu'exprimé, et non plus 'expliqué'. »¹⁰¹⁶ Or ce mouvement s'exprime dans « le phénomène fondamental de la fonction symbolique » auquel correspond le « phénomène originel de la création et de la transformation des formes. »¹⁰¹⁷ Pour saisir cette fonction symbolique dans sa totalité il ne faut pas chercher à la saisir abstraitement mais à 'contempler' les différentes façons dont elle s'exprime : « Chaque fonction comprend ce processus à l'intérieur de son mouvement propre, à l'intérieur de sa configuration propre et de son évolution. Et la totalité de cette fonction spécifique est justement la seule voie par laquelle nous pouvons parvenir à nous représenter la totalité du 'processus originel'. »¹⁰¹⁸ Ainsi, la création de formes doit s'appréhender dans les différents modes du processus symbolique que Cassirer définit comme formes symboliques. De cette façon : « Le mouvement propre de l'"esprit" exprime ce mouvement originel dans son langage ; mais il se décompose lui-même en mouvements spécifiques particuliers. »¹⁰¹⁹

a) De l'explication à la compréhension

Expliquer implique de figer le mouvement de transformation que représente la création de forme signifiante et de perdre ainsi l'entrelacement que représente essentiellement la conscience. En effet, une forme en tant que symbole représente une expression de la conscience, or : « Ce qui est vécu en tout phénomène naïf d'expression, c'est une corrélation indissoluble, une synthèse parfaitement concrète de corporel et de psychique ; mais on ne peut ni 'expliquer' ni comprendre cette expérience concrète par la référence à ce '*canut mortuum* de l'abstraction', comme l'a nommé Hegel, qu'est la chose en soi comme à l'ultime racine commune de tout ce qui est empiriquement différencié et séparé. »¹⁰²⁰ Voir une forme comme une expression du

¹⁰¹⁶ *Ibid.*, p. 118.

¹⁰¹⁷ « Hier stehen wir in der That vor einem Urphaenomen, das sich nur noch aussprechen, nicht mehr weiter 'erklären' lässt. Und diesem Urphaenomen der Gestaltenzeugung und Gestaltenwandlung entspricht nun das Grundphaenomen der symbolischen Funktion. » E. Cassirer, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, Nachgelassene Manuskripte und Texte, Band 1, Hamburg, Meiner, 1995, p. 264.

¹⁰¹⁸ « Jede Funktion fasst diesen Prozess innerhalb der ihr eigentümlichen Bewegung, innerhalb ihrer eigentümlichen Gestaltung und Gestaltenänderung auf. Und die Totalität dieser spezifischen Funktion ist eben der einzige Weg, auf dem wir dazu gelangen können, die Gesamtheit des » Urprozesses« uns zu vergegens wärtigen. » *Idem.*

¹⁰¹⁹ « Die Eigenbewegung des »Geistes« drückt diese Urbewegung in ihrer Sprache aus ; aber sie selbst zerlegt sich wieder in einzelne spezifische Sorderbewegungen etc. » *Idem.*

¹⁰²⁰ E. Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, tome 3, *op. cit.*, p. 117.

tout de la conscience nous permet de comprendre que l'objet véritable d'une forme n'est autre que le mouvement intérieur de la conscience elle-même. En effet, s'agissant de l'expression : « Son essence authentique est extériorisation, mais une extériorisation qui nous situe et nous maintient jusqu'au bout dans l'intériorité. Il n'y a là ni noyau ni écorce, ni terme 'premier' ni terme 'second', ni 'd'un' ni 'd'autre'. »¹⁰²¹ Le symbole comme phénomène sensible introduit cette particularisation car même si le symbole relie en lui-même le tout de la conscience, il donne à voir une particularisation spécifique de ce tout qui présente un certain degré d'autonomie : « nous avons donné d'emblée au concept de symbole une signification (...) visant à recouvrir la totalité des phénomènes dans lesquels se présente, de façon ou d'une autre, un 'remplissement par le sens' du sensible, c'est à dire dans lesquels un phénomène sensible, selon le mode de son existence et de son essence, se représente en même temps comme particularisation et comme concrétisation, comme manifestation et comme incarnation d'un sens. »¹⁰²² Le symbole suggère donc une polarisation entre d'une part un phénomène sensible et d'autre part une signification. Cependant, cette différence est étrangère au phénomène expressif, celui-ci ne peut se comprendre que comme transformation d'une unité même si l'expression à laquelle il donne lieu permet un type de polarisation et de différenciation :

Mais si cette différence existe, elle n'est pas pour autant posée comme telle ; cette position ne se produit que dans la mesure où la conscience passe de l'immédiateté de la vie à la forme de l'esprit et de la création spirituelle spontanée. Seul ce passage entraîne le déploiement de toutes les tensions qui comme telles appartiennent déjà à l'existence simple de la conscience : ce qui était auparavant, nonobstant toute opposition interne, était une unité concrète, commence désormais à se dissocier et à 's'explicitier' en termes de séparation analytique. Le pur phénomène expressif ignore encore toute dichotomie de ce type. Il offre un mode de 'compréhension' qui n'est pas encore lié à la condition de l'interprétation conceptuelle : la simple exposition du phénomène est en même temps son explication et de vrai la seule dont il soit capable et dont il ait besoin.¹⁰²³

Ainsi, l'expression est porteuse d'une vision de l'unité en tant que métamorphose et qui va s'inscrire dans un symbole au sens cassirérien c'est à dire une forme sensible. Ainsi comprendre un phénomène d'expression revient à voir à travers la vision que lui-même propose. Cassirer donne ainsi un sens renouvelé à la formule de Kant selon laquelle « Les concepts sans intuition sont vides, les intuitions sans concepts sont aveugles. » L'intuition représentant comme nous l'avons déjà expliqué le flux du tout de la conscience. Un concept qui aurait perdu son lien avec le tout de la conscience deviendrait incompréhensible mais de même une intuition, comme canalisation du tout de la conscience qui ne pourrait s'exprimer dans un concept ne peut offrir

¹⁰²¹ *Ibid.*, p. 112.

¹⁰²² *Idem.*

¹⁰²³ *Ibid.*, p. 112-3.

une vision du monde qui permette de la voir et de l'identifier. Ce dualisme entre concept et intuition permet de poser la distinction entre réalité et possibilité : « C'est ce dualisme dans les conditions fondamentales de la connaissance qui, selon Kant, est à l'origine de la distinction entre possibilité et réalité. »¹⁰²⁴ De ce point de vue les concepts ne sont que des possibilités que peut offrir la réalité du tout de la conscience. Or, envisager la connaissance sous cet angle représente un enjeu crucial de philosophie anthropologique pour Cassirer :

Au regard de ce qui nous préoccupe ici, ce passage de Kant – l'un des plus importants et des plus difficiles de son œuvre critique – est d'un intérêt particulier. Il pose un problème crucial à toute philosophie anthropologique. Au lieu de dire que l'entendement humain a 'besoin d'image' [Kant], il serait préférable de dire qu'il a besoin de symboles. La connaissance humaine est dans sa nature même une connaissance symbolique. C'est ce caractère qui marque à la fois sa force et ses limites. Et il est indispensable à la pensée symbolique d'opérer une distinction entre le réel et le possible, l'actuel et l'idéal. Un symbole n'a pas d'existence effective comme partie du monde physique ; il a une « signification ». Il est encore très difficile pour la pensée primitive de distinguer entre les deux sphères de l'être et de la signification. Elles sont constamment confondues : le symbole semble doté de pouvoirs magico-physiques. Mais, dans le développement ultérieur de la culture, la différence entre choses et symboles est plus clairement sentie ; autrement dit, la distinction entre actualité et possibilité est aussi de plus en plus marquée.¹⁰²⁵

Comme nous l'avons déjà démontré dans la première partie, prendre les symboles pour la réalité constitue une caractéristique du mode de pensée mythique, qui malgré le déploiement de la connaissance théorique, exerce une influence décisive dans le champ de la conscience, du fait que bien souvent on peine à l'identifier comme telle. Envisager la connaissance sous l'angle du symbole et de l'expression permet de rendre à la conscience son intelligence propre. Or la conscience désigne un mouvement de transformation permanent, une énergie que Cassirer propose donc de saisir à partir de sa philosophie des formes symboliques : « Ce qu'il faut exiger, ce n'est pas l'unité 'de' la chose, de l'objet absolu - mais l'unité de l'esprit, de l'énergie spirituelle en tant que telle dans toute la diversité des 'formes symboliques'. C'est ce que la philosophie du symbolique tente de donner et d'accomplir. »¹⁰²⁶ Il s'agit là d'une tâche qui relève de la métaphysique car la conception du monde que véhicule la métaphysique traditionnelle et qui se reflète dans la structure du langage lui-même est insuffisant, pour Cassirer, à saisir le langage propre à ce concept d'énergie.

¹⁰²⁴ E. Cassirer, *Essai sur l'homme*, op. cit., p. 86.

¹⁰²⁵ *Idem.*

¹⁰²⁶ « Was zu fordern ist, ist nicht die Einheit 'des' Dinges, des absoluten Gegenstandes - sondern Einheit des Geistes, der geistigen Energie als solcher in aller Verschiedenheit der 'symbolischen Formen'. Das ist es, was die Philosophie des Symbolischen zu geben und zu leisten versucht. » E. Cassirer, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, op. cit., p. 262

b) Le langage de l'énergie

Le ressort ultime de la métaphysique que combat Cassirer et qu'il souhaite remplacer en promouvant une métaphysique des formes symboliques qu'il qualifie d'idéalisme symbolique, consiste à séparer entre l'être et l'activité. Il s'agit d'un ressort qui se trouve, selon lui, aussi bien dans le réalisme dogmatique traditionnel que dans le positivisme de son époque et qui constitue le cœur du paradigme de la substance qui fait de l'être une substance séparée et immobile :

La métaphysique que nous combattons est double et part, semble-t-il, de présupposés tout à fait opposés. La vision du monde de l'"idéalisme symbolique" s'oppose aussi bien à la métaphysique du réalisme dogmatique qu'à la métaphysique du soi-disant positivisme. Dans les deux cas, elle combat ce qui, malgré toutes les différences apparentes, constitue en eux le trait fondamental commun : le fait qu'ils voient le noyau de la vie et des fonctions intellectuelles en quelque sorte dans une "reproduction" et une "image" d'un "réel" donné indépendamment d'eux. Dans l'ancienne métaphysique, ce réel est l'être absolu des choses ; au sein du positivisme, c'est la donnée non moins absolue des "simples" sensations. Par contre, le point de départ fondamental de notre approche consiste en ce que la séparation entre un être quelconque donné positivement et les fonctions mentales qui se rattachent après coup à ce matériel est impraticable. Nous ne possédons aucun 'être' - qu'il soit métaphysique ou psychologique - avant l'activité mentale et indépendamment d'elle, mais toujours dans et avec cette activité. La simple idée de séparer les deux, d'opposer une 'donnée' purement passive à l'"activité" spirituelle, est déjà trompeuse. En dehors de l'action et de ses différentes directions (dans le langage, le mythe, la religion, l'art, la science), il n'existe pour nous aucune forme d'"être", parce qu'aucune forme de détermination.¹⁰²⁷

Il s'agit là selon Cassirer, d'un fait de la connaissance que la physique quantique à travers le principe d'Heisenberg que nous avons déjà évoqué, a permis de mettre en évidence : tout ce que l'homme voit est fonction de sa posture c'est pourquoi il n'y a aucune donnée absolue, il

¹⁰²⁷ « Die Metaphysik, die wir bekämpfen, ist doppelter Art und geht inhaltlich, wie es scheint, von ganz entgegengesetzten Voraussetzungen aus. Die Weltanschauung des 'symbolischen Idealismus' wendet sich ebensowohl gegen die Metaphysik des dogmatischen Realismus wie gegen die Metaphysik des sogenannten Positivismus. In beiden bekämpft sie das, was trotz aller scheinbaren Differenzen den gemeinsamen Grundzug in ihnen ausmacht: daß sie den Kern des geistigen Lebens und der geistigen Funktionen irgendwie in einer 'Wiedergabe' und 'Abbildung' eines unabhängig von ihnen gegebenen 'Wirklichen' sehen. In der alten Metaphysik ist dieses Wirkliche das absolute Sein der Dinge; innerhalb des Positivismus ist es die nicht minder absolute Gegebenheit der "einfachen" Empfindungen. Demgegenüber besteht der grundlegende Ausgangspunkt unserer Betrachtungsweise darin, daß die Trennung zwischen irgend einem positiv-gegebenen Sein und den geistigen Funktionen, die an dieses Material nachträglich anknüpfen, undurchführbar ist. Wir besitzen keinerlei 'Sein' - sei es metaphysischer, sei es psychologischer Art - vor dem geistigen Tun und unabhängig von ihm, sondern immer nur in und mit diesem Tun. Schon der bloße Gedanke, beides von einander zu sondern, eine rein passive 'Gegebenheit' der geistigen »Aktivität« voranzustellen u. gegenüberzustellen, ist irreführend. Außerhalb des Tuns und seiner verschiedenen Richtungen (in Sprache, Mythos, Religion, Kunst, Wissenschaft) giebt es für uns keine Form des 'Seins', weil keine Form der Bestimmtheit. » *Ibid.*, p. 261.

n'y a que des interprétations du monde. De ce fait, Cassirer invitait les physiciens à prendre au sérieux l'hypothèse *P* - comme personnalité - de Schrödinger même si celui-ci la considérait comme non scientifique¹⁰²⁸. Il avait formulé cette hypothèse dans un article en français intitulé « Quelques remarques au sujet des bases de la connaissance scientifique »¹⁰²⁹ et que Cassirer cite dans *Zur Metaphysik der symbolischen Formen* : « Pour être bref, je désignerai l'hypothèse qui s'oppose au solipsisme par la lettre *P* : 'personnalité' des créatures qui m'entourent. »¹⁰³⁰ Il exprimait ici la nécessité de tenir compte de la relativité des perceptions d'un individu à l'autre et de l'impossibilité pour un sujet donné de percevoir exactement la même chose qu'un autre : « Les perceptions sensibles d'un autre être humain, remarque-t-il, c'est quelque chose que je n'ai jamais éprouvé moi-même. Je n'hésite cependant pas à les interpréter en évoquant le souvenir de ce que j'appelle mes propres perceptions semblables. »¹⁰³¹ Il s'agit là pour Schrödinger d'un paramètre ou plutôt d'un axiome dont la physique devrait tenir compte bien qu'il ne puisse pas s'agir à son sens, d'un axiome scientifique : « La science ne se suffit pas à elle-même, elle a besoin d'un axiome fondamental, d'un axiome de base venu du dehors. »¹⁰³² Cassirer, affirme que ce paramètre doit faire partie de l'édifice de la science physique elle-même : « La physique, en tant que science, doit également intégrer l'hypothèse *P* dans son système global - au moins la reconnaître tacitement. »¹⁰³³ Il s'agit, pour Cassirer, d'une « prémisses implicite » qui ne trouve pas d'expression dans la science physique mais qui constitue une proposition de la philosophie au sujet de la réalité *{Wirklichkeit}*¹⁰³⁴. Cette prémisses issue d'une énergie spirituelle, selon Cassirer, doit s'appréhender à travers une étude 'prélogique' de l'énergie qui préside à la perception elle-même :

L'erreur à ce sujet ne peut toujours naître dans les doctrines philosophiques abstraites que par le fait que l'on pose ici, dans la discussion, le résultat d'une énergie spirituelle déterminée quelconque comme allant déjà de soi, sans être conscient de ses conditions. Si, par exemple, le 'positivisme' considère les sensations comme de simples 'données', il oublie que ce que nous appelons une 'simple sensation' inclut toujours déjà en soi, au moins, la fixation linguistique et donc la formation linguistique de concepts - bref, l'"énergie" du langage en tant que tel. Ce n'est que parce que le logicien positiviste néglige ce travail quasi prélogique, linguistique et intellectuel, ou ne l'estime pas à sa juste valeur, qu'il en arrive à sa conclusion erronée d'un donné antérieur à toute activité de l'intellect. Pour notre vision, l'universel et le particulier, le sensible et le spirituel, le

¹⁰²⁸ cf. M. Bitbol, *Physique et philosophie de l'esprit*, Paris, Flammarion, 2000, chapitre 2, §2-13.

¹⁰²⁹ *Scientia*, Paris, 1935, LVII, pp. 181-191.

¹⁰³⁰ E. Cassirer, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, op. cit., note 213, p. 336.

¹⁰³¹ *Scientia*, Paris, 1935, LVII, pp. 181-191.

¹⁰³² *Idem*.

¹⁰³³ « Die Physik als Wissenschaft muss gleichfalls die Hypothese *P* in ihr Gesamtsystem einbauen - sie zu mindest stillschweigend anerkennen », E. Cassirer, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, op. cit., p. 121-2.

¹⁰³⁴ *Ibid.*, p. 122.

passif et l'actif, l'impression' et l'expression' ne peuvent absolument pas être séparés : nous ne possédons les deux moments que 'en même temps' et l'un avec l'autre. Il n'y a donc d'être' de quelque sorte que ce soit qu'en vertu d'une énergie déterminée, et sans la référence à celle-ci, le concept d'un tel 'être' devient pour nous complètement vide !¹⁰³⁵

Or, c'est justement cette énergie spirituelle que Cassirer a cherché à appréhender et qu'il a désignée par le terme de forme symbolique : « Par 'forme symbolique', il faut entendre toute énergie de l'esprit par laquelle un contenu de signification spirituelle est accolé à un signe sensible concret et intrinsèquement adapté à ce signe. »¹⁰³⁶ Il a ainsi mis en évidence cinq modalités, cinq types d'énergie spirituelle qui entrent en compte dans l'élaboration de cette prémisse, la modalité mythique, la modalité linguistique, la modalité scientifique, la modalité artistique et la modalité historique. Cassirer n'a nulle part, pour des raisons méthodologiques assumées que nous avons déjà évoquées, proposé un exposé systématique de son travail. La *philosophie des formes symboliques* ne compte que trois tomes : le langage, le mythe, la connaissance scientifique mais notamment dans l'*essai sur l'homme* il évoque l'art et l'histoire comme étant également des formes symboliques possédant leur 'algorithme' propre, qu'il détaille peu. Cependant, en prêtant attention à la table des matières de ses ouvrages, on s'aperçoit que la considération du temps et de l'espace revient systématiquement pour chacune des formes symboliques. Le temps et l'espace nous apparaissent chez Cassirer, comme des opérateurs qui régissent 'les algorithmes' de toute forme symbolique en tant qu'énergie c'est à dire principe de transformation. D'ailleurs, il considère que : « Décrire et analyser le caractère spécifique de l'espace et du temps dans l'expérience humaine est l'une des tâches les plus intéressantes et les plus importantes qui s'offrent à la philosophie anthropologique. »¹⁰³⁷ En effet, « L'espace et le temps forment le cadre où s'insère toute réalité. Rien de réel ne peut être

¹⁰³⁵ « Der Irrtum hierüber kann in den abstrakt-philosophischen Doktrinen immer nur dadurch entstehen, daß man hier in der Diskussion das Ergebnis irgend einer bestimmten geistigen Energie schon als selbstverständlich zu Grunde legt, ohne sich seiner Bedingungen bewusst zu werden. Wenn z.B. der 'Positivismus' die Empfindungen als einfache "Gegebenheiten" ansieht, so übersieht er hierbei, daß das, was wir eine "einfache Empfindung" nennen, immer schon zum mindesten die sprachliche Fixierung und somit die sprachliche Begriffsbildung - kurz die "Energie" der Sprache als solche - in sich schliesst. Nur weil der positivistische Logiker diese gleichsam vorlogische, sprachlich-intellektuelle Arbeit übersieht oder nicht nach ihrem ganzen spezifischen Wert einschätzt, gelangt er zu seinem Fehlschluss eines Gegebenen vor aller Aktivität des Geistes. Für unsere Anschauung ist Allgemeines und Besonderes, Sinnliches und Geistiges, Passives und Aktives, 'Eindruck' und 'Ausdruck' überhaupt nicht zu trennen : wir besitzen beide Momente immer nur 'zumal' und mit einander. Ein 'Sein' irgendwelcher Art giebt es daher nur kraft einer bestimmten Energie, und ohne den Bezug auf sie wird der Begriff eines solchen 'Seins' für uns vollständig leer! » *Ibid.*, p. 261-2.

¹⁰³⁶ Cassirer, « Le concept de forme symbolique », in *Trois essais sur le symbolique*, Les éditions du Cerf, Paris, 1997, p.13.

¹⁰³⁷ E. Cassirer, *Essai sur l'homme*, op. cit., p. 67.

conçu si ce n'est sous les conditions de l'espace et du temps. »¹⁰³⁸ Cassirer met alors en évidence le fait « qu'il existe des *types* d'expérience spatiale ou temporelle fondamentalement différents »¹⁰³⁹ comme il l'a par ailleurs bien détaillé dans son important article de 1931, que nous souvent évoqué « Espace mythique, espace esthétique et espace théorique ». Il ressort de ce travail, ainsi que nous nous sommes employées à le démontrer dans la partie précédente, que l'espace et le temps indiquent un rythme déterminé par une façon de poser une limite entre le moi et le reste du monde. En effet, le geste de délimiter un espace dessine une figure qui sert d'étalon à la détermination du mouvement du temps. Tracer des limites qui sont aussi des mises en relation désigne la caractéristique commune de toutes les formes symboliques ce qui fait d'elles, comme nous l'avons vu en première partie des formes logiques :

Mais cet art {de la logique classique} de séparer et de relier, de diviser et de rassembler n'est pas, aussi fondamentale et indispensable qu'elle soit pour le concept théorique du monde, l'unique manière dont l'esprit conquiert et configure le monde. Il y a d'autres modes originaires de cette mise en figure où la forme fondamentale de la distinction et de la liaison, de l'organisation et de la vue synthétique a fait ses preuves et où cependant les deux sont soumis à une autre loi dominante et à un autre principe de forme. Le concept théorique n'est pas le seul à avoir la force de mener l'indéterminé à la détermination, de transformer le chaos en cosmos. La fonction de l'intuition et de la présentation artistiques elle aussi est dominée par cette force fondamentale et en est essentiellement remplie. En elle aussi vit une manière propre de la séparation qui est en même temps liaison, une manière propre de la liaison qui est en même temps séparation. Mais les deux ne s'accomplissent pas ici dans le médium de la pensée ni dans le médium du concept théorique, mais dans celui de la pure figure. Ce que Goethe dit de la poésie s'applique à toute forme de configuration artistique : elle divise la série de l'événement toujours identique dans le flux 'en la vivifiant, de sorte à ce qu'elle se meuve en rythme'. Cette 'division vivifiante' ne conduit pas ici, comme au sein de la sphère logique, théorique, à la distinctions d'espèces et de genres, à un réseau de concepts purs qui, selon leur degré de généralité, sont sur- ou subordonnés les uns aux autres pour finir par exposer, au moyen de cette hiérarchie de la pensée, la hiérarchie de l'être. Elle reste bien plutôt fidèle au principe fondamental de la vie elle-même ; elle laisse surgir des formations individuelles auxquelles l'imagination créatrice dont elle procède insuffle le souffle de la vie en les dotant de toute la fraîcheur et de toute l'immédiateté de la vie. Et la même force de l'imagination créatrice est également propre au mythe - bien qu'elle soit là à son tour placée sous une autre loi de la forme et se meut en quelque sorte au sein d'une autre 'dimension' de la mise en forme.¹⁰⁴⁰

Dans le mythe cette délimitation pré-logique qui détermine une figure, c'est à dire une forme d'espace, distingue entre différents types de réceptivité à la force de vie, qui est perçue comme une force magique. Ainsi, le sacré signifie un fort niveau de réceptivité à la force de vie alors que le profane se rapporte à un niveau plus faible de réceptivité :

¹⁰³⁸ *Idem.*

¹⁰³⁹ *Idem.*

¹⁰⁴⁰ E. Cassirer, *Ecrits sur l'art*, Les éditions du Cerf, Paris, 1995, p. 107-8.

Pour ce qui concerne tout d'abord l'espace mythique, il procède d'un côté de la forme caractéristique de la pensée mythique, d'un autre côté du sentiment vital spécifique qui habite toutes les formations du mythe et leur confère une coloration particulière. Si le mythe distingue la droite et la gauche le haut et le bas, s'il distingue les différentes régions du ciel l'Est et l'Ouest, le Nord et le sud, il n'a pas en cela affaire à des lieux et des places au sens de notre espace empirique au physique, ni à des points et à des directions au sens de notre espace géométrique. Tout lieu et toute direction a bien plutôt une qualité mythique déterminée et en est en quelque sorte chargée. Toute sa teneur, son sens, sa différence spécifique dépend de cette qualité. Ce qui est cherché ici est fixé, ce ne sont pas des déterminations géométriques ni des 'propriétés' physiques ; ce sont des traits magiques déterminés. Le sacré ou le profane, l'accessibilité ou l'inaccessibilité, la bénédiction ou la malédiction (...) - ces sont là des caractéristiques d'après lesquelles le mythe sépare les lieux dans l'espace les uns par rapport aux autres et d'après lesquelles il distingue les directions dans l'espace.¹⁰⁴¹

A partir des limites relatives à des niveaux de sacralité différents l'énergie de la mise en forme mythique permet l'articulation de singularités dans l'unité du sentiment de la vie : « Les limites que l'homme s'impose par ce sentiment essentiel du sacré deviennent le point de départ à partir duquel commence la délimitation de l'espace et au-delà duquel celle-ci va s'étendre, en l'organisant et en l'articulant progressivement. »¹⁰⁴² Et cette délimitation spatiale prime, ainsi que nous l'avons évoqué dans le troisième chapitre de la première partie, sur le mouvement du temps lui-même car ce mouvement ne peut apparaître qu'en fonction d'une différence de valeur en termes de sacralité de différents moments : « L'ordre du temps est certes saisi dans son universalité et dans son inviolabilité, mais il apparaît lui-même comme quelque chose de *délégué* ; la loi du temps à laquelle est soumis tout ce qui arrive apparaît comme elle-même *posée* par une force à la fois personnelle et impersonnelle. »¹⁰⁴³ Le temps conserve sa valeur ordonnatrice car ce mouvement une fois identifié ne peut être annulé, il garde donc sa caractéristique de non-commutativité mais ce dynamisme n'est pas structurant comme il l'est dans l'énergie de la mise en forme théorique du monde car seules les limites déterminées par la valeur sacrée, la haute réceptivité au vivant identifiée par la lumière qui s'oppose à l'isolement des ténèbres, sont véritablement significatives : « l'attention ne peut devenir un acte créateur de concept que si, prenant dès le départ une direction déterminée, elle la maintient tout au long de son exercice, si elle saisit les perceptions multiples d'un point de vue unitaire et les compare de

¹⁰⁴¹ *Ibid.*, p. 109-110.

¹⁰⁴² E. Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, tome 2 : le mythe, Les éditions de Minuit, Paris, 1972, p.132.

¹⁰⁴³ *Ibid.*, p. 146-7.

même. Mais cette unité de la 'vision', sans créer vraiment le concept, l'implique déjà ; c'est justement elle qui en constitue le contenu logique et la fonction logique. »¹⁰⁴⁴

Ainsi, parler le langage de l'énergie de la conscience implique, pour Cassirer, de déterminer la mise en figure non commutative que déploie cette énergie à partir des symboles qu'elle produit : mythe, mots, théorie scientifique, œuvre d'art, etc. Aussi, la délimitation chère à la structure métaphysique traditionnelle entre agir psychique et agir corporel n'a plus lieu d'être car la délimitation spatiale n'implique plus de déterminer des substances mais des motifs dynamiques :

Cette délimitation {entre agir psychique et agir corporel} ne s'accomplit que lorsque la conscience, ne se bornant plus à 'avoir' et vivre le monde comme une totalité de caractère expressifs, en arrive à concevoir la réalité par l'assignation de *substrats* fixes. Car au niveau de la pensée concrète auquel on ne cesse ici de se situer, seul le passage immédiat à la forme d'une détermination spatiale et d'une intuition spatiale rend cette substantialisation possible. L'espèce de communauté qui existe entre âme et corps apparaît alors comme celle d'une simple 'coexistence', coexistence qui inclut en même temps une distance dans son principe. La dualité des moments s'est changée en dualité de domaines, la réalité se scindant définitivement en un 'monde intérieur' et un 'monde extérieur'.¹⁰⁴⁵

Le concept cassirérien de symbole comme mise en forme permet de dépasser ces limitations, c'est pourquoi Cassirer appelait à une « morphologie de l'esprit »¹⁰⁴⁶ et invitait à envisager la logique comme Doctrine de la forme, *Formenlehre*¹⁰⁴⁷.

Ainsi, ce que propose de conceptualiser dans toutes ses implications, la philosophie des formes symboliques de Cassirer, n'est rien de moins qu'une nouvelle conception de l'être comme dynamique. Un être signifie nécessairement une énergie et la conception de l'espace/temps comme mise en figure dynamique permet de le penser concrètement à partir des formes concrètes elles-mêmes : « L'être se construit pour nous spirituellement dans la succession des "formes" symboliques ; mais celles-ci sont des activités symboliques. Ce à quoi ressemble le monde si nous faisons abstraction de toute activité spirituelle - si nous présumons pour ainsi

¹⁰⁴⁴ *Ibid.*, p. 185.

¹⁰⁴⁵ E. Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, tome 3, *op. cit.*, p. 121.

¹⁰⁴⁶ *Idem.*

¹⁰⁴⁷ « die Logik (Formenlehre) der Geisteswissenschaften ist die Philosophie der symbolischen Formen, eine Logik, die sich freilich nicht 'logistisch', wie die der Mathematik darstellen lässt. » E. Cassirer, *Zur Objektivität der Ausdrucksfunktion, Nachlass Band 5., Kulturphilosophie – vorlesungen und vorträge 1929-1941*, p. 199-200.

dire le point zéro du spirituel, il nous manque tout concept pour cela : nous ne pouvons que représenter le concept d'être respectif pour chaque degré de l'activité spirituelle et le déterminer analytiquement dans sa spécificité. »¹⁰⁴⁸ Cassirer estime avoir, de cette façon, réussi à donner toute sa consistance au concept d'esprit concret cher à Hegel. Il s'inscrit ainsi dans la lignée également de Fichte et Schelling qui ont tenté d'élaborer un concept de vie de l'esprit qui trouve sa pleine réalisation, d'après Cassirer, dans le concept de symbole formatif en tant que forme que l'esprit par son vitalisme se donne à lui-même :

Ce n'est pas dans la simple vie que l'on parvient au spirituel, à 'l'Être pour soi', mais dans la forme que la vie se donne à elle-même - et cette 'forme' ne s'ouvre justement pas dans la simple existence végétative-biologique, ni dans le développement biologique - mais dans l'action libre - c'est-à-dire dans la création des formes symboliques (langage, mythe, art, ...). C'est donc dans ces dernières que la 'vie' parvient à la 'forme' (à 'l'eidos') - dans laquelle elle se réconcilie avec la 'forme'.

Le concept de 'l'esprit concret' ne se réalise donc que dans ces symboles formatifs - la dialectique est équilibrée, mais se poursuit bien sûr dans chacun des symboles formatifs (dépassement de 'l'image' par l'image, etc.). Ils ont discerné plus profondément que les "modernes", Fichte, Schelling, Hegel ce sens de la 'vie'. Ils dépassent l'antithèse vie - pensée (Fichte) vie - raison (Schelling) par le nouveau concept idéaliste de l'esprit - qui nie la 'vie' nue (en tant que Dasein) pour ne 'poser' que la vie concrète pleinement développée.¹⁰⁴⁹

2. Un nouveau concept idéaliste d'esprit

Ainsi que nous l'avons démontré précédemment, les mathématiques représentent selon Cassirer un modèle sémiotique concurrent du modèle substantiel et pouvant représenter une référence pour le paradigme symboliste que Cassirer a élaboré. En effet, basées sur un principe d'ordre elles permettent de penser le mouvement. Cela dit, il ne s'agit pas là d'une fin en soi. La nature dynamique des mathématiques tient, selon Cassirer, à son caractère idéaliste qui

¹⁰⁴⁸ « Das Sein baut sich für uns geistig auf in der Stufenfolge der symbolischen 'Formen'; diese aber sind symbolische Tätigkeiten. Wie die Welt aussieht, wenn wir von allem geistigen Tun abstrahieren - wenn wir gleichsam den Nullpunkt des Geistigen voraussetzen, dafür fehlt es uns an jeder Begriff : wir können nur den jeweiligen Seinsbegriff für die jeweilige Stufe des geistigen Tuns darstellen und analytisch in seiner Eigentümlichkeit bestimmen. » E. Cassirer, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, op. cit., p. 262, [NT].

¹⁰⁴⁹ « Zum Geistigen, zum 'Für sich Sein' selbst kommt es nicht im blossen Leben, sondern in der Form, die das Leben sich selbst giebt - und diese »Form« erschliesst sich eben nicht im bloss vegetativ-biologischen Dasein, noch in der biologischen Entwicklung - sondern im freien Thun - d. h. in der Schaffung der symbolischen Formen (Sprache, Mythos, Kunst ...). Daher sind diese es, in denen das »Leben« erst zur »Form« (zum "Eidos") gelangt - in der es sich mit der "Form" versöhnt.

Der Begriff des "konkreten Geistes" erfährt daher erst in diesen Symbolformen seine Realisierung - die Dialektik ist ausgeglichen, setzt sich aber freilich in die einzelnen Symbolformen fort (Überwindung des »Bildes« durch das Bild etc.). Diesen Sinn des »Lebens« haben tiefer als die »Modernen«, Fichte, Schelling, Hegel erkannt. Sie überwinden die Antithese Leben - Denken (Fichte) Leben Vernunft (Schelling) durch den neuen idealistischen Begriff des Geistes - der das blosse 'Leben' (als Dasein) verneint, um erst das voll entfaltete konkrete Leben zu 'setzen'. » *Ibid.*, p. 266-7.

distingue entre réalité et possibilité : le donné n'est qu'une possibilité de l'ensemble du possible que recèle l'esprit :

La mathématique n'est pas la seule matière où l'on peut étudier la fonction générale de la pensée symbolique. La nature véritable et la forme de cette pensée apparaissent même avec plus d'évidence lorsqu'on considère l'évolution des idées et idéaux éthiques. La remarque de Kant selon laquelle il est à la fois nécessaire et indispensable pour l'entendement humain de distinguer entre la réalité des choses et leurs possibilités, exprime non seulement un caractère général de la raison théorique mais aussi bien une vérité de la raison pratique. Il est remarquable que parmi tous les grands philosophes de l'éthique il n'en est aucun qui pense selon la simple actualité. Leurs idées ne pouvaient progresser sans étendre et même transcender les limites du monde réel. Doués d'une grande puissance intellectuelle et morale, les maîtres moraux de l'humanité étaient aussi doués d'une profonde imagination. Leur intelligence imaginative pénètre et anime tous leurs dires.

Les écrits de Platon et de ses disciples se sont toujours complètement prêtés à l'objection de renvoyer à un monde complètement irréel. Mais les grands penseurs moraux ne redoutaient pas une telle objection. Ils acceptaient et continuaient ouvertement à relever le défi.¹⁰⁵⁰

Dans ces lignes Cassirer fait ainsi du primat de la raison pratique en tant qu'impératif socratique d'auto-connaissance de soi de l'homme, d'exploration de son potentiel illimité, le cœur de la doctrine idéaliste. Cette posture considère donc comme nulle et non avenue l'objection de s'en tenir aux faits scientifiques car ces faits ne sont pas donnés une fois pour toute mais restent à découvrir indéfiniment :

Nous avons mis le doigt ici sur un problème universel un problème d'une extrême importance pour le caractère et le développement tout entier de la culture humaine. Pour les empiristes et les positivistes, la plus haute tâche de la connaissance humaine a toujours été de nous présenter les faits et rien que les faits. Une théorie ne s'appuyant pas sur les faits serait en vérité comme château en Espagne. Mais ceci ne saurait constituer une réponse au problème d'une véritable méthode scientifique ; c'est au contraire le problème lui-même qui est ainsi posé. Car quelle est la signification d'un « fait scientifique » ? Il est évident qu'un tel fait ne se donne pas dans une observation faite au hasard ou dans une simple accumulation de données sensibles. Les faits de science impliquent toujours un élément théorique, c'est-à-dire symbolique. Bien des faits scientifiques qui ont changé tout le cours de l'histoire de la science peut-être même la plupart ont été des faits hypothétiques avant de devenir des faits observables. Quand Galilée fonda la science nouvelle de la dynamique, il dût partir de l'idée d'un corps entièrement isolé, ne se déplaçant sous l'influence d'aucune force extérieure. Un tel corps n'avait jamais été observé et ne pouvait pas l'être. Ce n'était pas encore réel mais encore possible – et, en un sens, il n'était même pas possible, car la condition sur quoi Galilée a fondé sa conclusion, l'absence de toute force extérieure, n'est jamais réalisée dans la nature. On a souligné avec raison que toutes les conceptions qui ont permis la découverte du principe d'inertie ne sont en rien évidentes ou naturelles ; qu'aux grecs comme aux gens du Moyen Âge, elles auraient paru manifestement fausses et même absurdes. Néanmoins, sans l'aide de ses conceptions tout à fait imaginaires, Galilée

¹⁰⁵⁰ E. Cassirer, *Essai sur l'homme*, op. cit., p. 90- 91.

n'aurait pu proposer sa théorie du mouvement ; il n'aurait pu non plus élaborer « une nouvelle science traitant d'un sujet très ancien ». Et on pourrait en dire autant de presque toutes les autres grandes théories scientifiques. Elle se présentaient d'abord, invariablement, comme de grands paradoxes et il fallait un courage intellectuel peu commun pour les proposer et les défendre.¹⁰⁵¹

Ainsi, c'est cette faculté de l'imagination de conceptualiser de nouveaux possibles qui participe de la vitalité spécifique de l'esprit humain, une vie qui se donne à elle-même sa propre forme. Pour Cassirer, l'important est donc de suivre la démarche transcendantale kantienne et de partir des données qui sont nécessairement pour lui des symboles qui disent plus que ce qu'ils paraissent et qui doivent être mis en perspective avec d'autres symboles pour faire émerger l'énergie, le processus transformatif de mise en figure dont ils sont issus : « Nous ne pouvons toujours que confronter des formes imprégnées, nous ne pouvons que confronter des totalités de sens, afin de prendre conscience, grâce à cette confrontation, de la norme spirituelle spécifique qui domine leur construction - mais nous ne pouvons pas ramener le principe formateur sous lequel se trouve cette construction à quelque chose qui n'est pas encore formé, le laisser en quelque sorte se "développer" à partir d'une "matière" encore non formée." »¹⁰⁵² Ainsi, la démarche transcendantale kantienne ainsi que la phénoménologie hégélienne se complètent chez Cassirer de façon à donner accès à la vie de l'esprit dans sa vitalité.

a) La vie de l'esprit

L'énergie spécifique de l'esprit consiste à se transformer en œuvres qui acquièrent une certaine autonomie face à la vie de l'esprit capable de les intégrer pour elles-mêmes. Cassirer renvoie cette idée de l'œuvre autonome mais également miroir de la conscience au concept platonicien d'idée :

Le royaume de 'l'idée' s'ouvre à nous et naît pour nous lorsque les formes et les fonctions que la vie a faites naître pour elle-même, à partir de sa propre dynamique, deviennent si indépendantes et définitives qu'à l'inverse, la vie les sert, y intègre ses contenus et que c'est cette intégration qui leur donne leur valeur ultime et leur donne un sens. Ce n'est que lorsque cette transformation a eu lieu que les grandes catégories spirituelles, qui apparaissaient auparavant comme quelque chose de passif, de subordonné à la vie, deviennent productives au sens propre du terme : leurs formes

¹⁰⁵¹ *Ibid.*, P. 88–9.

¹⁰⁵² « Wir können immer nur geprägte Formen, wir können nur Sinn-Totalitäten einander gegenüberstellen, um uns kraft dieser Gegenüberstellung der spezifischen geistigen Norm, die ihren Aufbau beherrscht, bewusst zu werden - nicht aber können das gestaltende Prinzip, unter dem dieser Aufbau steht, auf ein noch-nicht-Gestaltetes zurückführen, es gewissermaßen aus einer noch ungeformten „Materie“ sich "entwickeln" lassen. » E. Cassirer, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, op. cit., p. 37, [NT].

matériellement propres sont maintenant les dominantes qui absorbent la matière vitale et auxquelles elle doit céder.¹⁰⁵³

Pour autant la vie ne sort pas d'elle-même. Il s'agit là, pour Cassirer, d'un point de rupture avec celui qui fut parmi ses premiers maîtres, à savoir Simmel. En effet, l'œuvre que l'esprit crée ne représente pas, selon lui, un absolu, au-delà de la vie, tel que le postule la posture métaphysique ordinaire :

Et nous nous trouvons ici précisément au point où la métaphysique moderne de la vie touche directement à notre propre problème systématique fondamental. Car ce qui est décrit ici comme la 'rotation axiale de la vie' n'est rien d'autre que ce retournement singulier, cette péripétie spirituelle qu'elle éprouve en elle-même dès qu'elle se voit dans le milieu d'une "forme symbolique". Le tournant vers l'"idée" exige partout ce tournant vers la "forme symbolique" comme condition préalable et comme point de passage nécessaire. Mais si nous plaçons une fois la question à ce niveau, si nous n'opposons pas simplement l'"immédiateté" de la vie et la "médiateté" de la pensée et de la conscience spirituelle en général comme des pôles opposés rigides, mais si nous considérons purement le processus de leur médiation, tel qu'il s'accomplit dans le langage, dans le mythe, dans la connaissance - alors le problème prend aussitôt une autre forme et un autre caractère. Ce n'est pas un quelconque absolu au-delà de ce milieu, mais lui seul qui peut nous permettre de sortir des antinomies théoriques. Plus Simmel s'enfonce dans l'abstraction pure de la "forme", plus cette abstraction, cette région de l'idée auto-signifiante et absolument auto-glorieuse, lui apparaît comme opposée à la concrétisation du processus vital, à sa plénitude individuelle et à sa mobilité individuelle.¹⁰⁵⁴

En effet, ces œuvres comme symboles se détachent de l'immédiateté du processus vital de l'esprit pour former la réalité, mais cette réalité n'a d'autre but aux yeux de Cassirer que

¹⁰⁵³ « Das Reich der "Idee" erschliesst sich uns und entsteht für uns, indem die Formen und Funktionen, die das Leben um seiner selbst willen, aus seiner eigenen Dynamik hervorgetrieben hat, derart selbständig und definitiv werden, daß umgekehrt das Leben ihnen dient, seine Inhalte in sie einordnet und dass erst diese Einordnung ihnen ihre letzte Wert und Sinnerfüllung giebt. Erst wenn diese Wandlung erfolgt ist, werden die grossen geistigen Kategorien, die zuvor dem Leben gegenüber als etwas Passives, ihm Untertanes und Untergeordnetes erschienen, im eigentlichen Sinne produktiv: ihre sachlich eigenen Formen sind jetzt die Dominanten, die den Lebensstoff in sich aufnehmen und denen er nachgeben muss. » *Ibid.*, p. 13.

¹⁰⁵⁴ « Und hier nun stehen wir an eben jenem Punkt, an dem sich die moderne Lebens-Metaphysik unmittelbar mit unserem eigenen systematischen Grundproblem berührt. Denn was hier als die Achsendrehung des Lebens" beschrieben wird: das ist nichts anderes als jene eigentümliche Umkehr, jene geistige Peripetie, die es in sich erfährt, sobald es sich in dem Medium einer "symbolischen Form" erblickt. Die Wendung zur Idee« erfordert überall diese Wendung zur »symbolischen Form« als Vorbedingung und als notwendigen Durchgangspunkt. Versetzen wir aber einmal die Frage auf diese Ebene, stellen wir nicht einfach die "Unmittelbarkeit" des Lebens und die "Mittelbarkeit" des Denkens und des geistigen Bewusstseins überhaupt als starre Gegenpole gegen einander, sondern fassen wir rein den Prozess ihrer Vermittlung ins Auge, wie er sich in der Sprache, im Mythos, in der Erkenntnis vollzieht - so nimmt das Problem alsbald eine andere Gestalt und einen anderen Charakter an. Nicht irgend ein Absolutes jenseit dieser Mitte, sondern allein sie selbst kann uns den Ausweg aus den theoretischen Antinomien gewähren. Je mehr Simmel sich in das reine Abstraktum der "Form" vertieft, um so mehr erscheint ihm dieses Abstraktum, diese Region der selbstbedeutsamen und der absolut selbst- herrlichen Idee, als Gegensatz zur Konkretion des Lebensprozesses, zu seiner individuellen Fülle und seiner individuellen Bewegtheit. » *Ibid.*, p. 13.

l'exploration de la vie de l'esprit par la vie de l'esprit elle-même, car cette réalité n'existe pas pour elle-même. C'est cette synthèse entre vie et forme qui fait, d'après Cassirer, la spécificité du concept même d'esprit :

L'esprit acquiert la forme de la vie en se détachant de sa simple immédiateté - cela se manifeste le plus clairement dans les "formes symboliques" du langage, de l'art, de la connaissance - celles-ci sont certes elles-mêmes un "médiat", non le soi-disant "en soi" des choses, mais dans cette médiation, dans la création et la rupture de ces formes (...), l'esprit ne se connaît que lui-même - et il n'existe pas d'autre forme "supérieure" de réalité que cette connaissance que l'esprit a de lui-même ! Ici, il se connaît comme un et multiple, comme immédiat et médiatisé, comme unité, synthèse de vie et de forme. Cette unité (synthèse) de la vie et de la forme constitue précisément le concept propre de l'esprit, son "essence".¹⁰⁵⁵

De cette manière, chaque œuvre, en tant que symbole constitue bien un miroir de la conscience tout entière car « dans chaque forme, aussi simple soit-elle, la loi de la formation en tant que tout est déjà présente et active. »¹⁰⁵⁶ Cependant, ce processus d'élaboration de l'œuvre nécessite l'acte de séparation, de délimitation que désigne la formulation d'un espace. En tant que vie, que dynamique, l'esprit est nécessairement temporel, mais elle ne peut s'accomplir que par cet acte de spatialisation que Cassirer qualifie de révolution spirituelle qui consiste pour l'homme à « se débarrasser du monde pour attirer le monde à lui » :

C'est par le biais du langage et de l'art, du mythe et de la connaissance théorique que s'opère ce renversement, cette révolution spirituelle, dont le résultat est que l'homme se débarrasse du monde pour attirer le monde à lui. En vertu de celle-ci, il acquiert une proximité avec le monde et un éloignement de celui-ci qu'aucun autre être ne possède. Si l'on veut désigner ce processus de délimitation, si l'on veut en quelque sorte tracer la ligne de démarcation entre l'homme et l'ensemble du monde du vivant, on ne peut le faire qu'en partant du concept et de la structure de ces formations, et en cherchant à les saisir non pas dans leur devenir, mais plutôt dans leur pure existence. Aucune métaphysique ni aucun empirisme ne sera jamais en mesure de nous éclairer sur "l'origine" de ces structures, en ce sens qu'elle nous replacerait dans leur commencement temporel, qu'elle nous ferait voir directement leur genèse. Nous ne pouvons jamais remonter jusqu'au point où le premier rayon de la conscience spirituelle jaillit du monde de la vie ; nous ne pouvons pas mettre le doigt sur l'endroit où "devient" le langage ou le mythe, l'art ou la connaissance. Car nous ne les connaissons tous que dans leur être pur : comme des formes fermées sur elles-mêmes, dans lesquelles chaque individu porte

¹⁰⁵⁵ « Der Geist gewinnt die Form des Lebens, indem er sich von seiner blossen Unmittelbarkeit löst - dies am deutlichsten in den »symbolischen Formen« in Sprache, Kunst, Erkenntnis - diese sind selbst freilich ein »Mittelbares«, nicht das sogenannte »An sich« der Dinge, aber in dieser Mittelbarkeit, in der Erschaffung und Zerbrechung dieser Formen (dialektischer Prozess hierin... s. früher: Auflösung der Bildwelten besitzt, weiss der Geist erst sich selbst - und eine andere »höhere« Form der Realität als dies Sich-selbst-Wissen des Geistes giebt es nicht! Hier weiss er sich als Eins und Vieles, als unmittelbar u. vermittelt, als Einheit, Synthese von Leben u. Form. Diese Einheit (Synthese) von Leben und Form macht eben den eigentlichen Begriff des Geistes, sein »Wesen« aus. » *Ibid.*, p. 267.

¹⁰⁵⁶ « in jeder noch so einfachen Gestalt ist bereits das Gesetz der Formung als Ganzes gegenwärtig und wirksam. » *Ibid.*, p. 36.

le tout et est porté par lui, dans lesquelles nous ne pouvons donc pas placer un "avant" ou un "après", un "premier" ou un "second" dans le temps.¹⁰⁵⁷

Aussi, la mise en évidence d'une métaphysique des formes symboliques implique de déterminer à partir des productions culturelles de l'homme qui sont nécessairement des symboles le type de spatialisation auquel elles répondent, quelle ligne tracent-elles entre l'homme et le monde pour mieux l'appréhender. C'est ainsi que cet effort de révélation métaphysique sera non plus aliénant mais bien libérateur et participant à l'idéal qui préside à la culture humaine et qui consiste en un idéal d'auto-libération de l'homme car : « La culture humaine, prise dans son ensemble, peut être envisagée comme le procès de libération progressive de de soi de l'homme. »¹⁰⁵⁸

b) Une vie éthique

Cassirer entame *L'essai sur l'homme*, cet ouvrage de 'commentaire de sa propre œuvre' à destination notamment de ses étudiants américains par la considération suivante : « Il semble universellement reconnu que la connaissance de soi est le but le plus élevé de la recherche philosophique. Dans tous les conflits opposant les différentes écoles philosophiques, cet objectif s'est maintenu avec fermeté : il s'est avéré être le point d'Archimède, le centre fixe et immuable de toute pensée. Les penseurs les plus sceptiques n'ont pas nié la possibilité et la nécessité de la connaissance de soi. S'ils se méfiaient de tous les principes qui concernent la nature des choses, ce n'était que pour établir un autre mode d'investigation plus sûr. »¹⁰⁵⁹ Pourtant, la démarche introspective a perdu, déplorait alors Cassirer, sa valeur heuristique

¹⁰⁵⁷ « In Medium der Sprache und der Kunst, des Mythos und der theoretischen Erkenntnis vollzieht sich jene Umkehr, jene geistige Revolution, deren Ertrag darin besteht, dass der Mensch sich die Welt beseitigt, um die Welt an sich zu ziehen. Kraft ihrer wird ihm eine Nähe zur Welt und eine Ferne von ihr zu Teil, wie sie kein anderes Wesen besitzt. Will man diesen Prozess der Abgrenzung bezeichnen, will man gleichsam die Demarkationslinie zwischen dem Menschen und der Gesamtheit der Welt des Lebendigen ziehen, so kann dies nicht anders geschehen, als indem man von dem Inbegriff und von der Struktur dieser Gebilde ausgeht, und sie nicht sowohl in ihrem Werden als vielmehr in ihrem reinen Bestand zu ergreifen sucht. Keine Metaphysik und keine Empirie wird jemals im Stande sein, uns den »Ursprung« dieser Gebilde in dem Sinne zu erhellen, daß sie uns in ihren zeitlichen Anfang zurückversetzt, dass sie uns unmittelbar ihre Entstehung belauschen lässt. Wir können niemals zu dem Punkte zurückdringen, an dem der erste Strahl des geistigen Bewusstseins aus der Welt des Lebens hervorbricht; wir können nicht den Finger auf die Stelle legen, an der die Sprache oder der Mythos, die Kunst oder die Erkenntnis "wird". Denn sie alle kennen wir immer nur in ihrem reinen Sein: - als in sich geschlossene Formen, in denen jedes Einzelne das Ganze trägt und von ihm getragen wird, in denen wir daher kein "Früher" oder »Später«, kein der Zeit nach »Erstes« oder »Zweites« setzen können. » *Idem*.

¹⁰⁵⁸ E. Cassirer, *Essai sur l'homme*, op. cit., p. 317.

¹⁰⁵⁹ *Ibid.*, p. 13.

même en psychologie¹⁰⁶⁰. L'introspection signifie, de son point de vue, le fait de prendre au sérieux l'immédiateté du flux de la conscience qui ouvre, au-delà de la réalité des symboles, un champ des possibles illimité : « Nous pouvons critiquer ou suspecter le point de vue purement introspectif, mais nous ne pouvons le supprimer ou l'éliminer. Sans l'introspection, sans une conscience immédiate des sentiments, émotions, perceptions, pensées, nous ne pourrions même pas définir le champ de la psychologie humaine. Cependant l'on doit admettre qu'en suivant ce seul chemin on ne peut jamais saisir la nature humaine dans son ensemble. »¹⁰⁶¹ Cassirer, en revanche, réhabilite la fonction platonicienne de contemplation comme mise en perspective, comme exercice d'affinement de la vision qui ne peut provenir simplement d'une accumulation d'informations mais implique une activité intérieure de l'esprit lui-même, une mise en figure constructive : « Dans toute contemplation des objets, le devoir le plus strict consiste à découvrir toute condition particulière pour laquelle un phénomène se manifeste avec précision et à s'efforcer d'épuiser si possible l'intégralité des phénomènes, 'car ils seront ainsi en fin de compte forcés de s'aligner, ou plutôt de s'enchevêtrer pour créer également dans l'intuition du chercheur une sorte d'organisation et manifester leur vie intérieure commune'. C'est ainsi que, selon Goethe, l'authentique force d'imagination du chercheur fait ses preuves, une force d'imagination qui n'opère pas dans le vague en imaginant des choses qui n'existent pas, mais qui construit pour elle-même la figure proprement dite du réel selon les règles de 'l'imagination sensible exacte'. »¹⁰⁶²

Cette valorisation de l'attitude contemplative explique en grande partie pourquoi Cassirer choisit d'inscrire son œuvre, qui traite pourtant de façon centrale de logique et d'épistémologie, dans le champ de l'anthropologie, de la connaissance de l'homme par l'homme. C'est ce point de vue interne qui permet selon Cassirer de faire des œuvres humaines, de la culture, un processus d'auto-libération et non d'aliénation : « dès la première lueur de conscience, nous trouvons chez l'homme une appréhension interne de la vie accompagnant et complétant l'appréhension externe. Plus nous avançons dans le développement de la culture humaine, plus ce point de vue interne semble venir occuper la première place. »¹⁰⁶³ Cependant, l'obsession que la science moderne va nourrir de plus en plus à l'égard de la quête de faits nus garants d'une objectivité abstraite, a mené, selon Cassirer, à perdre de vue une connaissance de l'homme qui

¹⁰⁶⁰ « Peu de psychologues modernes admettraient ou recommanderaient une simple méthode d'introspection. En général, ils nous disent qu'une telle méthode reste très incertaine. Ils sont convaincus qu'une attitude behavioriste strictement objective est le seul accès possible à une psychologie scientifique. Mais un behaviorisme conséquent et radical ne parvient pas à sa fin » *Ibid.*, p. 13-4.

¹⁰⁶¹ *Ibid.*, p. 14.

¹⁰⁶² Cassirer, « La forme du concept dans la pensée mythique », in *Trois essais sur le symbolique*, op. cit., p. 81.

¹⁰⁶³ E. Cassirer, *Essai sur l'homme*, op. cit., p. 15.

ait de l'unité en dépit de la multiplication des savoirs à laquelle la modernité scientifique a donné lieu. Il manque selon lui, un centre de référence à partir duquel une connaissance de l'homme cohérente, qui prenne la spécificité de l'esprit humain suffisamment au sérieux pour en faire un véritable objet d'étude, puisse se déployer :

La théorie moderne de l'homme a perdu, en raison de ce développement, son centre de référence intellectuel. Nous avons gagné en échange une complète anarchie. Autrefois aussi, il est vrai, sur ce problème existait une grande divergence d'opinions et de théories. Mais il demeurait du moins une orientation générale, un système de référence auquel pouvait être rapportées toutes les différences. La métaphysique, la théologie, la mathématique et la biologie assumèrent successivement le rôle de guide de la pensée et déterminèrent la ligne de recherche en ce qui concerne le problème de l'homme. Ce problème a connu sa véritable crise quand un tel pouvoir central capable de diriger tous les efforts individuels a cessé d'exister. [...] Il ne fait aucun doute que cet antagonisme des idées ne pose pas simplement un grave problème théorique, mais représente un danger menaçant pour toute la vie éthique et culturelle. Max Scheler a été l'un des premiers, parmi les philosophes contemporains, à prendre conscience de ce danger et à le signaler :

'Jamais dans l'histoire telle que nous la connaissons, écrit Scheler, l'homme n'a été autant qu'aujourd'hui un problème pour lui-même... Nous possédons ainsi une anthropologie scientifique, une anthropologie philosophique et une anthropologie théologique, qui font preuve d'une entière indifférence réciproque. Mais nous ne possédons pas de l'homme une idée qui ait de l'unité. En outre..., les sciences spéciales, toujours plus nombreuses, qui ont trait à l'homme, voilent son essence plutôt qu'elles ne l'éclairent.'

»¹⁰⁶⁴

Il apparaît ainsi qu'au delà des enjeux logiques et épistémologiques, l'ambition profonde de Cassirer soit d'ordre éthique, il s'agit de faire de la problématique de la forme comme activité de signification le nouveau fil d'Ariane de la connaissance de l'homme. En effet :

Telle est l'étrange situation où se trouve la philosophie moderne. Aucune autre époque n'a été dans une position aussi favorable en ce qui concerne les sources de la connaissance de la nature humaine. La psychologie, l'ethnologie, l'anthropologie et l'histoire ont réuni un ensemble de faits d'une richesse étonnante et qui ne cesse de croître. Les instruments que nous possédons pour observer et expérimenter ont été considérablement améliorés, et nos analyses sont devenues plus fines et plus pénétrantes. Il semble néanmoins que nous n'ayons pas encore trouvé de méthode pour maîtriser et organiser tout ce matériau. Comparé à notre richesse, le passé peut paraître très pauvre. Mais l'abondance de faits n'est pas nécessairement une richesse de pensées. Si nous ne parvenons à trouver un fil d'Ariane pour sortir de ce labyrinthe, aucune connaissance réelle du caractère général de la culture humaine ne sera possible ; nous continuerons à nous perdre dans une masse de données isolées et éparées, dépourvues apparemment de toute unité conceptuelle.¹⁰⁶⁵

¹⁰⁶⁴ *Ibid.*, p. 39-40.

¹⁰⁶⁵ *Ibid.*, p. 40

Investir le caractère général de la culture humaine à travers le paradigme du symbole est donc la solution que Cassirer propose pour mettre l'accent sur le dynamisme de l'activité humaine. En effet, l'homme ne doit pas considérer ses œuvres comme des substances mais prendre la mesure du caractère fonctionnel de son esprit qui lui ouvre des possibilités illimitées d'élaboration du sens : « existe-t-il encore une autre approche de la philosophie anthropologique ? Y a-t-il une autre voie laissée libre à côté de l'introspection psychologique, de l'observation et de l'expérimentation biologiques, de l'investissement historique ? Je me suis efforcé de découvrir cette approche dans ma Philosophie des formes symboliques. La méthode de ce travail n'implique aucune innovation radicale. Elle ne se propose pas d'abroger les conceptions antérieures, mais de les compléter. La philosophie des formes symboliques part de la présupposition que s'il existe une définition de la nature ou de l'"essence" de l'homme, elle doit être comprise comme une définition fonctionnelle et non pas substantielle. »¹⁰⁶⁶ Il s'agit ici, pour Cassirer, d'un impératif éthique très important afin que l'homme ne devienne pas esclave de lui-même mais actualise en permanence sa liberté par la connaissance de soi. En effet, la liberté elle-même se voit bien trop souvent réduite à l'absence de contraintes anéantissant ainsi la véritable destination de l'homme, l'autodétermination : « On ne trouve une telle tentative {d'assimiler la liberté à la 'non-causalité'} ni chez Platon, ni chez Spinoza, ni chez Kant. Pour tous, la liberté ne signifie pas l'indétermination, mais plutôt une certaine forme de déterminabilité. »¹⁰⁶⁷ Nous retrouvons ainsi le concept central de *déterminité* qui remplace chez Cassirer l'idée statique de définition et sur lequel repose sa métaphysique de l'idéalisme symbolique :

Le point de départ fondamental de notre approche consiste en ce que la séparation entre un être quelconque donné positivement et les fonctions mentales qui se rattachent après coup à ce matériel est impraticable. Nous ne possédons aucun 'être' - qu'il soit métaphysique ou psychologique - avant l'activité mentale et indépendamment d'elle, mais toujours dans et avec cette activité. La simple idée de séparer les deux, d'opposer une 'donnée' purement passive à l'"activité" spirituelle, est déjà trompeuse. En dehors de l'action et de ses différentes directions (dans le langage, le mythe, la religion, l'art, la science), il n'existe pour nous aucune forme d'"être", parce qu'aucune forme de détermination.¹⁰⁶⁸

¹⁰⁶⁶ *Ibid.*, p. 103.

¹⁰⁶⁷ « Die angeführten Beispiele sollten nur das eine erweisen: dass all die grossen Denker, die die Problematik dieses Begriffs aufs tiefste empfunden und ständig mit ihr gerungen haben, niemals der Versuchung unterlegen sind, dieser Problematik dadurch Herr zu werden, dass sie den allgemeinen Kausalsatz leugneten und die Freiheit mit der 'Ursachlosigkeit' gleichsetzen. Weder bei Platon noch bei Spinoza, noch bei Kant findet sich ein solcher Versuch. Für sie alle bedeutet Freiheit nicht sowohl Unbestimmtheit als vielmehr eine gewisse Weise der Bestimmbarkeit. » E. Cassirer, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, op. cit., p. 252, [NT].

¹⁰⁶⁸ « Demgegenüber besteht der grundlegende Ausgangspunkt unserer Betrachtungsweise darin, daß die Trennung zwischen irgend einem positiv-gegebenen Sein und den geistigen Funktionen, die an dieses Material

Ainsi son idée d'un idéalisme symbolique revient d'une certaine façon à l'impératif de penser un système ouvert c'est à dire qui possède bien une cohérence systématique mais sans que celle-ci soit enfermante et clôture le champ des possibles. Par ailleurs, c'est cette idée de détermination qui caractérise, selon Cassirer, le concept idéaliste de forme chez Platon. En effet, comme nous l'avons vu la démarche idéaliste se situe sur le plan non pas de la réalité mais de la possibilité, c'est pourquoi la forme platonicienne ne peut être ramenée à l'idée aristotélicienne de concept générique. La forme est toujours l'incarnation d'un mouvement de détermination : « Tant qu'on voit le moment essentiel de l'Idée platonicienne et son caractère proprement logique dans le fait que, face à la multiplicité et à la particularité des choses particulières, elle représente l'unité et l'universalité de leurs concepts génériques, on n'a en fait pas dépassé le point de vue de la querelle médiévale des universaux. Or, en vérité, le problème originaire dont part toujours Platon n'est pas tant le problème de l'universalité que celui de la *détermination*. »¹⁰⁶⁹ Ainsi 'l'énigme de la forme', telle que la formule Cassirer nous amène plus loin que la querelle des universaux, à défaire, comme nous avons tenté de le montrer dans la première partie, les nœuds herméneutiques sur lesquels la scolastique a fondé les idées de substance et d'identité. C'est pourquoi, cette énigme devrait s'accompagner d'un nouveau langage au sens d'une nouvelle métaphysique, une métaphysique dynamique, qui met en évidence non pas des 'états' mais des postures qui déterminent des directions d'objectivation : « Ce qu'elle cherche à comprendre et à éclairer, c'est le mystère de la forme. Le devenir en tant que tel - n'est pas une détermination achevée, mais plutôt le processus de la détermination elle-même. Mais ce processus ne se déroule pas selon une trajectoire unique, fixée dès le départ, qui conduirait d'un début déterminé à une fin également fixe et déterminée à l'avance. »¹⁰⁷⁰ Aussi, malgré l'importance de la dimension téléologique chez Cassirer comme support de la déduction subjective consistant à identifier des directions d'objectivation, il apparaît que la critique de finalisme ne saurait affecter sa philosophie qui évite soigneusement tous les pièges de la réification et n'a d'autre finalité que le processus de libération.

nachträglich anknüpfen, undurchführbar ist. Wir besitzen keinerlei 'Sein' - sei es metaphysischer, sei es psychologischer Art - vor dem geistigen Tun und unabhängig von ihm, sondern immer nur in und mit diesem Tun. Schon der blosser Gedanke, beides von einander zu sondern, eine rein passive 'Gegebenheit' der geistigen »Aktivität« voranzustellen u. gegenüberzustellen, ist irreführend. Außerhalb des Tuns und seiner verschiedenen Richtungen (in Sprache, Mythos, Religion, Kunst, Wissenschaft) giebt es für uns keine Form des 'Seins', weil keine Form der Bestimmtheit. » *Ibid.*, p. 261.

¹⁰⁶⁹ E. Cassirer, *Ecrits sur l'art*, op. cit., p. 31-2.

¹⁰⁷⁰ « Was sie zu verstehen und zu erhellen sucht, ist das Ratsel der Form. Werdung als solcher - ist nicht sowohl eine fertige Bestimmtheit, als vielmehr der Prozess der Bestimmung selbst. Dieser Prozess aber verläuft nicht in einer einzigen, von Anfang an festgelegten Bahn, die von einem bestimmten Anfang zu einem gleichfalls fixen, im voraus determinierten Ende hinführt. » E. Cassirer, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, op. cit., p.5.

CONCLUSION

La science sans “l’état”

Le mythe et l'art, le langage et la science construisent et imposent l'être : ce ne sont pas de simples copies d'une réalité déjà donnée, mais les lignes directrices générales du mouvement de l'esprit, du procès idéal par lequel le réel se constitue pour nous comme unité et pluralité - comme une diversité de configurations qui sont, en dernière instance, unifiées par l'activité signifiante.¹⁰⁷¹

Celui que la Une du journal *Libération* en date du 14 décembre 1995¹⁰⁷² nommait « Le dernier Empereur » n'avait peut-être pas conscience, au début de son entreprise, qu'envisager de mettre en évidence le mode de fonctionnement de « l'activité signifiante » de l'esprit impliquait une révolution sémiotique qui consiste à penser la logique sans l'ontologie, sans l'être en tant qu'être. Sur la base d'une érudition restée inégalée chez un seul homme au cours du XXe siècle¹⁰⁷³ il a proposé un élargissement de la logique, qui invite à méditer l'origine de la logique comme langage, *logos*. En définissant la logique comme « doctrine de l'action de penser » il appelle à la considérer comme un phénomène vivant. Or, il ne s'agit là, ni plus ni moins que d'une sérieuse remise en cause de l'héritage scolastique qui a fait de l'idée de substance immobile le cœur de l'être et la clé de voûte de la quête de connaissance à travers le modèle sémiotique de la prédication tel qu'il s'est mis en place avec la théorie du concept comme générique. En effet, le concept désigne une essence immuable ou substance à laquelle on peut parvenir en abstrayant le particulier pour parvenir au général. Pour Cassirer cet être abstrait qualifié de substance relève de la fiction, seul l'agir est réel et renouvelle en permanence l'être : « la détermination et la particularisation de l'agir précèdent la détermination de l'être.

¹⁰⁷¹ E. Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, tome 1, *op. cit.*, p. 51.

¹⁰⁷² https://www.liberation.fr/livres/1995/12/14/cassirer-le-dernier-empereur_152408/

¹⁰⁷³ Gilles-Gaston Granger sur Cassirer : « la conjonction d'un entraînement à la réflexion philosophique, d'une connaissance directe assez étendue et constamment mise à jour de quelques parties des sciences et d'une érudition convenable quant à leur histoire constitue un idéal auquel nul – savant, historien ou philosophe – ne saurait aujourd'hui répondre tout à fait. » in « épistémologie », *Encyclopedia Universalis*, 2012.

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. »¹⁰⁷⁴ Dans cette compréhension de la logique ce qui importe ce n'est pas de définir à travers des caractéristiques mais de déterminer une signification c'est à dire une forme grâce à une position et une direction données dans le tout de la conscience. Nous avons aussi utilisé le terme de configuration pour qualifier le concept cassirérien de forme caractérisé par les notions de relation et de direction. La logique devient ainsi chez Cassirer la doctrine de la forme (*Formenlehre*). Cassirer assume ici quelque chose d'assez radical, à savoir le renoncement à la conception classique de la définition. Avec la philosophie des formes symboliques, il ne s'agit plus d'expliquer mais d'exprimer une signification en faisant apparaître le réseau dans lequel elle s'inscrit et la configuration qu'elle représente. À travers ce concept de forme, Cassirer propose un nouveau paradigme, une nouvelle conception de l'individualité qui n'est plus a priori. Il s'agit de renoncer au principe logique d'identité qui a longtemps représenté le premier principe logique et de renier la formule de Leibniz selon laquelle un Être est d'abord *Un* être et qui reposait sur un choix théologique que nous avons expliqué, à savoir Dieu n'est pas simplement non Autre mais désigne une existence singulière c'est à dire qualitativement uniforme et quantitativement unique. Nous sommes partis sur les traces du principe d'identité pour tenter de comprendre comment il est devenu le premier principe logique : de la *similitudo* de Boèce à l'univocité de l'être de Duns Scot, il a clairement été exprimé par Leibniz sous la forme : $A=A$. En effet, c'est précisément sur ce point qu'intervient le renversement cassirérien : de *terminus a quo* l'unité devient avec Cassirer *terminus ad quem* car « le véritable *fundamentum divisionis* ne réside pas dans les choses mais dans l'esprit : le monde a pour nous la figure que l'esprit lui donne. »¹⁰⁷⁵ L'archétype du concept de forme se trouve dans le concept de nombre qui revêt, selon Cassirer, cette fonction de la 'déterminité' qui consiste à individualiser en posant des limites à un tout. Ici, la détermination procède d'une 'division vivifiante', d'un acte de synthèse qui distingue et relie en même temps mais sans établir de schème préalable qui les destinaient à un classement des uns par rapport aux autres. Ainsi, quel que soit le domaine dans lequel elle intervient, la forme est un acte de création pure qui procède par séparation, délimitation du tout de la conscience et c'est de cet agencement qu'elle tire selon Cassirer sa signification réelle : « le sens véritable d'une forme n'est pas à chercher

¹⁰⁷⁴ E. Cassirer, *Langage et mythe, op. cit.*, p. 55.

¹⁰⁷⁵ E. Cassirer, « La forme du concept dans la pensée mythique », *Trois essais sur le symbolique, op. cit.*, p. 97.

dans ce qu'elle exprime ; il ne peut être que dans la manière, dans le mode et dans la légalité interne de cette expression. »¹⁰⁷⁶ Aussi, la détermination ne requiert pas, contrairement à la définition, l'identification d'une substance ultime mais plutôt la mise en évidence d'une configuration : un agencement de positionnements. Or, cette configuration ne peut être donnée qu'à travers un symbole qui exprime toujours plus que son sens immédiat et qui ne donne pas de définition mais révèle une intrication de significations, un 'cosmos de sens'.

Cette conception de la signification implique un autre bouleversement sémiotique que Cassirer assume ouvertement et qui consiste à repenser complètement la question de l'espace. En effet, « La question de l'essence de la forme ne peut, (...), être éclaircie qu'après qu'est posée et éclaircie la question préalable de l'essence de l'espace et de la présentation spatiale. »¹⁰⁷⁷ Il s'agit de renoncer définitivement à la conception de l'espace comme étendue sensible pour considérer l'espace comme une configuration dynamique au centre du processus de formation symbolique : « Et c'est ici qu'apparaît le point décisif de notre étude : à savoir qu'il n'y a pas une intuition générale, strictement fixée, de l'espace, mais que l'espace ne reçoit son contenu déterminé et son agencement particulier que de l'ordre du sens au sein duquel à chaque fois il se configure. »¹⁰⁷⁸ Dans cette perspective, l'espace ne désigne pas une donnée intuitive qu'il s'agit de recevoir mais le résultat d'un processus au cours duquel l'esprit produit l'espace dans le cadre du processus de formation symbolique. En effet, Cassirer a mis en évidence le fait que l'espace n'est pas un simple support, un vide matériel enclin à être rempli, mais consiste en un 'schématisme de la représentation elle-même' : « Ce que nous appelons 'l'espace n'est pas un objet particulier qui se représenterait médiatement à nous, et se ferait reconnaître par des 'signes' quelconques ; c'est bien plutôt un mode propre, un schématisme particulier de la représentation elle-même. Et c'est avec ce schématisme que la conscience acquiert dorénavant la possibilité d'une nouvelle orientation - qu'elle accède à une nouvelle direction du regard spirituel par laquelle toutes les formes de la réalité 'objective', objectivée, se trouvent elles aussi comme transfigurée à ses yeux. »¹⁰⁷⁹ Ce qui est véritablement signifiant dans la forme pour Cassirer c'est le type d'espace qu'elle implique et qui se traduit par une syntaxe. Aussi Cassirer a été très sensible à la définition de Carnap de la fonction de la spatialité comme topologique. Un espace révèle un certain agencement de relations qu'on pourrait concevoir

¹⁰⁷⁶ E. Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, tome 1 : le langage, *op. cit.*, p. 139.

¹⁰⁷⁷ E. Cassirer, *Ecrits sur l'art*, Les éditions du Cerf, Paris, 1995, p. 102.

¹⁰⁷⁸ Cassirer, *Ecrits sur l'art*, *op. cit.*, p. 109.

¹⁰⁷⁹ *Ibid.*, p. 173.

comme un *topos*, l'idée de *topos* exprimant ici un motif dynamique. Il s'agit là, selon Cassirer, d'une conception de l'espace particulièrement adaptée à la physique énergétique. En effet, l'énergie désigne, comme le rappelle souvent Cassirer, un principe de transformation et l'énergétique propose une vision hautement dynamique de la nature qui impose de penser l'espace dans le temps, l'espace en mouvement et non plus comme figé à travers le temps à la manière de l'étendue.

Cassirer reprend le concept hégélien de phénoménologie de l'esprit comme le cadre dans lequel il traite de la question de l'espace : « La question du rôle de l'espace dans la constitution du monde des choses s'aiguise et s'approfondit en celle de son rôle dans la constitution et la conquête de la réalité spécifique de l'esprit. On ne peut pleinement comprendre ni son 'origine' ni sa valeur, sa 'dignité' propre avant de lui avoir assigné sa place précise sans le cadre général d'une 'phénoménologie de l'esprit'. »¹⁰⁸⁰ Cassirer entend l'analyse phénoménologique au sens de la déduction subjective de Natorp qui consiste à identifier les opérateurs de la pensée qui régissent le mouvement, les transformations, les mises en configuration qui s'opèrent dans le flux de la conscience. Il s'agit de mettre au jour la logique des passages, or cette logique n'a pas besoin d'ontologie, c'est à dire qu'elle n'a pas besoin de fixer des définitions immuables. Le modèle auquel Cassirer a recours pour décrire le fonctionnement du symbolisme, inhérent à la conscience selon lui, est celui de l'intégrale et de la différentielle mathématique. En effet, la conscience ne fonctionne pas sur le modèle d'une sémiotique prédictive mais plutôt en référence à une sémiotique que l'on pourrait dire intégrative : « Il n'y a pas de perception consciente qui se réduise à un pur 'datum', dont le donné ne serait que celui d'un reflet ; toute perception renferme un certain 'caractère de direction' et de monstration grâce auquel elle renvoie au-delà de son ici et de son maintenant. En qualité de simple *différentielle* de la perception elle n'en contient pas moins l'*intégrale* de l'expérience. »¹⁰⁸¹ Ainsi, sur la base de la méthode critique kantienne, Cassirer cherche à valider « l'hypothèse d'une légalité universelle de la conscience qui conditionne toute construction particulière. »¹⁰⁸² et au cœur de laquelle « L'unification se révèle plutôt originaire et la séparation en est dérivée. »¹⁰⁸³ La fonction de la synthèse détermine ainsi ce que désigne véritablement l'approche transcendantale car elle implique de postuler une unité au-delà du physique, du donné, qui seule permet de connaître véritablement toute chose. Mettre en évidence ce processus de production de l'objectivité de

¹⁰⁸⁰ E. Cassirer, *Philosophie des formes symboliques*, tome 3 : phénoménologie de la connaissance, *op. cit.*, p. 167.

¹⁰⁸¹ *Ibid.*

¹⁰⁸² E. Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, tome 2, *op. cit.*, p. 27.

¹⁰⁸³ E. Cassirer, *Liberté et forme*, *op. cit.*, p. 130.

l'objet telle est bien la tâche hautement synthétique de la logique transcendantale comme doctrine de la forme que propose la philosophie de Cassirer.

Nous avons également souhaité défendre la thèse selon laquelle la perspective sémiotique et épistémologique de Cassirer est particulièrement adaptée aux évolutions de la physique (et des mathématiques par voie de conséquence) relativement à la conception de l'espace et du temps. En effet, les travaux d'Einstein et l'émergence de la physique quantique a eu une importance considérable dans les interrogations et les investigations de Cassirer. L'idée même d'énergie ne peut entrer dans la catégorie du concept tel que légué par la logique traditionnelle car il désigne non pas une essence fixe qu'il s'agit de retrouver à travers une loi de conservation mais un principe de transformation, une métamorphose. Or, c'est précisément ce que l'approche cassirérienne cherche à saisir à travers le concept de forme symbolique comme « énergie de l'esprit ». Par ailleurs, pour Cassirer, la théorie de la relativité ne signifie rien de moins qu'une étape décisive vers l'élaboration d'une nouvelle physique entièrement dynamique dans laquelle le temps ne signifie rien de plus que l'univocité de la coordination et l'espace un schème spécifique de coordination. Aussi, Cassirer décèle dans la théorie de la relativité les marques de ce qu'il appelle une révolution copernicienne en théorie de la connaissance car Einstein a fait des valeurs spatio-temporelles non plus un point fixe comme dans l'ancienne mécanique mais des variables en mouvement. Plus largement, la détermination de l'individuel, de ce qu'il faut vraiment considérer comme un être unique, n'est pas, selon Cassirer, le *terminus ad quo* de la théorie quantique, mais toujours le *terminus ad quem* - un résultat de la théorie, qui ne peut être anticipé dogmatiquement, par exemple à partir de la 'perception immédiate'.¹⁰⁸⁴

¹⁰⁸⁴ « Ein System, das aus zwei Elektronen besteht, bestimmt, quantenmechanisch betrachtet, den Zustand dieser beide Elektronen; aber das Umgekehrte folgt nicht. Die Kenntnis der Zustände der beiden Teile fixiert nicht den Zustand des Gesamtsystems; und eine Abteilerung des letzteren aus dem ersteren kommt nicht in Frage. Die Frage, wie wir innerhalb eines gegebenen Ganzen seine Besonderung vornehmen, wie wir einen bestimmten Inbegriff differenzieren und 'individualisieren' sollen, bildet demgemäss stets ein schwieriges Problem der Quantentheorie. Mit den gewöhnlichen Methoden der Zählung, die davon ausgehen, dass von vornherein feststeht, was als je ein Ding, was als zwei oder mehrere zu gelten haben, ist hier nicht auszukommen. So einfach wie in der sinnlich-räumlichen Anschauung grenzen sich hier die Einzeldinge nicht gegeneinander ab; es bedarf vielmehr stets komplizierter theoretischer Erwägungen, um festzustellen, was eigentlich als ein Individuum zu behandeln, was als 'eines' zu zählen ist. Je nachdem man hier den Ansatz wählt, entstehen ganz verschiedene Formen der Quantenstatistik. Die letztere konnte die Methoden der 'klassischen' Statistik nicht einfach übernehmen: sie musste zu neuen Weisen der statistischen 'Zählung' übergehen. Gewisse Elemente, die gemäss früheren Auffassung als gesondert angesehen worden waren, mussten in eins gesetzt und als eins gezählt werden, weil sich ergab, dass sie mit unseren theoretischen und experimentellen Hilfsmitteln in keiner Weise zu unterscheiden sind. So umfasst die moderne Quantenmechanik eine Mehrheit statistischer Formen, deren Anwendbarkeit im einzelnen Fall stets aus der bestimmten Problemlage heraus entschieden werden muss. Je nachdem wir es mit Elektronen oder Lichtquanten, je nachdem wir es mit 'symmetrischen' oder 'antisymmetrischen' Eingenfunktionen zu tun haben, müssen wir je eine dieser Formen gebrauchen. Auch hieraus ergibt sich deutlich, dass die Bestimmung des

Selon cette perspective, il faudrait faire évoluer la formule qui dispose que « rien ne se perd, rien ne se crée, tout se transforme » en « seule la transformation est réelle car seule la transformation est toujours actuelle » et c'est elle et non un monde extérieur qui peut être connu. Cassirer estime que la physique quantique permet un pas décisif dans la direction de la fonctionnalisation complète de la science où l'illusion d'une objectivité extérieure à l'esprit humain tend à se dissiper et où les hypothèses de la physique sont basées non plus sur des êtres autodéterminés mais sur des symboles, incarnant un certain motif de légalité. En effet, pour Cassirer c'est à ce genre d'élaboration qu'invitent les relations d'indétermination de la physique quantique : à trouver le motif du quantique, à mettre en évidence la qualité de la relation quantique. Cependant, la méthodologie de la physique est particulièrement représentative d'un tiraillement entre la tendance sémiotique de la substance et la tendance à la fonctionnalisation et à la désontologisation de la méthode elle-même. Nous pensons qu'une physique véritablement qualitative au sens de Cassirer impliquerait de se défaire de la conception du point matériel qui fait office de substance ultime de la physique. Certes, il s'agit là d'une voie qui pose de nombreux défis à la physique mais aussi aux mathématiques. Cependant, on peut estimer que des petits pas, comme la géométrie non-commutative d'Alain Connes, vont dans ce sens. En effet, Alain Connes, lauréat de la médaille Fields en 1982 a mis en évidence le fait que « Un point est donné par des corrélations entre des fréquences différentes, autrement dit par un accord » et que « une forme géométrique est donnée par sa musique, par sa gamme. »¹⁰⁸⁵ Nous retrouvons ici, selon nous, une illustration du paradigme cassirérien de la forme. Un point selon cette définition est un symbole au sens de Cassirer car il n'est défini que comme configuration et une figure désigne un agencement dynamique de configuration.

La dimension temporelle de la connaissance véritablement symbolique au sens où l'entend Cassirer implique qu'elle donne une interprétation dynamique et non plus statique de la réalité. Penser le mouvement dans le mouvement tel est donc le défi que propose de relever la philosophie des formes symboliques. Ainsi, pour atteindre une conception qualitative de l'espace, il importe de bien saisir de mettre en évidence une grammaire du temps qui serait l'objet véritable d'une connaissance métaphysique. Nous pensons qu'il s'agit là de ce que Cassirer a tenté de proposer à travers sa reprise des phénomènes primordiaux goethéens

Individuellen, dessen was wahrhaft als 'ein' Sein zu gelten hat, für die Quantentheorie nicht der 'terminus ad quo', sondern immer erst der 'terminus ad quem' ist - ein Ergebnis der Theorie, das nicht dogmatisch, etwa aus 'unmittelbarer Anschauung' heraus, vorweggenommen werden kann.» E. Cassirer, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, op. cit., p. 224-5, [NT].

¹⁰⁸⁵ Intervention au Collège de France en date du 14 octobre 2011 intitulée « Formes et spectres ».

<https://www.college-de-france.fr/site/colloque-2011/symposium-2011-10-13-10h15.htm>

(*Urphaenomen*)¹⁰⁸⁶. Nous n'avons pas souhaité entrer dans ce travail dans le détail de ces considérations qui apparaissent presque exclusivement dans le Nachlass de Cassirer et constitueraient en propre l'objet d'une thèse entière. Il nous paraissait déjà important de mettre en évidence ce que signifie véritablement la perspective symboliste de Cassirer du point de vue sémiotique, ce qu'elle implique de désapprendre avant de pouvoir saisir véritablement dans le détail les rouages de la métaphysique qui la sous-tend. Or, nous pensons avoir montré comment et pourquoi la perspective symboliste de Cassirer implique ni plus ni moins qu'une révolution sémiotique qui tend à déconstruire le point de vue de la substance dans les recoins les plus reculés de la conscience qui transparaissent dans l'épistémologie mais avant cela dans le langage lui-même ; et pour qui l'objet de la métaphysique ne peut être autre que le temps.

Il s'agit pour Cassirer de poser les bases d'une philosophie qui permettrait à la science de penser la vie de façon vivante. La philosophie des formes symboliques est une phénoménologie, selon lui, dans le sens où elle cherche à saisir ce phénomène vivant que constitue « le passage à la forme » en tant que perception d'expression. Les liaisons symboliques ne s'expliquent pas car elles ne se découpent pas en entités censées être élémentaires et 'constitutives', en revanche elles peuvent s'interpréter en tant qu'issues de ce phénomène d'expression. Il ne s'agit donc pas d'appréhender des œuvres de manière causale mais de déterminer leur 'langage' : « Et cela implique en premier lieu, par la même occasion, qu'on ne peut décrire leur effectivité et leur efficience propres que si l'on part de l'œuvre, autrement de ce qui est effectué, et si on en parle en quelque sorte le langage. Ce rapport n'attend pas, pour commencer à s'affirmer, l'interprétation 'spéculative' au sens étroit du terme que connaissent les phénomènes dans le cadre de la métaphysique. »¹⁰⁸⁷ Ce type de connexion, comme nous avons pu le voir notamment dans la première partie, se détermine de façon téléologique, par rapport à l'objectif qu'elle sert. Il est notamment ressorti de ce travail que l'espace et le temps indiquent un rythme déterminé par une façon de poser une limite entre le moi et le monde. En effet, le geste de délimiter un espace dessine un motif qui sert d'étalon à la détermination du mouvement du temps.

Ainsi, c'est bien le concept de vie que Cassirer souhaite mettre ou remettre au centre de la philosophie mais non pas en tant que substance, comme c'était alors à la mode de son époque avec Bergson par exemple, mais en tant que pur mouvement, vitalité dont la clé se trouve selon Cassirer dans les moments de passage que suggère l'idée de transformation et de métamorphose. Les œuvres humaines se détachent de l'immédiateté du processus vital de

¹⁰⁸⁶ « The basis phenomena are metaphysical concepts. », Thora Ilin Bayer, *Cassirer's metaphysics of symbolic forms*, New Heaven, Yale University Press, 2001, p. 140.

¹⁰⁸⁷ E. Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, tome 3, *op. cit.*, p. 120.

l'esprit pour former la réalité, mais cette réalité n'a d'autre but aux yeux de Cassirer que l'exploration de la vie de l'esprit par la vie de l'esprit elle-même. C'est cette synthèse entre vie et forme qui fait, d'après Cassirer, la spécificité du concept même d'esprit. En tant que vie, que dynamique, l'esprit est nécessairement temporel, mais elle ne peut s'accomplir que par cet acte de spatialisation que Cassirer qualifie de révolution spirituelle qui consiste pour l'homme à « se débarrasser du monde pour attirer le monde à lui ». L'espace apparaît en même temps comme expression de la liberté intérieure, d'un effort de cohérence et d'unification du monde à travers la création d'un rythme ; et en même temps comme condition de l'expression de cette liberté intérieure en ce que cette syntaxe qu'ouvre l'espace par son rythme permet à l'intériorité elle-même de se découvrir et de s'affirmer. Aussi la philosophie de Cassirer invite à limiter la logique de l'abstraction par une logique de l'actualisation qui se focalise sur le phénomène d'expression et qui répond à une logique hautement synthétique du fait de la nature configurationnelle et vectorielle de la signification elle-même. Il s'agit là du sens de la formulation chez Cassirer du concept de forme comme paradigme et qui traduit la logique inhérente à la culture humaine à travers laquelle l'homme crée le sens :

L'humanité, dans sa langue, son art, et toutes les formes de sa culture, s'est bâtie en quelque sorte un nouveau corps qui appartient en commun à tous. L'individu en tant que tel peut sans doute ne pas transmettre le savoir-faire acquis au cours de son existence. Celui-ci adhère étroitement au '*soma*' physique, qui n'est pas transmissible héréditairement. Mais ce qu'il exprime de lui-même dans son œuvre, que ce soit par le langage, l'image ou la sculpture, est 'incorporé' au langage ou à l'art et se perpétue avec eux. C'est ce processus qui distingue la simple *transformation* qui se produit au sein du devenir organique de la *formation* de l'humanité. La première est passive, la deuxième active. Il s'ensuit que l'une ne conduit qu'à des changements, tandis que l'autre conduit à des objets durables.¹⁰⁸⁸

Au delà des enjeux logiques et épistémologiques nous pensons que l'ambition profonde de Cassirer était d'ordre éthique, il s'agit de faire de la problématique de la forme comme activité de signification le nouveau fil d'Ariane de la connaissance de l'homme et de démontrer ainsi qu'une conception véritablement émancipatrice de la liberté peut ouvrir des perspectives plus larges à la science. La connaissance ne revient pas à élucider des essences figées mais implique de découvrir l'inconnu et par là même de se découvrir comme puissance de connaître. Aussi, quel que soit la forme symbolique, c'est toujours le faire qui pose une certaine idée du moi sur la base de laquelle se tisse silencieusement la syntaxe de l'espace. Le faire instaure une unité de la vision. Ainsi, la syntaxe n'est pas une invention de la conscience théorique mais la loi

¹⁰⁸⁸ E. Cassirer, *Logique des sciences de la culture*, op. cit., p. 223.

intérieure de la perception elle-même : « la vision se nourrit de l'action, comme l'action se nourrit de la vision. »¹⁰⁸⁹ Unité et continuité ne sont pas des propriétés de l'espace en lui-même mais plutôt des impératifs de la raison pratique indispensable à la construction du sens.

Nous espérons que le présent travail comptera comme contribution à la démonstration que la vision de Cassirer peut inspirer des nouveaux concepts épistémologiques adaptés à l'évolution actuelle des sciences de façon à ce qu'elles se développent de manière fonctionnelle en étant libérée de l'illusion de l'état, et entraînant des évolutions d'ordre linguistiques de sorte à libérer progressivement également le langage lui-même de cette illusion.

¹⁰⁸⁹ E. Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, tome 3, *op. cit.*, p. 208.

DEUTSCHE ZUSAMMENFASSUNG

EINFÜHRUNG

Wenn wir die theoretische Welt selbst zergliedern, um zu ihrem logischen Fundament zu gelangen, so lösen sich uns alle ihre gegebenen Ordnungen in den Begriff der Synthesis auf. Die Synthesis als die ‚Einheit der Handlung‘ aber steht bereits an der Grenze jenes Gebietes, das uns erst die reine Ethik vollständig in seinen allgemeinen Voraussetzungen erschließt.¹⁰⁹⁰

Bevor die Natur des Wissens in Frage gestellt wird, muss für eine erfolgreiche erkenntnistheoretische Forschung zunächst ermittelt werden, welcher Freiheitsbegriff das gesamte Wissensgebäude stützen kann. Dies ist, wie Cassirer selbst betont, der Ansatz, den Kant verfolgte. Tatsächlich griff Letzterer zu einer Zeit in die Philosophiegeschichte ein, als der Determinismus die Oberhand zu gewinnen und keinen Raum für Willen und Selbstbestimmung zu lassen schien. Cassirer wird versuchen, diesen Determinismus zu entwurzeln, um den kantischen Ansatz zur Rehabilitation des Idealismus zu vervollständigen, und legt damit den Grundstein für eine neue Erkenntnistheorie, die die intimsten semiotischen Errungenschaften in Frage stellt.

Das grundlegende Ziel dieser Arbeit besteht darin, zu zeigen, dass die Philosophie der symbolischen Formen tatsächlich Träger eines erkenntnistheoretischen Paradigmenwechsels ist, der die semiotischen Grundlagen der modernen Erkenntnistheorie, wie sie sich seit Ende des Mittelalters entwickelt haben und die auf dem Paradigma der Fixierung der Substanz als starrem Seienden beruhen, in Frage stellt. Darüber hinaus betrachtet Jean Starobinski in seinem Vorwort zur französischen Ausgabe von Cassirers *Das Problem Jean-Jacques Rousseau* die Philosophie der symbolischen Formen als „plus qu’une ‘épistémologie génétique’, elle est, au sens large, une ‘sémio-pragmatique généralisée’“¹⁰⁹¹. 1907 urteilte Cassirer: „Die Logik bleibt an den Gesichtspunkt der Substanz und somit an die Grundform des Urteils der Prädikation gebunden“¹⁰⁹² und er forderte eine radikale Reform der Logik. Die Substanz und das prädikative Urteil sind jedoch mehr als einfache Postulate, sondern semiotische Grundlagen, die die Sprache selbst strukturieren und ein entferntes Erbe des scholastischen Denkens darstellen, das nie in Frage gestellt wurde.¹⁰⁹³ Cassirer war auch der Ansicht, dass die einzige

¹⁰⁹⁰ E. Cassirer. Freiheit und Form. *Gesammelte Werke*, Band 7, Hamburg, Meiner, 2001, S. 178-9.

¹⁰⁹¹ Starobinski R., « Préface », in Cassirer, *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Hachettes Littératures, 2006, S. XIII.

¹⁰⁹² Cassirer, *Kant und die moderne Mathematik*, *Gesammelte Werke*, Band 10, Hamburg, Meiner, S. 42.

¹⁰⁹³ „An diesem einen Punkte kann sich die scholastische Denkart, die überall sonst beständig an Boden verliert, dauernd behaupten.“ in *Idem*.

Möglichkeit, diese Reform der Logik durchzuführen, darin bestand, mit einer Kritik des Konzepts fortzufahren, das auf der Abstraktion von Gattung und Art nach Substanzen und Akzidenzen basiert.

Kants Arbeit beinhaltete die Loslösung von der Ontologie und dies ist die kopernikanische Wende, die er laut Cassirer durchführte. Die Kantische Revolution bestand nach Cassirer darin, die idealistische Haltung zu Ende zu bringen, die im Gefolge Platons den Sitz des Wissens nicht außerhalb, sondern im Inneren des Menschen verortet:

Die ‚Revolution der Denkart‘, die Kant innerhalb der theoretischen Philosophie durchführt, beruht auf dem Grundgedanken, dass das Verhältnis, das bisher zwischen der Erkenntnis und ihrem Gegenstande allgemein angenommen wurde, einer radikalen Umwendung bedürfe. Statt vom Gegenstand als dem Bekannten und Gegebenen auszugehen, müsse vielmehr mit dem Gesetz der Erkenntnis als dem allein wahrhaft Zugänglichen und als dem primär Gesicherten begonnen werden; statt die allgemeinsten Eigenschaften des Seins im Sinne der ontologischen Metaphysik zu bestimmen, müsse durch eine Analyse des Verstandes die Grundform des Urteils als der Bedingung, unter welcher Objektivität allein setzbar ist, ermittelt und in allen ihren mannigfachen Verzweigungen bestimmt werden. Diese Analyse erschließt nach Kant erst die Bedingungen, auf denen jedes Wissen vom Sein und auf denen sein reiner Begriff selbst beruht.¹⁰⁹⁴

Kant verlieh der Idee der Vernunft Konsistenz, indem er sie mit dem Konzept des Zwecks verband. Darüber hinaus war das kantische Werk ein Werk der Versöhnung zwischen Determinismus und Freiheit. Dadurch „verlor der Satz vom Grunde immer mehr von seinem selbständigen Kriterienwert; er wurde zu einem bloßen Korollar und Anhang des Identitätsprinzips. An diesem Punkte setzt nunmehr Kants neuer Gedanke ein.“¹⁰⁹⁵ Cassirer machte darauf aufmerksam, dass die Vorherrschaft des Determinismus durch eine mechanistische Weltanschauung eine Folge der umfassenden Arbeit zur Verdinglichung der Realität war, die durch die Entstehung des Identitätsprinzips ermöglicht wurde, das darin besteht, dem Objekt *a priori* eine Individualität zuzuschreiben, was ihn zu einem vom menschlichen Verstand unabhängigen Wesen macht, worauf wir im ersten Teil ausführlich zurückkommen werden:

Würden wir also lediglich den Anzeigen der Sinnesanschauung folgen, so ließe sich jeder Wandel in der Natur nur so beschreiben, dass ein Gegenstand, d. h. ein Komplex gewisser sinnlicher Merkmale, verschwunden und ein anderer Gegenstand mit teilweise verschiedenen Merkmalen an seine Stelle getreten ist. Dass wir in unserer

¹⁰⁹⁴ E. Cassirer, *Die Philosophie der symbolischen Formen, 1. Teil: Die Sprache*, Gesammelte Werke, Band 11, Hamburg, Meiner, 2001, S. 7.

¹⁰⁹⁵ E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neuen Zeit – 1. Band*, Gesammelte Werke, Band 2, Hamburg, Meiner, 1999, S. 503.

wissenschaftlichen Auffassung der Natur nicht bei dieser Auffassung stehenbleiben – dass wir hier das Geschehen an ein bestimmtes Substrat anknüpfen und von einer Identität des Gegenstands im Wechsel seiner einzelnen Bestimmungen sprechen können, ist nicht Sache der Anschauung, sondern erst Sache der Reflexion über unsere Sinnesanschauungen. Aber in diesem ersten Schritt, der über die Anschauung hinausführt, liegen alle folgenden bereits implizit eingeschlossen, und aus ihm lassen sie sich folgerecht entwickeln. Das Identitätsprinzip, nicht als logisches, sondern als physikalisches Prinzip verstanden, erzwingt den Übergang zur mechanischen Weltauffassung – und es zeigt uns, dass und warum diese nicht nur ein zufälliges, sondern ein notwendiges Moment in allen unseren Naturbegriffen bildet.¹⁰⁹⁶

In seiner *Philosophie der symbolischen Formen* versuchte Cassirer, die Gesetzmäßigkeit der Bedeutungsaktivität zu verstehen, die die Frucht der Spontaneität des Geistes ist. Tatsächlich bezeichnet Spontaneität sowohl für Cassirer als auch für Kant keine willkürliche Aktivität des Geistes, sondern entspricht einem Prozess der Objektivierung. Diese Auffassung der Objektivität und damit des Wissens erfordert jedoch, über die Auffassung der Freiheit als Abwesenheit von Zwängen hinauszugehen und damit den Kantschen Autonomiebegriff zu erweitern:

Im Gedanken der Freiheit sind wir nicht von außen durch die Naturbedingungen bestimmt, sondern wir sind die Gesetzgeber der Natur; hier bilden wir nicht gegebene Tatsachen nach, sondern halten eine selbstgeschaffene Forderung aller empirischen Wirklichkeit entgegen. Damit aber entdeckt sich uns, im Gegensatz zur sinnlichen Anschauung, die nur die ‚Rezeptivität des Gemüts‘ bedeutet, eine ursprüngliche und schöpferische Spontaneität des Geistes; ein Vermögen der Vernunft, den Gegenstand nicht nur zu empfangen, sondern ihn a priori zu bestimmen und hervorzubringen. Gilt diese Selbsttätigkeit nur im Gebiete des Willens, oder müssen wir sie nicht in gleicher Weise im Gebiete des Verstandes anerkennen? In dieser Frage konzentriert sich nunmehr das Interesse der Untersuchung. Der Begriff der Autonomie greift von der sittlichen Sphäre in die theoretische über.¹⁰⁹⁷

Diese Bekräftigung der Freiheit nicht als Abwesenheit von Zwängen, sondern sozusagen als Überpräsenz der Macht der Bestimmung oder sogar der Autonomie stellt einen wichtigen Schlüssel zum Verständnis von Cassirers Philosophie und ihrer Zugehörigkeit zur Kantschen Philosophie dar. Er ist der Ansicht, dass der Mensch dank dieser Idee nicht im Wesentlichen nach den ihn umgebenden Umständen handelt, sondern nach den Zielen, die er sich selbst setzt. Durch das Problem der Freiheit wird die Frage nach den apriorischen Prinzipien des Denkens gestellt: „denn der ‚Primat der praktischen Vernunft‘ ist der beherrschende Gedanke dieser Spekulation.“¹⁰⁹⁸ Er ermöglicht Kant nicht nur, dem Erfordernis der Moral einen Sinn

¹⁰⁹⁶ E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neuen Zeit – 4. Band*, Gesammelte Werke, Band 5, Hamburg, Meiner, 2000, S. 101.

¹⁰⁹⁷ E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neuen Zeit – 1. Band*, Gesammelte Werke, Band 2, *op. cit.*, S. 532.

¹⁰⁹⁸ E. Cassirer, *Freiheit und Form*. Gesammelte Werke, Band 7, *op. cit.*, S. 154.

zurückzugeben, sondern auch die Gesetzmäßigkeit des Induktionskreises zu retten, indem er der Idee der Endgültigkeit wieder einen zentralen Platz einräumt. Dieser Primat artikuliert sich in zwei Momenten: Der erste Moment besteht in der Entwicklung einer teleologischen Definition der Freiheit und der zweite Moment in der Umsetzung dieser teleologischen Forderung in die Konzeption der Gesetzmäßigkeit: „Eine neue Bezeichnung und eine neue Lösung des Grundkonflikts zwischen ‚Freiheit‘ und ‚Form‘ ist damit gegeben. Im Begriff der Autonomie hebt sich der Gegensatz auf, der zwischen beiden Momenten bestand. Hier erweist es sich, dass die echte Freiheit selbst auf die Erzeugung der Gesetzesform gerichtet ist, in der sie erst ihren Ausdruck und ihre tiefste Bewährung findet.“¹⁰⁹⁹

Die Philosophie der symbolischen Formen hat es sich zur Aufgabe gemacht, die Quellen einer für den Menschen spezifischen Ordnung aufzuzeigen, die daher notwendigerweise eine wahre Gesetzmäßigkeit zum Ausdruck bringt: Davon zeugt die Welt der Kultur. Für Cassirer sind alle kulturellen Werke Symbole, die eine bestimmte Sicht auf die Welt vermitteln: „Dass symbolisches Denken und symbolisches Verhalten zu den charakteristischen Merkmalen menschlichen Lebens gehören und dass der gesamte Fortschritt der Kultur auf diesen Voraussetzungen beruht, ist unbestreitbar.“¹¹⁰⁰

Allerdings wird Cassirer verstehen, dass diese idealistische Konzeption der Gesetzmäßigkeit als Dynamik der Vereinigung, um wirklich konsistent zu sein, eine semiotische Umkehrung impliziert, dank der Einheit nicht mehr als fertiger Ausgangspunkt, sondern als zu erreichendes Ziel, als regulierender Horizont wahrgenommen wird. Er hält die Bemühungen, die er selbst in dieser Richtung unternommen hat, eher für vergeblich oder weitgehend unzureichend. Er ist der Ansicht, dass er lediglich die Konsequenzen der klassischen Konzeption der Kausalität und der deterministischen Notwendigkeit abschwächen muss: „Dieser unkritischen Umbildung der Kausalität in ein dingliches Müssen, in eine Art von Kismet, kann nur durch eine prinzipielle Wendung, durch eine philosophische Umkehr und Abkehr begegnet werden.“¹¹⁰¹ Für Cassirer besteht die einzige Perspektive, die es uns wirklich ermöglichen würde, aus der Antinomie zwischen Freiheit und Determinismus herauszukommen, in der Neuausarbeitung des

¹⁰⁹⁹ *Ibid.*, S. 159.

¹¹⁰⁰ E. Cassirer, *Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur*, Hamburg, Meiner, 1990, S. 52.

¹¹⁰¹ Cassirer, *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik*, Nachgelassene Manuskript und Texte, Band 1, Meiner, 2000, S. 251.

Gesetzesbegriffs selbst: „Es ist vergeblich, die Freiheit dadurch retten zu wollen, dass man an die Stelle dynamischer Gesetze statistische Regelmäßigkeiten setzt: Denn die Bindung, die der Anerkennung und Sichtbarmachung der ethischen Problematik im Wege steht, beruht gar nicht auf der Art der angenommenen Gesetze, sie beruht viel mehr auf einer zweideutigen und erkenntnistheoretisch unzureichenden Fassung des Gesetzesbegriffs als solchen.“¹¹⁰² Um dies zu erreichen, ist seiner Meinung nach eine neue kopernikanische Wende notwendig, die das Denken völlig von den Fesseln des Seienden befreit: „Hat man einmal die Regel der Erkenntnis in einen dinglichen Zwang, hat man die Norm des kausalen Begreifens in ein Müssen verwandelt, das dem Geschehen unerbittlich seine Form aufzwingt und es durch sie gleichsam in Fesseln schlägt, so kommt alle nachträgliche Berichtigung dieses methodischen Grundfehlers zu spät. Es verschlägt in diesem Fall nichts, ob man die in der Natur waltende Kausalität in der Art streng ‚dynamischer‘ Gesetze oder in der Art bloß ‚statistischer‘ Gesetze denkt.“¹¹⁰³ Der Kern des Problems läge daher im Grunde der modernen Philosophie und ihrer metaphysischen Verankerung, die den Erkenntnisprozess unwiderstehlich in einem einengenden Wesen hypostasiert und sich als unfähig erweist, den denkenden Geist zu denken: „Sobald diese Wendung eintritt, sehen wir uns alsbald wieder in der Antinomie des Freiheitsproblems gefangen - und ihnen ist, ganz ebenso wie bei den ‚dynamischen‘ Gesetzen, nur durch eine ganz prinzipielle Umgestaltung der Frage, durch eine Art von ‚kopernikanischer Drehung‘ zu begegnen.“¹¹⁰⁴ Zu diesem Schluss kommt Cassirer in seinem 1939 erschienenen Buch über die moderne Physik.

Wir sind der Meinung und wollen mit dieser Arbeit beweisen, dass Cassirer durch sein Werk tatsächlich den Grundstein für die von ihm geforderte „kopernikanische Drehung“ gelegt hat. Im ersten Teil werden wir das Paradigma der Form als Symbol hervorheben, das es ermöglicht, die Logik von der Semiotik der Substanz zu befreien. Durch die Idee des Symbols versucht Cassirer eine grundsätzlich dynamische Perspektive zu eröffnen, die in und durch Bewegung denkt. Im zweiten Teil werden wir die Implikationen diskutieren, die diese symbolische Semiotik auf die Konzeption von Raum und Zeit hat. Wir werden versuchen, die Aktualität und Nützlichkeit der in dieser symbolischen Semiotik implizierten Konzeption von Zeit und Raum herauszustellen. Schließlich werden wir im dritten Teil versuchen, die Umrisse der Metaphysik zu skizzieren, die dem Paradigma der Form als Symbol zugrunde liegt, das auch symbolisches Paradigma genannt wird. Es geht also um die Beantwortung der Frage: Inwieweit ist eine

¹¹⁰² Cassirer E., *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik*, op. cit., S. 251.

¹¹⁰³ *Ibid.*, S. 251.

¹¹⁰⁴ *Ibid.*, S. 254.

Metaphysik der Bewegung möglich? Cassirer hat eigentlich keine Metaphysik geschrieben, aber wir werden zeigen, dass die metaphysische Anstrengung für ihn darin besteht, die Konzepte in der Bewegung ihrer Ausarbeitung neu zu positionieren und sie daher als Konzept, nur als Grenzen zu betrachten, beginnend mit dem Konzept der Materie:

Die ‚Materie‘ der Wahrnehmung, wie ich sie verstehe, ist kein reales Sein, das sich isolieren und in dieser Isolierung als reine Gegebenheit, als psychologisches Datum aufzeigen ließe. Sie ist vielmehr ein Grenzbegriff, auf den die erkenntniskritische Reflexion und die erkenntniskritische Analyse geführt wird und dessen Anwendung sie sich nicht zu versagen braucht, sofern sie sich dabei nur beständig seiner eigentümlichen logischen Struktur bewusst bleibt – d. h., sofern sie ihn eben als Grenzbegriff versteht und durchschaut. Er dient dann nicht dazu, ein eigenes, selbständiges, absolutes Sein gegenüber der Welt der reinen Formphänomene zu behaupten, sondern vielmehr dazu, bestimmte Beziehungen innerhalb dieser letzteren aufzuweisen.¹¹⁰⁵

Cassirers Philosophie verpflichtet, die Sicht auf die Welt zu verändern, um sie in der Wirklichkeit ihrer Dynamik zu erfassen. Hier liegt jedoch auch die Schwierigkeit, mit der das Cassirersche Werk konfrontiert ist, denn er formuliert nur sehr wenige Definitionen, die darauf abzielen, Bedeutungen festzulegen. Diese Arbeit präsentiert sich nicht in Form einer analytischen Argumentation mit fundierten Prämissen und Schlussfolgerungen. Vielmehr geht es hier, fast wie in den platonischen Dialogen, darum, die Kohärenz des Themas hervorzuheben, indem es auf unterschiedliche Weise relativiert wird. Dies ist auch der Ansatz, den Cassirer zweifellos als synthetisch bezeichnen würde und den wir in dieser Arbeit reproduziert haben, wobei wir Probleme und Hypothesen klar herausgearbeitet haben, um nicht zu weit von akademischen Standards abzuweichen.

¹¹⁰⁵ E. Cassirer. *Zur Logik des Symbolbegriffs*. Gesammelte Werke, Band 22, Hamburg, Meiner, 2006, S. 121-2.

Teil 1: Das Problem der Gesetzlichkeit als Problem der Form der Logik

.

Der Bau der Wissenschaften - das müssen wir jetzt immer deutlicher erkennen - schreitet nicht in der Weise fort, dass er sich auf einem festen, ein für alle Mal gesicherten Fundament erhebt, um dann immer höher zu steigen.¹¹⁰⁶

¹¹⁰⁶ Cassirer, „Zur Logik des Symbolbegriffs“, in *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1969, S. 230.

Inwiefern ist Ontologie für Gesetzmäßigkeit notwendig?

Das ist eigentlich die Frage, die Cassirers Philosophie der symbolischen Formen an die Philosophie stellt. Indem er sich weigert, von Definitionen auszugehen und die scholastischen und damit semiotischen Grundlagen der Logik in Frage zu stellen, schlägt er vor, einen unbekannten und unbequemen Weg zu gehen. Ihm zufolge handelt es sich jedoch um einen erkenntnistheoretischen Notfall, weil: „Die herkömmliche logische Lehre vom Begriff zeigte sich in ihren bekannten Hauptzügen als unzureichend, die Probleme, zu denen die Prinzipienlehre der Mathematik hinführt, auch nur vollständig zu bezeichnen.“¹¹⁰⁷ Das Problem mit diesem problematischen Konzeptbegriff ist, dass sie grundsätzlich auf einem Identitätsprinzip basiert, das Beständigkeit und Ähnlichkeiten voraussetzt¹¹⁰⁸. Wenn Cassirer die Legitimität des Identitätsprinzips als methodische Fiktion zugibt, um eine Reflexion anzustoßen,¹¹⁰⁹ misstraut er aller: „absolutistische{n}‘ Identitäts-Logik, die er {ich} ausdrücklich ablehne und bekämpfe“.¹¹¹⁰ Tatsächlich glaubt Cassirer, dass der Gesichtspunkt der Differenz mindestens genauso wichtig ist wie der der Identität.¹¹¹¹ Cassirer möchte die Herausforderung annehmen, die Relation neu zu erfassen, d.h. über Identität hinaus zu denken und damit die Logik neu zu begründen, was für ihn bedeutet, sich wieder an Platon zu wenden, der in der Relation den Ursprung des logischen Wissens selbst sah. Die traditionelle Logik betrachtet die Beziehung jedoch immer als zweitrangig, während sie für die Bildung der Einheit selbst notwendig ist:

„Die Logik gründet sich in ihrer traditionellen Gestalt auf den Gedanken der Identität und sucht auf ihn letzten Endes alle Weisen der Verknüpfung und Schlussfolgerung zurückzuführen. Gilt aber die Identität einmal als Ausdruck der Beziehungsform schlechthin, so kann freilich die Verschiedenheit der Beziehungen, für die notwendig ebenfalls eine Ableitung und Erklärung zu fordern ist, lediglich im Inhalt der aufeinander bezogenen Elemente gegründet werden.“¹¹¹²

¹¹⁰⁷ E. Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, Gesammelte Werke, Band 6, Hamburg, Meiner, 2000, S. VII.

¹¹⁰⁸ „Die traditionelle logische Theorie weist uns an, den Begriff dadurch zu bilden, dass wir die feststehenden Eigenschaften der Dinge ins Auge fassen, sie miteinander vergleichen und das Gemeinsame aus ihnen herauslösen. Diese Vorschrift erweist sich schon unter rein logischen Gesichtspunkten als völlig unzureichend - und sie wird es um so mehr, je mehr man den Blick über den engeren Kreis des wissenschaftlichen, des spezifisch-logischen Denkens auf andere Denkgebiete und Denkrichtungen hinlenkt.“ E. Cassirer, *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1969, S. 59.

¹¹⁰⁹ „Die ersten geschichtlichen Anfänge einer streng-wissenschaftlichen und einer im eigentlichen Sinne ‘philosophischen’ Logik stehen im Zeichen des Identitätsbegriffs.“ Cassirer, *Ibid.*, S. 204.

¹¹¹⁰ *Ibid.*, S. 221.

¹¹¹¹ „Wer die Kategorie der Verschiedenheit aus dem Gebiet des reinen Denkens herausweist, wer dieses als blosses Identitäts-Denken bestimmt, der hat damit alle Kraft des dialektischen Wissens gelähmt und zerstört.“ *Ibid.*, S. 206.

¹¹¹² E. Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, Gesammelte Werke, Band 6, *op. cit.*, S. 372.

Wir wissen, dass seine Meister in Marburg, Cohen und Natorp, eine „originelle und einflussreiche Interpretation von Platons Denken angeboten haben“¹¹¹³, wie die Arbeit von André Laks sehr deutlich gemacht hat.¹¹¹⁴ Auch wenn Cassirer Platon im Gegensatz zu seinen Meistern kein spezifisches Werk gewidmet hat, verfolgt er zweifellos denselben Ehrgeiz, der ihn jedoch dazu führt, „de{n} Plan dieser Erkenntnistheorie einer prinzipiellen Erweiterung“¹¹¹⁵ zu unterwerfen. Er verkündet nämlich, dass die kantische Problematik der Voraussetzungen der Erkenntnis nicht weit genug gehe und ihre Überwindung in dem platonischen Formbegriff und dem Goetheschen Projekt einer „Formenlehre des Geistes“ liege¹¹¹⁶: „Statt lediglich die allgemeinen Voraussetzungen des wissenschaftlichen Erkennens der Welt zu untersuchen, musste dazu übergegangen werden, die verschiedenen Grundformen des ‘Verstehens’ der Welt bestimmt gegeneinander abzugrenzen und jede von ihnen so scharf als möglich in ihrer eigentümlichen Tendenz und ihrer eigentümlichen geistigen Form zu erfassen.“¹¹¹⁷ Nach Cassirer ist es tatsächlich der Begriff der Form, der es ermöglicht, die Dynamik der Relation zu erfassen. Indem Cassirer im Gefolge Goethes das Konzept der platonischen Form reinvestiert, wird er also weitergehen als seine Marburger Meister. Die platonische Formenlehre in das Problem der wissenschaftlichen Gesetzlichkeit zu integrieren, um den Begriff der wissenschaftlichen Gesetzlichkeit weiterzuentwickeln, ja sogar zu retten, und damit auf die erkenntnistheoretische Krise zu reagieren, die das Ende des 19. und den Beginn des 20. Jahrhunderts kennzeichnete, war in der Tat die Intention von Cassirers philosophischem Ansatz. Diese erkenntnistheoretische Krise, bekannt als die Krise der Grundlagen, die durch das Aufkommen der Quanten in der Physik und das Problem der Unbestimmtheit in der Mathematik entfaltet wurde, ist für Cassirer zunächst eine Krise der Logik :

Überhaupt scheint es ja immer schwieriger und immer problematischer zu werden, eine in sich abgeschlossene, rein ‘formale’ Logik zu entwerfen, die der Wissenschaft vorausgehen und sie ein für alle Mal an bestimmte Regeln der Begriffs- und Urteilsbildung binden will. Ein solcher Versuch scheint am ehesten im Gebiet des exakten Wissens durchführbar zu sein - und es gab eine Zeit, wo man wenigstens für sie das Ziel als erreicht ansehen konnte. Ein Werk wie Whiteheads und Russells *Principia mathematica* schien hier wirklich einen

¹¹¹³ Fronterotta Francesco, „L’interprétation néokantienne de Platon et son héritage“, in *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième série, Band 98, n°2, 2000. S. 319. {Selbstübersetzt}

¹¹¹⁴ A. Laks, „Platon entre Cohen et Natorp“, in *Cahiers de philosophie politique de l’Université de Caen*, 26 (1994), S. 15-53.

¹¹¹⁵ E. Cassirer, *Die Philosophie der symbolischen Formen, I. Die Sprache*, Gesammelte Werke, Band 11, Hamburg, Meiner, S. VII.

¹¹¹⁶ *Idem.*

¹¹¹⁷ *Idem.*

endgültigen Abschluß zu bedeuten. Man konnte es gewissermaßen als das logische Gesetzbuch des mathematischen Wissens ansehen. Seither hat sich gezeigt, daß auch hier wieder neue Probleme aufbrachen, die durch die bisherige logische Systematik nicht zu bewältigen waren. Kurz nach ihrem scheinbaren Abschluß befand sich die Mathematik wieder in einer „Grundlagenkrisis“, die auch heute durch die Arbeit der hervorragendsten Logiker und Mathematiker noch nicht überwunden ist. Daß das Gleiche auch für die theoretische Physik gilt, und daß diese heute stärker als je zuvor mit der logischen Kritik ihrer Grundbegriffe beschäftigt ist, braucht nicht im einzelnen ausgeführt werden.¹¹¹⁸

Diese erkenntnistheoretische Krise erfordert für Cassirer, die erkenntnistheoretische Dynamik der Renaissance zu reproduzieren und daher die platonische Philosophie neu zu investieren, wie es ihre Meister vor ihm im Übrigen begonnen hatte.

Es mag legitim erscheinen, sich zu fragen, wie Plato an der Neubegründung der Logik teilnehmen konnte, wenn man weiß, dass allgemein angenommen wird, dass die Logik mit Aristoteles geboren wurde. Wie vor ihm Cohen und Natorp sieht Cassirer in der platonischen „dialektischen Kunst“, die in „der Kunst des Scheidens und Verknüpfens“ besteht, den Ursprung der Logik,¹¹¹⁹ obwohl sie bei Plato „nicht als schlechthin losgelöste logische Technik“¹¹²⁰ vorkommt. Es ist eine Kunst, die Plato gleichzeitig mit dem geometrischen Denken entwickelt. Cassirer geht jedoch weiter als seine Meister und schlägt vor, die Verbindung zu durchtrennen, die Logik und Wissenschaft unaufhaltsam vereint. Er glaubt, dass nur so die von den Wissenschaften selbst geforderte Arbeit der Neubegründung der Logik in ausreichender Tiefe geleistet werden kann, weil: „Die Kategorien des Logischen werden in ihrer Eigenart erst dann völlig durchsichtig, wenn wir uns nicht damit begnügen, sie in ihrem eigenen Gebiet aufzusuchen und zu betrachten, sondern wenn wir ihnen die Kategorien anderer Denkgebiete und Denkmodalitäten, insbesondere die Kategorien des mythischen Bewußtseins, gegenüberstellen.“¹¹²¹ Anstatt sich an „reine Wissensformen“ zu halten, schlägt er vor die logische Beschäftigung durch „die Totalität der geistigen Formen der Weltauffassung“¹¹²² zu berücksichtigen. Dem Einwand vorgreifend, „ob eine solche Erweiterung der Logik die Unveränderlichkeit und eindeutige Bestimmung ihres traditionellen Begriffs verrät“, auf die

¹¹¹⁸ E. Cassirer, *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, op. cit., S. 229-230.

¹¹¹⁹ „In der Platonischen Dialektik ist das, was wir heute als ‚Logik‘ bezeichnen, als notwendiger und integrierender Bestandteil enthalten aber wie es hier noch keinen eigenen selbständigen Namen trägt, so steht es auch nach seinem sachlichen Gehalt mit der Methodenlehre der einzelnen Wissenschaften noch im engsten Zusammenhang.“ *Ibid.*, S. 3.

¹¹²⁰ *Idem.*

¹¹²¹ *Ibid.*, S. 11.

¹¹²² „Vor völlig neue Fragen sieht sich dagegen die Logik gestellt, sobald sie versucht, ihrem Blick, über die reinen Wissensformen hinaus, die Totalität der geistigen Formen der Weltauffassung zu richten.“ *Ibid.*, S. 7.

Gefahr hin, „ihre historische und systematische Konsistenz“ zu verlieren,¹¹²³ erklärt er dass, „selbst vom Standpunkt der allgemeinen philosophischen Tradition, eine solche Erweiterung des Begriffs der Logik nicht nur zulässig erscheint, sondern daß diese Tradition schon mannigfache selbständige Ansätze zu ihr enthält. Schon der Name der Logik weist darauf hin, dass in ihrem Ursprung die Reflexion auf die Form des Wissens mit der Reflexion auf die Form der Sprache sich aufs innigste durchdringt.“¹¹²⁴ So erinnert er an die gemeinsamen Ursprünge von Sprache und Logik und argumentiert, dass die Reflexion über Sprache vor allem eine Reflexion über ein lebendiges Phänomen ist, deshalb definiert er die Logik als "Lehre vom 'Denken überhaupt'"¹¹²⁵. Diese Denktätigkeit zeigt sich jedoch insbesondere in der Sprache, die mehr als ein einfaches Kommunikationsmittel eine Vision der Welt darstellt. Deshalb ermöglicht die klassische logische Theorie, die darin besteht, Begriffe unter Klassen zu subsumieren, nicht, die Logik der Sprache selbst zu verstehen, weil es bei der Sprache, beim Logos nicht um Klassen geht, sondern um das Bemerken:

Daß die logische Theorie, die den Begriff durch generalisierende »Abstraktion« entstanden sein läßt, hier nicht weiter hilft, ist leicht ersichtlich. Denn diese Abstraktion besteht darin, aus einer Fülle gegebener Merkmale bestimmte herauszuheben, die verschiedenen sinnlichen oder anschaulichen Komplexen gemeinsam sind: Hier aber handelt es sich nicht um eine solche Auswahl unter schon vorhandenen Merkmalen, sondern um die Gewinnung, die Setzung der Merkmale selbst. Es gilt hier, die Art und die Richtung des »Bemerken« selbst zu verstehen und aufzuhellen, die der Funktion des »Benennens« geistig voraufgehen muss.¹¹²⁶

Cassirer spricht vom Bemerken, um die Charakterisierungsfunktion zu bezeichnen, durch die der Mensch Bedeutung produziert. Es geht immer darum, das Unbegrenzte zu begrenzen, ihm eine Form, einen Charakter zu geben, also einen bestimmten Akzent, der dem Singular seinen Stempel aufdrückt. Aus diesem Grund hat uns Cassirer aufgefordert, Logik als Formlehre zu betrachten¹¹²⁷. Er hat in seinem Artikel „Eidos, eidolon“ seine Interpretation des platonischen Formbegriffs gegeben. Es geht hierbei um ein Streben, das wir nach Cassirer bei den Ioniern ebenso finden wie bei den Pythagoräern oder den Eleaten, und das darin besteht, „das Sein als

¹¹²³ *Idem.*

¹¹²⁴ *Ibid.*, S. 8.

¹¹²⁵ *Idem.*

¹¹²⁶ E. Cassirer, *Sprache und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Götternamen*. Gesammelte Werke, Band 16, Meiner, Hamburg, 2003, S. 254.

¹¹²⁷ „Die Logik (Formenlehre) der Geisteswissenschaften ist die Philosophie der symbolischen Formen, eine Logik, die sich freilich nicht 'logistisch', wie die der Mathematik darstellen lässt.“ E. Cassirer, *Zur Objektivität der Ausdrucksfunktion*, Nachgelassene Manuskript und Texte, Band 5., Kulturphilosophie – Vorlesungen und Vorträge 1929-1941, p. 199-200.

Einheit der Form (...) zu begreifen¹¹²⁸, also eine der Vielheit zugrunde liegende Ordnung zu postulieren und zu versuchen, es zu enthüllen. Mit anderen Worten, die formale Perspektive läuft darauf hinaus, die Gesetzmäßigkeit des Seins zu postulieren, das Sein „als beherrscht durch ein allgemeines Formgesetz¹¹²⁹ zu betrachten. Der Cassiresche Formbegriff bezieht sich also auf diese Idee des platonischen *Eidos*, also des Sehens als „freien Schauens“, als „Erfassung einer objektiven Gestalt“¹¹³⁰, das heisst als Figur. Cassirer stellt hier den dynamischen Aspekt fest, den der Akt des Gestaltens im Gegensatz zur passiven Rezeption visueller Empfindungen (*eidolon*) voraussetzt. Jede spirituelle Form des Weltverständnisses, wie zum Beispiel der Mythos, ist gekennzeichnet durch „eine Richtung der Objektivierung (...), die - so wenig sie mit der logischen Form der 'Bestimmung zum Gegenstande' zusammenfällt - doch eine ganz bestimmte Weise der 'Synthesis der Mannigfaltigen', der Zusammenfassung und der wechselseitigen Zuordnung der sinnlichen Elemente in sich schliesst.“¹¹³¹ Die formale Logik, wie sie zur Zeit Cassirers remobilisiert wurde, um der etwa von Husserl angeprangerten Dominanz der vertrocknenden Abstraktion der Ursachenlogik entgegenzuwirken, berücksichtigt jedoch nicht die teleologische, dynamische Dimension, die der Begriff¹¹³² selbst bildet. So geht es Cassirer im Lichte Platons oder zumindest Platons de Marburg darum, den Formbegriff als Alternative zur Abstraktionstheorie und ihrer Gesetzmäßigkeit neu zu begründen. Durch die Frage nach einer Logik der Form stellt Cassirer also das Problem der Form der Logik. Dieser Logikbegriff verdeutlicht den Rückschritt, den Cassirer von der Vernunftkritik zur Kulturkritik gemacht hat¹¹³³. In der Tat kann sich diese Auffassung der Logik als Formenlehre, als Lehre des Denkakts nicht innerhalb des engen Jochs der traditionellen Logik entwickeln. Die Perspektive der Kultur sei der einzige Weg, „das

¹¹²⁸ E. Cassirer, *Eidos und Eidolon. Das Problem des Schönen und der Kunst in Platons Dialogen*. Gesammelte Werke, Band 16, Felix Meiner, Hamburg, 2003, S. 139.

¹¹²⁹ *Idem.*

¹¹³⁰ *Idem.*

¹¹³¹ E. Cassirer, *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, *op. cit.*, S. 9.

¹¹³² „Solange die Naturwissenschaft als solche fest auf dem Boden der 'mechanischen Weltansicht' stand, war die absolute Herrschaft dieser Weltansicht kaum zu brechen. Aber hier vollzog sich nun jene merkwürdige Entwicklung, die zu einer inneren Krise und schließlich zu einer 'Revolution der Denkart' im Gebiet der naturwissenschaftlichen Erkenntnis selbst hingeführt hat. Seit dem Beginn des 20. Jahrhunderts tritt sie in allen Gebieten immer deutlicher hervor. {...}. Auch diese Wandlung ging vom Formbegriff aus; aber sie versteht diesen nicht mehr in seiner alten Aristotelischen Bedeutung. Der Unterschied lässt sich kurz so aussprechen, dass vom Aristotelischen Formbegriff zwar das Moment der Ganzheit, nicht aber das der Zweckmäßigkeit beibehalten wird.“ Cassirer, *Zur Logik der Kulturwissenschaften*, 1980, *op. cit.*, S. 91.

¹¹³³ „Die Kritik der Vernunft wird damit zur Kritik der Kultur. Sie sucht zu verstehen und zu erweisen, wie aller Inhalt der Kultur, sofern er mehr als bloßer Einzelinhalt ist, sofern er in einem allgemeinen Formprinzip gegründet ist, eine ursprüngliche Tat des Geistes zur Voraussetzung hat. Hierin erst findet die Grundthese des Idealismus ihre eigentliche und vollständige Bewährung.“ E. Cassirer, *Die Philosophie der symbolischen Formen, I. Die Sprache*, Gesammelte Werke, Band 11, *op. cit.*, S. 9.

erkenntnistheoretische Projekt in seinem Prinzip“ ausreichend zu erweitern, „denn der Inhalt des Kulturbegriffs lässt sich von den Grundformen und Grundrichtungen des geistigen Produzierens nicht loslösen: Das ‘Sein’ ist hier nirgends anders als im ‘Tun’ erfassbar.“¹¹³⁴ Diese Neuerung, die Cassirer mit der Wahl der kulturenthropologischen Perspektive einzuführen scheint, ist jedoch seiner Meinung nach die einzige Option, die es ermögliche, über die Seinslogik und ihre Problematik mit dem Ding an sich hinauszugehen und damit eine wirkliche Logik der Form zu erfassen, die dieses Rätsel enthält, das den Begriff der Relation ausmacht : „Solange die philosophische Betrachtung sich lediglich auf die Analyse der reinen Erkenntnisform bezieht und sich auf diese Aufgabe einschränkt, solange kann auch die Kraft der naiv-realistischen Weltansicht nicht völlig gebrochen werden.“¹¹³⁵

¹¹³⁴ *Idem.*

¹¹³⁵ *Idem.*

Kapitel 1: Die Logik des Seins

So tief ist die Auffassung der Erkenntnis als einer Abbildung des absoluten Seins in die Fundamente unseres Wissens eingesenkt, dass es der Zerstörung dieser Fundamente selbst gleichzukommen scheint, wenn der Versuch unternommen wird, diese Auffassung kritisch zu negieren.¹¹³⁶

Cassirer schreibt Aristoteles und seiner Kategorienlehre diese Logik der Abstraktion zu, die darin besteht „den Begriff dadurch zu bilden, daß wir eine Gesamtheit gleichartiger oder ähnlicher Wahrnehmungen durchlaufen, und daß wir aus ihr, indem wir ihre Unterschiede mehr und mehr fallen lassen, nur die gemeinsamen Bestandteile herausheben.“¹¹³⁷ Diese Logik geht „von der Voraussetzung aus, als liege die Ähnlichkeit oder Unähnlichkeit schon in dem einfachen Inhalt der sinnlichen Eindrücke selbst, und sei von ihm unmittelbar und unzweideutig abzulesen.“¹¹³⁸ Diese Logik selbst findet ihren Grund in Aristoteles Metaphysik, einer Metaphysik der Substanz, die durch diesen Begriff das Fortbestehen stabiler Essenzen postuliert: „Die Logik und Kategorienlehre des Aristoteles setzt seine Ontologie, setzt seine Lehre vom ‘Seienden als Seienden’ notwendig voraus. Sie beginnt mit dem Begriff der Substanz, der von der Metaphysik her als die Form und der Urgrund alles Seins bekannt ist. Dass alle Aussagen, die wir machen können, an feste und fertige Dinge anknüpfen müssen, dass die Substanz nicht nur dem Dasein, sondern auch der Erkenntnis nach das erste ist : dieser Satz hat für Aristoteles den Charakter eines Axioms.“¹¹³⁹ Es wäre also die Metaphysik Aristoteles, die den Weg zu dem geöffnet hätte, was Cassirer als den „eigentlichen Mangel der Abstraktionstheorie“¹¹⁴⁰ bezeichnete, er besteht in der Einseitigkeit, „mit der sie aus der Fülle der möglichen Prinzipien wechselseitiger logischer Zuordnung lediglich das Prinzip der Ähnlichkeit herausgreift.“¹¹⁴¹

¹¹³⁶ E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neuen Zeit – 2. Band*, Gesammelte Werke, Band 3, Hamburg, Meiner, 1999, S. 553.

¹¹³⁷ E. Cassirer, *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, op. cit., S. 10.

¹¹³⁸ Idem.

¹¹³⁹ E. Cassirer, E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neuen Zeit – 1. Band*, Gesammelte Werke, Band 2, Hamburg, Meiner, 1999, S. 371.

¹¹⁴⁰ E. Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, Gesammelte Werke, Op. cit., S. 15.

¹¹⁴¹ Idem.

Es ist dieses von der peripatetischen Philosophie geerbte Verdinglichungssystem, das wir Logik des Seins nennen und das wir in diesem Kapitel näher erläutern werden. Sie bildet den Ausgangspunkt für die Bedeutungsbildung und den wissenschaftlichen Ansatz, den sie dominiert hat und noch weitgehend dominiert (I). Wenn diese Logik ihre Wurzeln im Mythos hat (II), ist es tatsächlich das gesamte Gebäude der Metaphysik und der modernen Ontologie, das sie diskret aufrechterhält (III).

1. Eine Logik der Substanz

Cassirer ist der Ansicht, dass das "Grundparadigma" der Abstraktionstheorie, das die traditionelle Theorie des Begriffs charakterisiert, auf der Unterscheidung zwischen Ding und Eigentum beruht¹¹⁴². Diese Unterscheidung spiegelt jedoch das semiotische Modell der Prädikation und seine Artikulation zwischen Subjekt und Prädikat wider.

a) Ein semiotisches Modell

Was Cassirer den „Primat des Seinsbegriffs“ genannt hat, befindet sich wegen der semiotischen Herrschaft der Prädikation „schon in der reinen Form der Aussage selbst“¹¹⁴³. Das prädikative Modell bezeichnet sich dadurch, dass es ein substantielles Substrat voraussetzt: „Schon der formelle Charakter der Prädikation schliesst mit Notwendigkeit in sich, dass das, wovon die Prädikation gilt und worauf sie geht, als ein Seiendes gesetzt und als ein Seiendes bestimmt sein muss. Alles Urteilen fordert als seinen ‘*Terminus*’, als Ausgangspunkt und Grundlage, das Sein, über das geurteilt wird; alle im engeren Sinne ‘logische’ Fähigkeit, alle Fähigkeit des Denkens und Sagens, erfordert, dass das Gedachte und Gesagte ist.“¹¹⁴⁴ Nun beruht auf diesem semiotischen Modell „die Aristotelische Lehre von der Begriffsbildung“¹¹⁴⁵. Indem die Einheitlichkeit des Substrats postuliert wird, das den Begriff als Kategorie ausmacht, bildet die Einheit und Einheitlichkeit des Seins tatsächlich die metaphysische Grundlage dieses

¹¹⁴² „Das kategoriale Grundverhältnis des Dinges zu seinen Eigenschaften bleibt fortan der leitende Gesichtspunkt.“

E. Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, Gesammelte Werke, *op. cit.*, S. 7.

¹¹⁴³ « Dieser Primat des Seinsbegriffs gründet, nach der Überzeugung der Urheber der wissenschaftlichen Philosophie und der Schöpfer der Logik, schon in der reinen Form der Aussage selbst. » E. Cassirer, *Mythischer, ästhetischer und theoretischer Raum*, Gesammelte Werke, Band 17, Hamburg, Meiner, 2004, S. 413.

¹¹⁴⁴ *Idem*.

¹¹⁴⁵ E. Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, Gesammelte Werke, *op. cit.*, S. 7.

semiotischen Modells.¹¹⁴⁶ Die Einheit der Gattung beruht also auf einem Ähnlichkeitsprinzip und verweist damit auf die vorab postulierte Idee einer Einheit.

Im zweiten Band der Philosophie der symbolischen Formen hat Cassirer daran gearbeitet zu zeigen, dass die Ordnung der Welt nach dem Prinzip der Ähnlichkeit als Ausdruck eines gemeinsamen Wesens die mythische Denkweise charakterisiert: „Wie es dem mythischen Denken überhaupt eigen ist, dass es bloss ideelle ‘Ähnlichkeiten’ nicht kennt, sondern wie jede Art von Ähnlichkeit ihm als Zeugnis einer ursprünglichen Gemeinschaft, einer Wesensidentität gilt.“¹¹⁴⁷

b. Eine Naturphilosophie

Das semiotische Modell der Sache und der Eigenschaft, das durch das prädikative Modell veranschaulicht wird und das der traditionellen Theorie des Begriffs als Gattung zugrunde liegt, war Gegenstand mehrerer philosophischer Theorien, die immer auf der Idee einer unveränderlichen Substanz beruhen. Dies zeigt sich insbesondere am Ende der Antike durch die Philosophie des *Similitudo* von Boethius. Vor der spanischen Reconquista und der Entdeckung antiker Werke, die ins Arabische übersetzt und studiert wurden, war das Werk von Boethius (480-524) die Hauptquelle für die Rezeption von Aristoteles' Philosophie¹¹⁴⁸. Es hat daher seine Spuren in der westlichen peripatetischen Philosophie hinterlassen. Allerdings hat für Cassirer „die Deutung des Begriffs als Universalgattung“ ihre Wurzeln im aristotelischen Substanzbegriff¹¹⁴⁹. Cassirer ist der Ansicht, dass die Form bei Aristoteles als eine reine generelle Form betrachtet wird, die vom individuellen Ding abstrahiert ist und die innere

¹¹⁴⁶ „Geht man von der Kategorie des Seins aus, so zeigt sich, dass diese Kategorie bei all der schrankenlosen Anwendung, deren sie fähig ist, doch in ebendieser Anwendung keine innere Veränderung und Umgestaltung erfährt. Denn ebendie absolute Identität, die Einheit und Einerleiheit in sich selbst, bildet den logischen Grundcharakter des Seins. Es kann seine Natur nicht wandeln, ohne sie in dieser Wandlung zu verleugnen und zu verlieren, ohne seinem Gegensatz, dem Nicht-Sein, anheimzufallen. Diese unverbrüchliche Identität des Seins ist schon von seinem ersten philosophischen Entdecker, Parmenides, verkündet worden.“ *Ibid.* S. 416.

¹¹⁴⁷ E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, 2. *Das mythische Denken*., Gesammelte Werke, Band 12, Hamburg, Meiner, 2003, S. 107.

¹¹⁴⁸ Alain de Libéra, *La philosophie médiévale*, PUF, 1989, p. 308-9.

¹¹⁴⁹ „Der Streit zwischen Nominalismus und Realismus betrifft nur die Frage nach der metaphysischen Wirklichkeit der Begriffe, während die Frage nach ihrer gültigen logischen Definition ausser Betracht bleibt. Die Realität der ‘Universalien’ steht in Frage: Was aber ohne allen Zweifel, wie durch ein stillschweigendes Übereinkommen der streitenden Parteien feststeht, ist ebendies, dass der Begriff als universale Gattung, als gemeinsamer Bestandteil in einer Reihe gleichartiger oder ähnlicher Einzeldinge aufzufassen ist.“ E. Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, Gesammelte Werke, *op. cit.*, S. 7-8.

substantielle Realität der Dinge darstellt¹¹⁵⁰. So leitet sich der Gattungsgedanke, der den Substanzgedanken überdeckt, paradoxerweise aus dem aristotelischen Formgedanken ab. Im Begriff der formalen Ursache wird die Form als dasjenige angesehen, was auf das spezifische Wesen der betreffenden Sache bezogen ist, und Cassirer glaubt, dass jenseits des Begriffs der formalen Ursache diese auf individuellen Wesenheiten basierende Naturauffassung bis Kant geherrscht hat¹¹⁵¹. Das platonische Momentum der Renaissance hatte es zwar ermöglicht, dieses substantielle Weltbild zu relativieren, ohne es jedoch zu vernichten¹¹⁵². Auch trotz der Entwicklung der Wissenschaft: „Die Logik bleibt an den Gesichtspunkt der Substanz und somit an die Grundform des Urteils der Prädikation gebunden, während das lebendige wissenschaftliche Denken immer deutlicher auf den Funktionsbegriff als seinen eigentlichen systematischen Mittelpunkt hinzielt.“¹¹⁵³ Dennoch scheint es in Cassirers Werk, dass die Entwicklung des funktionalen Paradigmas in den quantitativen Wissenschaften nur durch den Bruch in dem peripatetischen erkenntnistheoretischen Gebäude ermöglicht wurde, den die Renaissance geöffnet hatte. Der Philosoph, der laut Cassirer das scholastische Naturmodell, wonach jedes Ding sein eigenes Wesen hat und von den anderen gut getrennt ist, wirklich erschüttert und damit den Weg zur Renaissance geebnet hat, ist kein Geringerer als der Germane Nikolaus von Kues. Seine Philosophie ist, so Cassirer, gekennzeichnet durch die Weihe der intellektuellen Intuition oder *Visio Intellectualis* als Grundlage des Wissens. Dieser Begriff der *visio intellectualis* erinnert in gewisser Weise an die platonische Vorstellung vom *eidos* als einer gestaltenden Vision. Wenn sich der Cusanus jedoch einer eindeutig platonischen Haltung nähert, kann der peripatetische Einfluss nicht vollständig ausgerottet werden.

¹¹⁵⁰ „Es ist der Widerspruch im Aristotelischen Substanzbegriff, der hier in besonders deutlicher Weise zutage tritt. Wenn auf der einen Seite das Einzelding die wahre Substanz bedeutet, wenn somit der Sinn, der das Wirkliche in seiner durchgängigen Bestimmtheit erfasst, uns zugleich sein vollständiges letztes Sein zu enthalten scheint, so wird auf der anderen Seite der Erkenntnis die Aufgabe gestellt, von den mannigfachen zufälligen Bestimmungen und Akzidenzien, mit denen die Wahrnehmung behaftet bleibt, abzusehen, um zu den ‘reinen allgemeinen Formen’ als der inneren substantiellen Wesenheit der Dinge vorzudringen. Der Speziesbegriff, der aus dem Aristotelischen Formbegriff fließt, ist daher von Anfang an mit einer inneren Zweideutigkeit behaftet, die die endlosen und verwickelten logischen Kämpfe der Scholastik erklärt.“ E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neuen Zeit – 1. Band*, Gesammelte Werke, Band 2, Hamburg, Meiner, 1999, S. 57.

¹¹⁵¹ E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem – 2. Band*, Gesammelte Werke, Band 3, Hamburg, Meiner, S. 560.

¹¹⁵² „Es ist ein merkwürdiges Geschick, dass diese Grundanschauung, die, wie man sieht, im System des Aristoteles ihr Recht und ihre natürliche Stelle hat, die Lebenskraft dieses Systems selbst bei weitem überdauert hat. Von der Renaissance an beginnt in der Philosophie wie in der Wissenschaft der Kampf gegen die substantielle Weltansicht. Immer deutlicher spricht sich der Erkenntnis aus, dass nicht die absoluten Substanzen, sondern die Gesetze den eigentlichen Inhalt und Vorwurf der wissenschaftlichen Forschung zu bilden haben. Kepler und Galilei arbeiten in Gemeinschaft mit Descartes an dieser neuen Einsicht. Aber je mehr die aristotelische Anschauung in der Wissenschaft und in der allgemeinen Weltansicht zurückgedrängt wird, um so unumschränkter bleibt ihre Herrschaft in der Logik.“ Cassirer, *Kant und die moderne Mathematik*, Gesammelte Werke, Band 10, Hamburg, Meiner, 2001, S.42.

¹¹⁵³ *Idem*.

Platoniker und Aristoteliker teilen a priori, die seit mehreren Jahrhunderten etabliert sind als „religiöse Voraussetzungen und dogmatische Entscheidungen“¹¹⁵⁴. Die semiotische Dominanz der Logik des Seins hat die Erkenntnisbemühungen in Richtung dieser „analytischen Identitätslogik“ getrieben, die dazu neigt, sich immer mehr ins Reale zu zersetzen. Aus diesem Grund hat die Wissenschaft nie aufgehört, den letzten Grund für Phänomene zu suchen, und die Ursachenlogik hat daher eine Inflation erfahren, die es der Logik der Form nicht erlaubte, sich vollständig zu entfalten. Tatsächlich erfordert die klassische Mechanik die Existenz eines letzten Substrats als *Terminus a quo*, das Wissen nicht durchdringen kann:

Die Voraussetzung der Notwendigkeit eines derartigen Substrats, eines festen Wirklichkeitskerns, an dem die Beziehungen haften, ist ein Erbteil der mechanistischen Weltansicht. Die physikalischen Phaenomene werden vollständig erkannt, indem sie auf reine Bewegungsphaenomene zurückgeführt werden; aber die letzteren lassen sich ohne die Annahme eines materiellen 'Trägers' nicht verstehen. Dieser bildet gewissermassen einen starren, an sich bestehenden Kern, an dem unsere Erkenntnis und vor dem sie Halt zu machen hat. Sie hat ihn anzuerkennen, ohne ihn jemals ganz begreifen zu können. Das Licht der Erkenntnis kann sich immer weiter ausbreiten und immer schärfer und genauer die Wirklichkeit erleuchten; aber es kann sie gleichsam nur von aussen abtasten, statt sie wahrhaft zu durchdringen. Denn wie weit der Lichtkegel auch dringt: immer bleibt hinter ihm ein letzter und dunkler Rest, der sich vor uns verbirgt. Der Substantialismus, der der mechanischen Naturanschauung wesentlich ist, enthält daher immer zugleich einen Zug des Agnostizismus: das 'Unknowable', das Unerkennbare wird zu einer Voraussetzung der Erkenntnis selbst.¹¹⁵⁵

Umgekehrt hat die wissenschaftliche Dominanz des mechanischen Modells dazu beigetragen, die abstrakte Logik und damit die traditionelle Theorie des Begriffs zu stärken.

2. Eine kausale Logik

Laut Cassirer bleibt das Renaissance Naturmodell von einer "magico-astrologischen Vision der Kausalität" geprägt, die zur semiotischen Welt des Mythos gehört. Tatsächlich bildet Kausalität nach Cassirer eine „fundamentale und dominante Kategorie“ des mythischen Denkens. Deshalb wird das klassische Alter am Ende der Renaissance von dieser Substanzlogik

¹¹⁵⁴ « Der Kampf um den Vorrang der Platonischen oder Aristotelischen Lehre, wie er in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts geführt wird, führt nirgends in die Tiefe letzter prinzipieller Voraussetzungen zurück. Der Maßstab, in dessen Anwendung die beiden gegnerischen Parteien einig sind, liegt auch hier jenseits des systematisch-philosophischen Bereichs in religiösen Voraussetzungen und in dogmatischen Entscheidungen. E. Cassirer, *Individuum und Kosmos in die Philosophie der Renaissance*, Gesammelte Werke, Band 14, S. 2.

¹¹⁵⁵ Cassirer, *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik*, Nachgelassene Manuskript und Texte, Band 1, Meiner, 2000, S. 162.

geprägt bleiben, trotz der bedeutenden Entwicklungen, die die Reflexion über die Form, insbesondere durch die Entwicklung der Mathematik, erfahren wird.

a) Ein mythischer Reflex

Dieser mythischen Kausalität, die aus einem Identifikationsreflex besteht und als solcher auf der Seinslogik beruht, stellt Cassirer die mathematische Kausalität entgegen, die auf der Ordnungslogik beruht und die Öffnung des wissenschaftlichen Feldes ermöglicht hat¹¹⁵⁶. In der Tat ist die strenge mythische Kausalität durch eine Invasion, eine Hypertrophie der kausalen Beziehung gekennzeichnet, die nicht durch Regeln oder Prinzipien, sondern durch Willensakte bestimmt wird:

Hier herrscht somit in gewissem Sinne, statt einer Abwesenheit der kausalen Erklärung, vielmehr eine Hypertrophie, ein Überwuchern des 'Kausaltriebes', und nur die Art der Ursachen ist es, in der sich das mythische Denken vom theoretischen unterscheidet, indem es, statt auf Regeln und Gesetze, vielmehr auf Absichten und Willensakte zurückgeht.¹¹⁵⁷

Was mythische Kausalität von wissenschaftlicher Kausalität unterscheidet, ist „nicht die Form der Kausalität als solche, sondern ihre besondere Richtung und Ausgestaltung.“¹¹⁵⁸ Wenn die mythische Kausalität wohldefinierte Dinge als Ausgangspunkt nimmt, konzentriert sich die wissenschaftliche Kausalität auf Veränderungen: „Wenn der Mythos ein Ding als komplexe Gesamtheit aus einem anderen Ding hervorgehen lässt, so kennt das wissenschaftliche Kausalurteil strenggenommen die Beziehung von Ursache und Wirkung überhaupt nicht mehr als ein solches unmittelbare Dingverhältnis. Nicht Dinge, als komplexe sinnlich gegebene Gesamtheit, sondern Veränderungen sind es, die zueinander in das Verhältnis von Ursache und Wirkung treten.“¹¹⁵⁹ Darüber hinaus besteht darin laut Cassirer das Wesen der kantischen Revolution: nicht mehr vom Gegenstand als Selbstzweck auszugehen, sondern ihn nach dem Gesetz seines Werdens bestimmen: „Die ‘Revolution der Denkart’, die Kant innerhalb der theoretischen Philosophie durchführt, beruht auf dem Grundgedanken, dass das Verhältnis, das

¹¹⁵⁶ „Nicht minder erscheint z. B. die allgemeine Form der ‘Kausalität’ in völlig verschiedenem Lichte, je nachdem wir sie auf der Stufe des wissenschaftlichen oder des mythischen Denkens betrachten.“ E. Cassirer, *Die Philosophie der symbolischen Formen, I. Die Sprache*, Gesammelte Werke, Band 11, *op. cit.*, S. 28.

¹¹⁵⁷ E. Cassirer, *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik*, Nachgelassene Manuskript und Texte, Band 1, *op. cit.*, S. 124.

¹¹⁵⁸ E. Cassirer, *Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften*, Gesammelte Werke, Band 16, *op. cit.*, S. 97.

¹¹⁵⁹ *Ibid.*, S. 98.

bisher zwischen der Erkenntnis und ihrem Gegenstande allgemein angenommen wurde, einer radikalen Umwendung bedürfe. Statt vom Gegenstand als dem Bekannten und Gegebenen auszugehen, müsse vielmehr mit dem Gesetz der Erkenntnis als dem allein wahrhaft Zugänglichen und als dem primär Gesicherten begonnen werden.“¹¹⁶⁰ Nun setzt diese positive Erklärung der synthetischen Prinzipien die Abkehr von der Logik des Seins und vom Modell der Prädikation voraus, wobei die Besonderheit des kantischen synthetischen Ansatzes Cassirer nach darin besteht, ein Modell der Verknüpfung vorzuschlagen, das nicht auf dem Schema der Prädikation basiert: „gerade diejenigen Verknüpfungsweisen, die für Kant im eigentlichen und typischen Sinne synthetisch heißen, ebendieser letzteren Gattung angehören. Sie alle - wie etwa der Grundsatz der Kausalität oder der Wechselwirkung - sagen Verhältnisse aus, die innerhalb des gewöhnlichen Schemas der ‘Prädikation’ niemals ihren vollen logischen Ausdruck finden können : wollen sie doch nicht irgendwelchen festen Dingen bestimmte Eigenschaften zuschreiben, sondern die Geltung reiner gesetzlicher Beziehungen zwischen Erscheinungen feststellen.“¹¹⁶¹ In diesem Sinne sieht Cassirer in der kantischen Philosophie den ersten wirklichen Bruch mit der peripatetischen Naturphilosophie, die aus festen Essenzen besteht¹¹⁶².

b) Eine wissenschaftliche Voraussetzung

Die Dialektik zwischen Einheit als *Terminus a quo* und Einheit als *Terminus ad quem* ist ein Thema, das Cassirer von Kant aufreißt, aber vertieft und verallgemeinert. Im Anhang zur *Transzendentalen Dialektik* erklärt Kant, dass die systematische Einheit der Erkenntnis das Ziel ist, das der Verstand mit Hilfe der Vernunft verfolgt, dass diese Einheit aber nicht als gegeben gelten soll¹¹⁶³. Diese Idee der Vereinigung, die die eigentliche Aufgabe der Vernunft darstellt, kann sich jedoch der Illusion nicht entziehen, als abgeschlossener Ausgangspunkt betrachtet zu

¹¹⁶⁰ E. Cassirer, *Die Philosophie der symbolischen Formen, 1. Die Sprache*, Gesammelte Werke, Band 11, *Op. cit.*, S. 7.

¹¹⁶¹ E. Cassirer, *Kant und die moderne Mathematik*, Gesammelte Werke, Band 10, *op. cit.*, S. 72.

¹¹⁶² „Und dieser kritische Sinn der Wirklichkeit findet für Kant eine neue Bestätigung in dem Fortschritt, den die exakte Wissenschaft selber in der Formulierung ihrer eigentlichen Aufgabe allmählich immer deutlicher vollzogen hat. Es ist ein neuer Begriff der Natur, der durch sie heraufgeführt wird. Die ‘Natur’ der Dinge ist ihrer ersten, ursprünglichen Bedeutung nach das Prinzip ihrer Bewegung; sie ist die bewegende Kraft, die die Einzeldinge erschafft; die Macht und Wesenheit, die sie zum Sein führt und im Sein erhält.“ E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem 2. Band*, Gesammelte Werke, Band 3, Hamburg, Meiner, S. 560.

¹¹⁶³ „Der hypothetische Vernunftgebrauch geht also auf die systematische Einheit der Verstandeserkenntnisse, diese aber ist der Probestein der Wahrheit der Regeln. Umgekehrt ist die systematische Einheit (als bloße Idee) lediglich nur projizierte Einheit, die man an sich nicht als gegeben, sondern nur als Problem ansehen muß; welche aber dazu dient, zu dem Mannigfaltigen und besonderen Verstandesgebrauche ein Prinzipium zu finden, und diesen dadurch auch über die Fälle, die nicht gegeben sind, zu leiten und zusammenhängend zu machen.“ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, ebook, Project Gutenberg.

werden¹¹⁶⁴. Und es scheint, dass Kant selbst dieser Gefahr nicht ganz entkommen konnte. In der Tat stellt Kants Naturphilosophie die Voraussetzungen der Mechanik und insbesondere die Newtonschen Konzepte von Raum und reiner Zeit nicht in Frage, die ein so wichtiger Wissenschaftler wie Euler als nicht in Frage zu stellen ansah.¹¹⁶⁵ Durch diese Vorstellungen von reinen Raum und reiner Zeit bleibt die kantische Philosophie eine Philosophie des Seins. Nach Cassirer ist „für das Sein die Identität (...) das Lebenselement“¹¹⁶⁶. Wir können jedoch nicht leugnen, dass Kant das Identitätsprinzip als erstes Prinzip der Logik aufstellt, nicht ohne zuvor versucht zu haben, es loszuwerden. Cassirer zeichnet insbesondere im zweiten Band des Erkenntnisproblems nach, wie sich schließlich das Identitätsprinzip als Grundlage wissenschaftlicher Rationalität durchgesetzt hat.

3. Eine Logik der Identität

Francisco Suarez (1548-1617), in seiner *Metaphysik* (d. 4, s. 3) benennt Antonius Andreas, ein franziskanische Theologe des 13. Jahrhunderts aus Aragon, als der erste, der behauptet hat, dass das Prinzip des Widerspruchs in der Form eines Identitätsprinzips d.h. in der Formula „Jedes Wesen ist ein Wesen“ ausgedrückt werden sollte¹¹⁶⁷. Seiner Name sagt uns heute nichts, aber im 14. Jahrhundert war Antonius Andreas dafür bekannt, die Lehre des franziskanischen Theologen Jean Duns Scotus (1266-1308), dessen Schüler er war, populär

¹¹⁶⁴ „Übersehen wir unsere Verstandeserkenntnisse in ihrem ganzen Umfange, so finden wir, daß dasjenige, was Vernunft ganz eigentümlich darüber verfügt und zustande zu bringen sucht, das Systematische der Erkenntnis sei, d.i. der Zusammenhang derselben aus einem Prinzip. Diese Vernunftseinheit setzt jederzeit eine Idee voraus, nämlich die von der Form eines Ganzen der Erkenntnis, welches von der bestimmten Erkenntnis der Teile vorhergeht und die Bedingungen enthält, jedem Teile seine Stelle und Verhältnis zu den übrigen a priori zu bestimmen. Diese Idee postuliert demnach vollständige Einheit der Verstandeserkenntnis, wodurch diese nicht bloß ein zufälliges Aggregat, sondern ein nach notwendigen Gesetzen zusammenhängendes System wird. Man kann eigentlich nicht sagen, daß diese Idee ein Begriff vom Objekte sei, sondern von der durchgängigen Einheit dieser Begriffe, sofern dieselbe dem Verstande zur Regel dient.“ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, ebook, Project Gutenberg.

¹¹⁶⁵ „Newtons Begriffe des absoluten Raumes und der absoluten Zeit sollen hier nicht nur als notwendige Grundbegriffe der mathematisch-naturwissenschaftlichen Erkenntnis, sondern als echte physikalische Realitäten erwiesen werden. Diese Realitäten aus philosophischen, aus allgemein erkenntnistheoretischen Gründen zu bestreiten und zu leugnen, hieße - wie Euler ausführt - zugleich die Fundamentalgesetze der Dynamik - vor allem das Trägheitsgesetz - um jegliche physikalische Bedeutung bringen.“ E. Cassirer, *zur Einsteinschen Relativitätstheorie*, Gesammelte Werke, Band 10, Meiner, 2001, S. 2.

¹¹⁶⁶ „Wie für das Sein die Identität, so bildet für die Ordnung die Mannigfaltigkeit gewissermaßen Das Lebenselement, in dem allein sie bestehen und sich gestalten kann.“ E. Cassirer, *Mythischer, ästhetischer und theoretischer Raum*, Gesammelte Werke, Band 17, Hamburg, Meiner, 2004, S. 416-7.

¹¹⁶⁷ In Jacques Lamine, „Les principes d'identité et de causalité“, *Revue néo-scholastique de philosophie*, 21^e année, N°83, 1914, S. 358.

gemacht zu haben¹¹⁶⁸. Jean Duns Scotus ist berühmt für seine Lehre von der Eindeutigkeit des Seins, die die moderne Ontologie zutiefst geprägt hat. Für Gilles Deleuze gab es sogar nur eine Ontologie: „l'ontologie de Duns Scot qui donne à l'Être une seule voix.“¹¹⁶⁹

a) Ein Metaphysisches Prinzip

Duns Scotus steht ganz im Einklang mit der Idee einer positiven Theologie, zu der Thomas von Aquin die ersten Grundlagen gelegt hatte und gegen die sich vollständig gegen die negative Theologie von Cusanus stellt¹¹⁷⁰. Cusanus Meinung nach sollte Gott als Nichtanderer gekennzeichnet sein und sollte auf keinen Fall als eine singuläre Existenz betrachtet werden, während Duns Scotus diese Idee einer einzigartigen Existenz des Göttlichen durch seine Lehre von der Eindeutigkeit des Seins, die die moderne Metaphysik charakterisiert, in den Mittelpunkt seines Denkens stellt¹¹⁷¹. Metaphysik wird daher weniger bei Aristoteles als bei Duns Scotus als die Lehre vom Seinende als Seinendes definiert.¹¹⁷² Dennoch wird Leibniz die berühmte Formel des Identitätsprinzips aufstellen $A = A$. Leibniz erbt dieses Prinzip aus der scholastischen Philosophie, verallgemeinert es aber zu einem logischen und ontologischen Prinzip, das auch in der neueren Erkenntnistheorie eine entscheidende Rolle spielen wird. Damit bekräftigt Leibniz diese theologische Auffassung, wonach Einheit notwendigerweise ein

¹¹⁶⁸ „Antonius Andreas is revealed as a key figure in reconstructing the connection between the first reception of Scotus' teaching in the *studia*, sometimes peripheral in comparison with the important university centres, and the birth of a true Scotistic school in the fifteenth century. As a matter of fact, the great success of Andreas' writings (particularly the *Quaestiones*) is to be found in the fifteenth century. This is a consequence of the fact that Andreas' *Quaestiones* became then the most common textbook to teach and learn metaphysics, e. g. at Oxford and Cambridge.“ Giorgio Pini, *Via Scoti*, Rome, Edizioni Antonianum, S. 388.

¹¹⁶⁹ G. Deleuze, *Différence et répétition*, PUF, 1968, S. 52: „Il n'y a jamais eu qu'une proposition ontologique : l'Être est univoque. Il n'y a jamais eu qu'une seule ontologie, celle de Duns Scot, qui donne à l'être une seule voix.“

¹¹⁷⁰ voir Jean Celeyrette, „Mathématique et théologie : l'infini chez Nicolas de Cues“, in *Revue de métaphysique et de morale*, 2011/2 (n°70),

¹¹⁷¹ „Finalement la différence fondamentale est que Scot entreprend de définir l'essence divine dans le cadre d'une théologie positive (fondée sur l'univocité de *ens*), alors que Nicolas, du fait du principe de la docte ignorance considère cela comme impossible. Assurément, il ne pourrait que récuser cette univocité qui n'a pas de sens pour lui, du fait que, pour lui, Dieu est l'être, et pas un étant, qui ne peut être abordé qu'à partir de son rapport avec la créature. Cela dit il n'est pas complètement en désaccord avec Scot puisque ce dernier affirmerait que, si on renonçait à l'univocité de *ens*, la théologie périrait ; Nicolas pourrait le concéder en disant : c'est une certaine théologie qui périrait, et c'est pourquoi il faut en inventer une autre.“ Jean Celeyrette, „Mathématique et théologie : l'infini chez Nicolas de Cues“, in *Revue de métaphysique et de morale*, 2011/2 (n°70), S. 158.

¹¹⁷² „De l'être factuel à l'être réel pensé dans sa possibilité, Scot a opéré un déplacement qui eut pour conséquence de dégager la métaphysique de la physique aristotélicienne qui la confinait à l'être contingent.“ Putallaz dans son introduction au *Traité du premier principe* de Duns Scot, S. 14.

„La pensée de Duns Scot a du même coup dégagé une place originale pour une métaphysique renouvelée se déployant à mi-chemin entre la physique et la théologie, et constituant une science dont l'objet ne sera ni la quiddité sensible, ni l'être infini de Dieu ; science de l'être, la métaphysique ne reçoit pas son objet de la physique ni ne rêve de prendre Dieu pour objet propre : au sens strict, elle porte sur l'être en tant qu'être.“ *Idem*, S. 21.

Terminus a quo ist: weil das Sein ein *Terminus a quo* ist, enthält es von vornherein alles Wahre, was aus ihm notwendig abgeleitet werden muss¹¹⁷³. Leibniz dachte dass, „um die Elemente des menschlichen Wissens zu begründen, ein fester Punkt erforderlich {lich ist}, auf den wir uns stützen und von dem aus wir sicher fortschreiten können.“¹¹⁷⁴ So versuchte er das zu tun, vor dem Cassirer warnte, nämlich von „einem festen, ein für alle Mal gesicherten Fundament“¹¹⁷⁵ aufzusteigen, die die scholastische Theorie der Eindeutigkeit des Wesens war, und die die Einheit als *Terminus a quo* umfasst. Deshalb schrieb Cassirer aber auch Couturat oder Blanché über Leibniz, dass es seine Bindung an scholastische Lehren war, die ihn daran gehindert hat, eine gelungene Beziehungslogik auszuarbeiten, auf deren Weg er sich dennoch engagiert hat¹¹⁷⁶. Leibniz hätte gesagt, dass seine Metaphysik mathematisch sei, aber Cassirer gibt an, dass auch das Gegenteil zutrifft und dass seine Mathematik auf metaphysischen Grundlagen beruht¹¹⁷⁷. Es stellt sich daher die Frage, ob das Identitätsprinzip notwendigerweise eine metaphysische Perspektive voraussetzt. Für Heidegger aber auch für Willard van Orman Quine, der das Leibnizsche Prinzip „Un Être est d'abord Un être“ unter der Form *No Entity without identity* neu formuliert hat, es ist einfach ein ontologisches Prinzip.

b) Ein ontologisches Prinzip

Die heutige analytische Schule der Philosophie behauptet, dass es möglich ist, das logische Identitätsprinzip aufrechtzuerhalten, ohne an eine bestimmte Ontologie gebunden zu

¹¹⁷³ „Um irgendein Urteil als wahr zu erweisen, gibt es - nach der allgemeinen Grundanschauung, von der wir ausgegangen waren - freilich nur einen Weg: Wir müssen den Nachweis führen, dass das Prädikat im Subjekt eingeschlossen und somit mit ihm in irgendwelchen Bestimmungen identisch ist.“ E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neuen Zeit – 2. Band*, Gesammelte Werke, Band 3, op. cit., S. 148-9.

¹¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 101.

¹¹⁷⁵ Cassirer, « Zur Logik des Symbolbegriffs », in *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, op. cit., S. 230.

¹¹⁷⁶ „L'attachement exclusif de Leibniz à la forme attributive de la proposition l'a empêché d'élaborer vraiment une logique des relations, dans la voie de laquelle il se trouvait cependant engagé. En tant que mathématicien, il connaissait assurément la multiplicité et la diversité des relations qui jouent dans les propositions mathématiques, et il avait même envisagé de les représenter par des symboles distincts. D'autre part, la lecture de Jungius avait attiré son attention sur les énoncés qui, grammaticalement, se présentent sous une forme autre que celle de l'attribution ; et il s'était intéressé, dans ses analyses du discours, à ces formes grammaticales qui ont précisément pour fonction d'exprimer des relations, telles que les flexions des noms et des verbes, les particules, la différence des voix active et passive. Mais son respect pour la logique traditionnelle l'a retenu d'exploiter cette brèche de l'édifice. Encouragé sans doute par l'habitude de réduire les verbes en les décomposant en une copule et un participe ou un adjectif jouant le rôle d'attribut, il tenta maladroitement de pousser plus loin dans le même sens. Or une telle réduction échoue dès que le verbe comporte un complément.“ R. Blanché, *La logique et son histoire*, Paris, Armand Colin, 1970, p. 199.

¹¹⁷⁷ „Wenn Leibniz einmal gesagt hat, seine gesamte Metaphysik sei mathematisch, so gilt auch die Umkehr dieses Satzes : auch Leibniz' Konzeption der Mathematik ruht auf metaphysischen Gründen.“ E. Cassirer, *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik*, Nachgelassene Manuskript und Texte, Band 1, op. cit., S. 20.

sein. Dazu entwickelte Wiggins die Sortal-Concept-Theorie. Es handelt sich darum, die Behauptungen der Identität auf bestimmte Eigenschaften zu beschränken, die mit dem Begriff des Sortierbegriffs bezeichnet werden. Der hier induzierte Essentialismus gilt jedoch als schwach und vernachlässigbar, da Wiggins sich weigert, diese sortalen Eigenschaften, die als Stütze für die Identifizierung dienen, zu hypostasieren, und sie für vage hält¹¹⁷⁸. Eine Ontologie, die auf vagen Begriffen beruht, bleibt aber eine Ontologie, die das Gebäude der Wissenschaft notwendigerweise umso befremdender beeinflusst, wenn sie als vage bezeichnet wird und sich als unfassbar erweist. Folglich muss die Logik nicht unbedingt eine bestimmte Ontologie konditionieren, erweist sich jedoch als gut durch sie konditioniert. Eine Ontologie, die trotz der verschiedenen Entwicklungen, die die Logik im letzten Jahrhundert erfahren hat, von aristotelischer oder eher peripatetischer Inspiration stark geprägt blieb.

Die Logik wird weiterhin dominiert von der Theorie des Begriffs als Substanz, die auf dem prädikativen Modell beruht¹¹⁷⁹. Die Logik bleibt also dieser Konzeption der Einheit als *Terminus a quo* unterworfen, die als stille Metaphysik erscheint. Cassirer schlägt vor, die diese Abstraktionslogik begleitende Semiotik der Substanz durch eine mathematische Semiotik einzuschränken, die keiner Ontologie mehr bedarf und die insbesondere die Entwicklung des Energiebegriffs in der Wissenschaft erfordert. Tatsächlich kann die Idee der Energie nicht in die Kategorie des von der traditionellen Logik hinterlassenen Konzepts eintreten, da sie nicht eine feste Essenz bezeichnet, die durch ein Erhaltungsgesetz gefunden werden muss, sondern ein Prinzip der Transformation, eine Metamorphose. Um diese Perspektive zu erfassen, ist es außerdem wichtig, die Logik der Form zu entwickeln.

Zwei verschiedene Grundansichten waren es, die am Problem des Begriffs einander gegenüberstanden. Die eine, die in der traditionellen Logik herrschend geblieben ist, stützt den Begriff auf das Verfahren der Abstraktion: d. h. auf die Herauslösung eines identischen oder ähnlichen Bestandteils aus einer Mehrheit gleichartiger Wahrnehmungen. Der Inhalt, der auf diese Weise gewonnen wird, ist strenggenommen von der gleichen Beschaffenheit und Natur wie die Gegenstände selbst, von denen er abgelöst ist: Er bezeichnet eine Eigenschaft, die zwar im allgemeinen nicht isoliert besteht, die aber doch an diesen Gegenständen stets als ein Teilmoment von ihnen aufweisbar ist und somit hier ein konkretes Dasein besitzt. Der Begriff ist danach die 'Vorstellung vom Gemeinsamen': Er ist die Zusammenfassung derjenigen Einzelzüge, die bestimmten Klassen von Objekten gleichmäßig zukommen. Dieser Auffassung trat indessen eine andere gegenüber, die sich vor allem auf die Analyse der mathematischen Begriffe stützte. Hier wurde nicht darauf ausgegangen, das Gegebene durch Vergleichung in Klassen zu scheiden, deren einzelne Exemplare sämtlich in

¹¹⁷⁸ P. Engel, *La norme du vrai*, Gallimard, Paris, 1989, S. 242: « Le seul moyen, selon Wiggins, de préserver à la fois ce qu'il y a de correct dans l'idée d'identité relative est d'accepter que l'individuation des objets soit relative à un concept sortal, mais de refuser de chercher à spécifier ce concept. »

¹¹⁷⁹ „Die Logik bleibt an den Gesichtspunkt der Substanz und somit an die Grundform des Urteils der Prädikation gebunden.“ E. Cassirer, *Kant und die moderne Mathematik*, Gesammelte Werke, Band 10, *op. cit.*, S. 42.

bestimmten Merkmalen übereinkommen, sondern es durch ein gesetzliches Verfahren aus einer ursprünglichen Einheitssetzung erst aufzubauen; hier wurden nicht sowohl einzelne seiner Teile abgetrennt und herausgehoben als vielmehr die Zusammenhänge und Beziehungen, auf denen seine systematische Verknüpfung beruht, in ihrer eigentümlichen Relationsstruktur untersucht. Die Bedeutung dieses Gegensatzes zeigt sich jetzt von einer neuen Seite : Denn er ist es, der sich noch in der modernen Diskussion über den Sinn und die Formulierung des Energieprinzips deutlich bemerkbar macht.¹¹⁸⁰

¹¹⁸⁰ E. Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, Gesammelte Werke, *op. cit.*, S. 210.

Kapitel 2: Die Logik der Form

Die traditionelle logische Theorie weist uns an, den Begriff dadurch zu bilden, dass wir die feststehenden Eigenschaften der Dinge ins Auge fassen, sie miteinander vergleichen und das Gemeinsame aus ihnen herauslösen. Diese Vorschrift erweist sich schon unter rein logischen Gesichtspunkten als völlig unzureichend – und sie wird es um so mehr, je mehr man den Blick über den engeren Kreis des wissenschaftlichen, des spezifisch logischen Denkens auf andere Denkgebiete und Denkrichtungen hinlenkt. Denn dann tritt deutlich hervor, dass wir die Begriffe niemals unmittelbar aus den Eigenschaften der Dinge ablesen können, weil vielmehr umgekehrt das, was wir »Eigenschaft« nennen, erst durch die Form des Begriffs bestimmt wird.¹¹⁸¹

So steht bei Cassirer vor dem Konzept, vor den Eigenschaften die Form und auch da ist nur die Form. Allerdings ist die Cassirersche Formauffassung sehr spezifisch und darf nicht mit der bereits erwähnten klassischen peripatetischen Vorstellung eines ein für alle Mal festgelegten Schemas verwechselt werden. Durch dieses Formkonzept schlägt Cassirer ein neues Paradigma, eine neue Auffassung der Individualität, eine neue Artikulation von Einheit und Mehrheit vor, die dennoch ihre Quelle aus der klassischsten griechischen Philosophie bezieht: Platons Idealismus.

Tatsächlich schien es im vorigen Kapitel durch den Begriff des *eidos*, dass die Idee der Form bei Cassirer wie bei Platon mit einer Idee der Konfiguration übereinstimmt. Mit einer Konfiguration, die zu "einem Prinzip der Verbindung und 'Serienbildung'" gehört, also zu einem Ordnungsprinzip, dessen Ordnung aber offen ist, weil sie die ständige Bewegung des Denkens begleitet. Indem er die platonische Unterscheidung von *eidos* und *eidolon* aufgreift, betont Cassirer die dynamische Dimension des Ordnungsbegriffs gegenüber dem Seinsbegriff, der eine statische und absolute Dimension enthält:

Unter der Herrschaft des Ordnungsbegriffs können die verschiedenartigsten geistigen Gebilde und die mannigfachsten Gestaltungsprinzipien frei und leicht beieinander wohnen, die im bloßen Sein, in dem harten Raum, in dem die Sachen sich stoßen, einander zu befehden und einander auszuschließen scheinen. Zwar die reine Funktion des Ordnungsbegriffs ist gleichfalls ein und dieselbe, gleichviel an welcher besonderen Materie und innerhalb welches Sondergebiets des Geistes sie sich auswirkt. Immer handelt es sich, allgemein gesprochen, darum, das Unbegrenzte zu begrenzen, das relativ Bestimmungslose zu bestimmen. Aber diese universelle Aufgabe der Bestimmung und Grenzsetzung kann sich nun unter sehr verschiedenen Gesichtspunkten und nach verschiedenen Leit- und

¹¹⁸¹ E. Cassirer, *Die Begriffsform im mythischen Denken*, Gesammelte Werke, Band 16, Hamburg, Meiner, 2003, S.60.

Visierlinien vollziehen. Wenn Platon Erscheinung und Idee, Vielheit und Einheit, Grenzenloses und Grenze einander gegenübergestellt - so wird dieser Gegensatz von ihm vor allem an der Funktion der logischen oder der im weitesten Sinne 'theoretischen' Bestimmung durchgeführt.¹¹⁸²

So kann man Cassirer zufolge keine Definitionen aufstellen, sondern nur Bestimmungen vorschlagen, Formen skizzieren. Nach dieser Auffassung platonischer Inspiration enthält der Singular die Methode des Plurals und soll diese nicht ersetzen. Tatsächlich bei „den Form- und Stilbegriffen der Kulturwissenschaften (...) lässt sich das Besondere dem Allgemeinen in irgendeiner Weise einordnen; aber es lässt sich ihm nicht in derselben Weise unterordnen.“¹¹⁸³ Die Vorstellung von Form oder Stil – Cassirer verwendet die beiden Begriffe synonym – zeichnet sich dadurch aus, dass sie die Welt auf der Grundlage einer Vision, einer Orientierung, die ein Ganzes als Leitbild ausdrückt, ordnet.¹¹⁸⁴ So unterstreicht die Form, die einem Ordnungsprinzip entspricht, die Idee, dass jeder Prozess der Individualisierung voraussetzt, dass das Ganze den Teilen vorausgeht. Der Archetypus des Formbegriffs findet sich im Zahlbegriff, der nach Cassirer diese „Bestimmungsfunktion“ übernimmt, die in der Individualisierung durch Begrenzung eines Ganzen besteht: „In dieser Verknüpfung und Scheidung, in dieser Setzung fester Grenzen und fester Beziehungen liegt die eigentlich logische Kraft der Zahl beschlossen.“¹¹⁸⁵ In welchem Bereich auch immer sie eingreift, die Form ist ein reiner Schöpfungsakt, der durch Trennung, Abgrenzung des Ganzen des Bewusstseins erfolgt. Die Sprache ist ein besonders beredtes Beispiel, das die Grenzen der traditionellen Logik aufzeigt, deren prädikatives Modell es uns nicht erlaubt, die Dynamik der Sprachbildung zu verstehen:

Sobald die Frage in diesem Sinne gestellt wird, lässt die traditionelle Logik den Sprachforscher und Sprachphilosophen im Stich. Denn ihre Erklärung der Entstehung der Allgemeinvorstellungen und der Entstehung der Gattungsbegriffe setzt das, was hier gesucht und nach dessen Möglichkeit gefragt wird, setzt die Bildung der Wortbegriffe schon als geschehen voraus. Und um so schwieriger, zugleich aber um so dringlicher wird das Problem, sobald man erwägt, dass die Form der ideellen Zusammenfassung, die zu den primären Sprachbegriffen, die zu bestimmten Wortbedeutungen führt, uns nicht vom

¹¹⁸² E. Cassirer, *Mythischer, ästhetischer und theoretischer Raum*, Gesammelte Werke, Band 17, Hamburg, Meiner, 2004, S. 417.

¹¹⁸³ E. Cassirer, *Zur Logik der Kulturwissenschaften*, Gesammelte Werke, Band 24, Hamburg, Meiner, 2007, S. 428-429.

¹¹⁸⁴ In Bezug auf Wölfflin: „Er überträgt das Humboldtsche Prinzip aus der Welt des Denkens und Vorstellens auf die Welt des Anschauens und Sehens. Jeder künstlerische Stil lässt sich, wie er betont, nicht nur nach gewissen formalen Momenten, nach der Art der Zeichnung, der Linienführung usw. bestimmen, sondern in jedem dieser Momente drückt sich eine bestimmte Gesamtorientierung, gewissermaßen eine geistige Einstellung des Auges aus.“ *Ibid.*, S. 420.

¹¹⁸⁵ E. Cassirer, *Die Philosophie der symbolischen Formen, 2. Teil: Das mythische Denken*, Gesammelte Werke, Band 12, Hamburg, Meiner, 2002, S.166.

Objekt her einseitig und eindeutig vorgeschrieben ist, sondern dass sich eben hierin die Freiheit der Sprache und ihre spezifische geistige Eigenart ausdrückt. Auch diese Freiheit freilich muss noch ihre Regel, auch diese ursprüngliche und schöpferische Kraft muss noch ihr Gesetz haben. Lässt sich dieses Gesetz aufzeigen - und wie verhält es sich zu der Regel, die in der Schöpfung anderer ideeller Bedeutungsbereiche, insbesondere in der Bildung unserer mythischen, unserer religiösen wie unserer rein theoretischen, unserer naturwissenschaftlichen Erkenntnisbegriffe waltet?¹¹⁸⁶

Cassirer erinnert auch daran, dass bereits für Platon der Bestimmungsanspruch, der die Formung leitet, zunächst ein ethischer Anspruch innerer Kohärenz ist. Die Form ist also nicht nur ein Schöpfungsakt, sondern ein axiologischer Schöpfungsakt, durch den der Mensch seinen inneren Zusammenhang bestimmt. Diese innere Kohärenz geht jedoch nicht von einer abstrakten Wahl aus, sondern offenbart sich in konkreten Handlungen. Darin ist diese Form, wie alle synthetische Aktivität, zutiefst lebendig. Dies ist nach Cassirer auch der tiefe Sinn der Synthese nach Kant:

'La liaison d'une multiplicité', comme le montre Kant dans les discussions décisives de la 'Critique de la raison pure', ne peut jamais venir en nous des sens; elle est au contraire 'un acte de la spontanéité de la faculté représentative'. À cet acte il veut donner le nom de 'synthèse' 'pour marquer que nous ne pouvons rien nous représenter comme lié dans l'objet sans l'avoir d'abord lié nous-mêmes et que, de toutes les représentations, la liaison est la seule qui ne soit pas donnée par les objets ; elle ne peut être que produite par le sujet lui-même, parce qu'elle est un acte de sa spontanéité'. Nous devons admettre une telle 'synthèse' et par conséquent un tel 'acte de la spontanéité' non seulement pour la connaissance théorique, mais pour chaque mode et pour chaque direction fondamentale de notre formation intellectuelle. Cet acte existe dans toute fonction vraiment créatrice de formes ; il est nécessaire non seulement pour la connaissance scientifique du monde, mais pour cette sorte de vision et de construction du monde qui se réalise dans le langage ou dans l'art.¹¹⁸⁷

Indem Cassirer diese Auffassung von Formen als nach Leibniz' Ausdruck "lebende Spiegel des Universums" fördert¹¹⁸⁸, unterstützt er eine Auffassung der Synthese, die der traditionellen Logik, der prädikativen Logik, die der Fortschritt der Wissenschaft und der Philosophie noch nicht reformieren konnte, entgegensteht. So schlägt Cassirer durch das Paradigma der Form

¹¹⁸⁶ E. Cassirer, *Sprache und Mythos*, Gesammelte Werke, Band 16, Hamburg, Meiner, 2003, S. 249.

¹¹⁸⁷ E. Cassirer, *Le langage et la construction du monde des objets*, Gesammelte Werke, Band 18, Hamburg, Meiner, 2004, S. 265-6.

¹¹⁸⁸ „Si l'on veut cependant continuer à voir dans la connaissance, dans l'art et dans le langage de simples reflets du monde, il ne faut pas oublier que l'image donnée par ce miroir ne dépend pas seulement de la nature de l'objet, mais aussi de notre propre nature ; qu'elle ne reproduit pas un dessin déjà donné dans l'objet, mais qu'elle implique l'acte primitif qui crée le modèle. Elle n'est donc jamais une simple copie ; elle est l'expression d'une force créatrice originale. Les images spirituelles de l'univers que nous possédons dans la connaissance, dans l'art ou dans le langage sont donc, pour les désigner par un mot de Leibniz, des 'miroirs vivants de l'univers'. Ce ne sont pas de simples réceptions et enregistrements passifs, mais des actes de l'esprit, et chacun de ces actes originaux dessine pour nous une esquisse particulière et neuve, un horizon déterminé du monde objectif. Toutes ces images ne proviennent pas simplement d'un objet tout fait, mais elles mènent vers lui et à lui : ce sont des conditions constitutives de sa possibilité.“ *Ibid.*, S. 266.

eine erneuerte Konzeption der Synthese vor, die die Frage nach der Form der Logik stellt, indem sie die als klassisch geltenden Ansichten insbesondere von Platon, Leibniz und Kant, die Ethik und Logik vereinen, bis zu ihren letzten Konsequenzen entfaltet.

1. Eine synthetische Logik

Die klassische Logik, die eine prädikative Logik ist, definiert die Synthese im Gegensatz zur Analyse in der Beziehung, die das Subjekt mit dem Prädikat verbindet. Diese Definition beruht auf einer scharfen Unterscheidung zwischen dem, was als statisch, dauerhaft, ewig wahrgenommen wird, und dem, was als dynamisch, sich verändernd und transformierend wahrgenommen wird. So würde die Analyse, bei der das Prädikat im Subjekt enthalten sein muss, identische Definitionen hervorbringen, die das Wesen der Begriffe offenbaren, während die Synthese, bei der das Prädikat dem Subjekt etwas Neues hinzufügt, darin bestehen würde, die Definitionen zu kombinieren, um neue Verbindungen zu entdecken. Dies ist insbesondere der Standpunkt Leibniz'¹¹⁸⁹, der, obwohl er das Prinzip der Synthese durch die Entwicklung des mathematischen Modells der Integration vollständig entwickelt hatte, Gefangener des peripatetischen Standpunkts der Substanz geblieben ist. Der Verzicht auf den Gesichtspunkt der Substanz bedeutet also, die Operationen der Analyse und Synthese auf radikal andere Weise zu betrachten. Dabei strebt aber Cassirer an, die idealistische Intention zu erneuern. Aus dieser Sicht bestimmt die Funktion der Synthese also, was der transzendente Ansatz wirklich bezeichnet, indem sie voraussetzt, eine Einheit jenseits des Physischen, des Gegebenen zu postulieren, die erst ein echtes Wissen ermöglicht: „Der Ausdruck der ‘Synthesis’ bezeichnet jenes eigentümliche ‘Hinausgehen’ über das Gegebene - jene gedankliche Umprägung, durch welche allein der gegebene Inhalt die Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit eines Erfahrungsurteils erwerben kann. Somit ist streng und prinzipiell zwischen Begriffen zu scheiden, die nur aus der Vergleichung eines schon vorhandenen sinnlichen oder logischen Materials gewonnen werden, und zwischen solchen, durch die Objektivität erst begründet wird und auf denen sie basiert.“¹¹⁹⁰ Hier geht es auch um die Bedeutung der Dialektik bei Platon, dank der er über die Vorstellung des festen Wesens der Eleaten hinausgehen konnte und er das

¹¹⁸⁹ „L'art de démontrer consiste en deux choses : l'art de définir qui est l'analyse, et l'art de combiner les définitions, qui est la synthèse. Sans doute, on peut démontrer une proposition en la ramenant à une proposition plus simple, et ainsi de suite ; mais cette réduction ne s'effectue que grâce à une analyse partielle des termes, c'est à dire à une définition ; de sorte qu'en dernière analyse les seules propositions premières dont dépende toute démonstration sont les définitions.“ Couturat, *La logique de Leibniz*, Alcan, Paris, 1901, S. 185.

¹¹⁹⁰ E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neuen Zeit – 2. Band*, Gesammelte Werke, Band 3, Hamburg, Meiner, 1999, S. 564.

Wissen als Form weihte, das heißt, als dynamische Gestaltung der Welt durch den inneren Willen :

Wenn man der Welt Platons das Bild des Kosmos vergleicht, das die vorsokratische Philosophie entworfen hatte, so fühlt man, dass diesem letzteren, in aller Mannigfaltigkeit seiner Gestaltungen, immer noch eine gewisse Simplizität, eine gewisse archaische ‚Einfalt‘ anhaftete. Es ist ein höchster Seinsbegriff, in dem jedes dieser Weltbilder zentriert ist und bei dem es sich zuletzt beruhigt. Erst in Platon und im Platonischen Dialog ist das griechische Denken im eigentlichen und tiefsten Sinne dialektisch geworden. Und diese objektive Dialektik der Gedanken geht auf eine subjektive in Platons Geist zurück. Die höchste Kraft der Willensgestaltung vereint sich in diesem Geist mit der Schärfe einer rein ‚theoretischen‘ Weltbetrachtung; die mythische Phantasie wirkt sich in ihrer ganzen Fülle aus und zeigt sich in ebendieser Fülle doch zugleich gebunden durch die Forderungen, die der strenge Begriff des Wissens, die allgemeine Methodik der Erkenntnis stellt. Diese Methodik selbst aber kann sich nicht anders denn als eine Einheit von Gegensätzen darstellen.¹¹⁹¹

Cassirer sah in den Entwicklungen der modernen Mathematik eine Tendenz zu dieser dialektischen Auffassung des Wissens. Zwar ist er der Ansicht, dass die Prädikatenlogik Russells, aber auch der von Dedekind vorgeschlagene Begriff der Zahl das Wissen auf ein Erfordernis innerer Kohärenz zurückführt und es von jeder vernünftigen Voraussetzung loslöst: „So ist die neuere Mathematik im tiefsten platonischen Sinne des Wortes ‚dialektisch‘ geworden: Ihre ‚Hypothesen‘ sind ihr nicht beliebig aufgegriffene Ansatzpunkte, die sich nur in der bunten Fülle ihrer Folgerungen mittelbar bewähren, sondern sie stellen die notwendigen und hinreichenden gedanklichen Bedingungen dar, die ein bestimmtes Gebiet von Lehrsätzen vollständig begründen, die aber ihrerseits wieder nur dann als begründet gelten können, wenn es gelingt, sie aus allgemeineren logischen Ursprungsbegriffen abzuleiten.“¹¹⁹²

a) Eine dialektische Logik

Für Cassirer ist alles Wissen relativ zu einem System, da „alle intellektuelle Arbeit, die der Geist in der Formung der Einzeleindrücke zu ‚allgemeinen‘ Vorstellungen und Begriffen vollzieht, wesentlich darauf gerichtet ist, dass das Besondere, das hier und jetzt Gegebene aus seiner Isolierung befreit, dass es auf anderes bezogen und mit anderem zur Einheit einer umfassenden Ordnung, zur Einheit eines ‚Systems‘ zusammengenommen wird.“¹¹⁹³ Darüber hinaus ist jedes Urteil im kantischen Sinne synthetisch, weil es darauf ankommt, gerade ein isoliertes Element durch einen Zusammenhang auf einen Satz zu beziehen :

¹¹⁹¹ E. Cassirer, *Eidos, Eidolon*, Gesammelte Werke, Band 16, Hamburg, Meiner, 2003, S. 135.

¹¹⁹² E. Cassirer, *Kant und die moderne Mathematik*, Gesammelte Werke, Band 9, Hamburg, Meiner, 2001, S. 39.

¹¹⁹³ E. Cassirer, *Sprache und Mythos*, Gesammelte Werke, Band 16, *op. cit.*, p. 249.

Die logische Form des Begriffs ist, im Sinne der theoretischen Erkenntnis verstanden, nichts anderes als die Vorbereitung für die logische Form des Urteils - alles Urteilen aber zielt dahin, den Schein der Vereinzelung, der jedem besonderen Inhalt des Bewusstseins anhaftet, zu zerstreuen und zu überwinden. Das scheinbar einzelne wird erkannt, wird verstanden und begriffen, sofern es einem Allgemeinen ‚subsumiert‘, sofern es als ‚Fall‘ eines Gesetzes oder als Glied in einer Mannigfaltigkeit, in einer Reihe gefasst wird. In diesem Sinne ist jedes echte Urteil synthetisch: Denn was es will und erstrebt, ist ebendie Synthesis zum Ganzen, die Fügung des Besonderen zum System.¹¹⁹⁴

Das Bewusstsein einer Einheit geht also jeder Form von Erkenntnis, jeder Konstitution empirischer Natur als solcher voraus. Dieses einfache Argument an sich reicht aus, um die klassische Logik der Abstraktion zu entkräften: „Wenn nach traditioneller logischer Lehre der Begriff lediglich das Ergebnis der ‚Abstraktion‘ aus einer Mehrheit von Empfindungsdaten ist, so zeigt es sich jetzt, dass ‚ähnliche‘ Eindrücke, ehe sie, wie es für den Prozess der ‚Abstraktion‘ erforderlich ist, als ähnlich erkannt und zu einer gemeinsamen ‚Gattung‘ zusammengefasst werden können, unter eine bestimmte Regel der Beurteilung gestellt werden müssen. Der Einheit der Gattung geht also die Einheit einer ideellen Norm, der abstraktiven Vergleichung geht eine konstruktive Verknüpfung voraus. Der Begriff ist seiner eigentlichen Grundbedeutung nach nichts anderes als das Bewusstsein dieser Einheit der Synthesis.“¹¹⁹⁵ Cassirer erinnert mit Kant also daran, dass Analyse und Synthese nicht gleichberechtigt sind, sondern dass Analyse nur durch Synthese möglich ist und dass der Begriff selbst nur „das Bewusstsein dieser Einheit der Synthesis“ ist. Die Beherrschung des semiotischen Prädikationsmodells steht der vollen Entfaltung dieser integrativen Wirklichkeitsauffassung als Formung jedoch entgegen: „Die allgemeine systematische Bedeutung der Synthesis kann sich in der Charakteristik des Urteils der Prädikation niemals erschöpfend darstellen.“¹¹⁹⁶

Dieser Satz enthält für Cassirer den ganzen Knoten der kantischen Philosophie, weil Kant, wie wir es gesehen haben, den Rahmen geerbt hat, der durch das semiotische Modell der Prädikation auferlegt wurde: „Kant hat seine Erläuterung an diese Urteilsart, die er in der überlieferten Logik überall herrschend fand, angeknüpft; aber man sieht zugleich, wie das Schema, das diese Logik ihm aufzwingt, sich alsbald zu eng erweist, um seinen neuen erkenntniskritischen Grundgedanken zu fassen und zum adäquaten Ausdruck zu bringen.“¹¹⁹⁷

Grundsätzlich besteht für Cassirer das Ziel der transzendentalen Logik, die Kant in der *Kritik*

¹¹⁹⁴ *Idem.*

¹¹⁹⁵ E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neuen Zeit – 2. Band*, Gesammelte Werke, Band 3, *op. cit.*, S. 564.

¹¹⁹⁶ E. Cassirer, *Kant und die moderne Mathematik*, Gesammelte Werke, Band 9, *op. cit.*, S. 72.

¹¹⁹⁷ *Idem.*

der reinen Vernunft von der formalen Logik unterscheidet, gerade darin, die unterschiedlichen Arten von rechtlichen Beziehungen zwischen Phänomenen zu bestimmen. Kant bezieht diese transzendente Logik auf eine Kategorienlehre, aber für Cassirer geht es hier um eine Folge der Beschränkungen, die durch die Rahmenbedingungen der vorherrschenden traditionellen Logik auferlegt werden. Er hält den Kategorie-Begriff, der ein absolutes und unveränderliches Wesen der Kategorie voraussetzt, für zu sehr im semiotischen Prädikationsmodell verankert. So lehnt Cassirer den kantischen Kategorienbegriff ab und betrachtet ihn eher als „Urteilsformen“, die „nur einheitliche und lebendige Motive des Denkens“ darstellen: „Wenn bei Kant diese Einsicht noch nicht unzweideutig zutage tritt, wenn die Kategorien bei ihm noch als der Zahl und dem Inhalte nach fertige ‚Stammbegriffe des Verstandes‘ erscheinen können, so hat die moderne Fortbildung der kritischen und idealistischen Logik über diesen Punkt volle Klarheit geschaffen. Die Urteilsformen bedeuten ihr nur einheitliche und lebendige Motive des Denkens, die durch alle Mannigfaltigkeit seiner besonderen Gestaltungen hindurchgehen und sich in der Erschaffung und Formulierung immer neuer Kategorien betätigen.“¹¹⁹⁸

So gesehen wird die transzendente Logik zu einer reinen Beziehungslogik, zu einer Lehre von der Form, das heißt von der Gestaltung, die es ermöglicht, unterschiedliche Rechtsbeziehungen zwischen Phänomenen zu definieren. „Die moderne Logik lernt (...) im Lauf ihrer Entwicklung mehr und mehr (...) sich {...} zu einer reinen Formen- und Beziehungslehre zu gestalten.“¹¹⁹⁹

b) Eine transzendente Logik

Cassirer erklärt, dass metaphysische Urteile von Natur aus analytischer sind¹²⁰⁰, während der synthetische Begriff von Natur aus dialektischer und daher kritisch im Sinne von Kant ist, weil sein Zweck gerade darin besteht, die Vereinheitlichung aufzuzeigen, die für die Herstellung eines Objekts des Wissens als solches erforderlich ist: „Synthetisch heißen diejenigen Begriffe, auf welche wir die bloßen Eindrücke der Sinne beziehen und unter welche wir sie ordnen

¹¹⁹⁸ E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neuen Zeit – 1. Band*, Gesammelte Werke, Band 2, Hamburg, Meiner, 1999, S. 14-5.

¹¹⁹⁹ E. Cassirer, *Zur Einsteinschen Relativitätstheorie*, Gesammelte Werke, Band 10, Hamburg, Meiner, 2001, S.45.

¹²⁰⁰ „Die metaphysischen Urteile sind analytisch, weil sie von irgendeinem feststehenden dogmatischen Begriff, ohne sich auf dessen Ursprung zu besinnen, ihren Ausgang nehmen und aus ihm nur immer weitere und komplexere Folgerungen abzuleiten suchen. Nur wenn man diesen polemischen Gesichtspunkt dauernd festhält, gewinnt die Unterscheidung zwischen analytischem und synthetischem Urteil ihre kritische Schärfe und ihre spezifische Bedeutung.“ E. Cassirer, *Kant und die moderne Mathematik*, Gesammelte Werke, Band 9, *op. cit.*, S.71.

müssen, damit aus ihnen ein einheitliches systematisches Ganzes der Erfahrung und somit ein Gegenstand der Erfahrung entsteht.“¹²⁰¹ Das Objekt ist also aus synthetischer Sicht nicht mehr *Terminus a quo* wie in der analytischen Perspektive, sondern wird *Terminus ad quem*. Durch die vereinheitlichende Perspektive der Synthese entwickelt es sich allmählich und stetig zu einem Erkenntnisgegenstand.¹²⁰² Diesen Prozess der Herstellung der Objektivität des Objekts hervorzuheben, ist in der Tat die hochsynthetische Aufgabe der transzendentalen Logik. Die Hypothesen der transzendentalen Logik sind daher die Voraussetzungen der Objektivität experimenteller Erkenntnis, weil sie die Einheit postuliert, die erst diese Erkenntnis kohärent macht.¹²⁰³ Diese Aufgabe der transzendentalen Logik erfordert jedoch die Artikulation von analytischen Momenten und synthetischen Momenten in der Art des Kausalitätsprinzips. Tatsächlich ist das Kausalitätsprinzip notwendigerweise synthetisch, weil es darin besteht, eine Kohärenz hervorzuheben, die es ermöglicht, eine Objektivität zu definieren. Es ist synthetisch, weil es *a priori* die Kohärenz der Erfahrung postuliert: „Das Kausalprinzip ist synthetisch, weil der Satz, dass alles, was geschieht, eine Ursache hat, nicht lediglich aus der Betrachtung des schon vorliegenden fertigen Geschehens abgelesen noch aus dem bloßen Begriff dessen, was überhaupt geschieht, logisch gefolgert werden kann: sondern weil der Grundsatz anzeigt, wie man von dem, was geschieht, „allererst einen bestimmten Erfahrungsbegriff bekommen könne“.“¹²⁰⁴ Das Prinzip der Kausalität erfordert ebenfalls einen analytischen Ansatz, weil es darin besteht, den Fluss der Phänomene zu unterbrechen, bestimmte Momente als singulär zu isolieren, um die sie verbindende gegenseitige Abhängigkeit aufzuzeigen. Das analytische Moment wird somit zu einem notwendigen Schritt im synthetischen Denken.¹²⁰⁵

Das Objekt der transzendentalen Logik ist also nichts anderes als diese autonome Tätigkeit des Geistes, durch die der Mensch Objektivität schafft, indem er einen immer feineren und

¹²⁰¹ E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neuen Zeit – 2. Band*, Gesammelte Werke, Band 3, *op. cit.*, S. 564.

¹²⁰² „Das synthetische Urteil dagegen gehört von Anfang an einer völlig anderen Richtung und Betätigung des Geistes an. In ihm handelt es sich nicht um Begriffe, die wir von Objekten bereits besitzen, sondern um solche, die zu Objekten erst führen sollen.“ *Idem*.

¹²⁰³ „Erst wenn wir begriffen haben, dass dieselben Grundsynthesen, auf denen Logik und Mathematik beruhen, auch den wissenschaftlichen Aufbau der Erfahrungserkenntnis beherrschen, dass erst sie es uns ermöglichen, von einer festen gesetzlichen Ordnung unter Erscheinungen und somit von ihrer gegenständlichen Bedeutung zu sprechen: erst dann ist die wahre Rechtfertigung der Prinzipien erreicht.“ E. Cassirer, *Kant und die moderne Mathematik*, Gesammelte Werke, Band 9, *op. cit.*, S. 78.

¹²⁰⁴ E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neuen Zeit – 2. Band*, Gesammelte Werke, Band 3, *op. cit.*, S. 566.

¹²⁰⁵ „Es ist die begriffliche Kraft der Analyse, die das wissenschaftliche Kausalurteil erst ermöglicht und die ihm seinen festen Halt gibt.“ E. Cassirer, *Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften*, Gesammelte Werke, Band 16, Hamburg, Meiner, 2003, S. 97-8.

ausgedehnteren Zusammenhang postuliert. Dieses ständige Streben nach Kohärenz und Vereinigung ist es, das der Kantsche Begriff der Spontaneität des Geistes bezeichnet und das Cassirer besonders weiht, indem er es als Korrelat der Objektivität bestätigt: „Die ‚Spontaneität‘ des Denkens bildet somit nicht den Gegensatz, sondern das notwendige Korrelat derjenigen ‚Objektivität‘, die ihm allein erreichbar ist.“¹²⁰⁶

3. Eine teleologische Logik

In *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* zeigt Cassirer eine gewisse Nähe zum amerikanischen Pragmatismus und insbesondere zu Deweys Philosophie, weil es seiner Meinung nach in dieser Philosophie um das Verhältnis von Logik und menschlichem Handeln geht.¹²⁰⁷ Cassirer erklärt, dass der Pragmatismus von Dewey und seiner Schule klarmacht, dass Kohärenz das ultimative Ziel des Wissens ist und deshalb „praktisch“ ist: „‚Praktisch‘ heißt unser Folgern und Schließen, unser Untersuchen und Prüfen nicht, weil es notwendig auf die Erreichung eines äußeren Zweckes gerichtet wäre, sondern lediglich in dem Sinne, dass es die Einheit alles Gedachten ist, die als letztes Ziel beständig vor uns steht und unserem Erkennen die Richtung weist.“¹²⁰⁸ So ist es diesem Imperativ von Kohärenz und Vereinigung zu verdanken, der über die Spontaneität des menschlichen Geistes herrscht, dass ein Kosmos der Bedeutung „errichtet“ werden kann, der alle Elemente des Bewusstseins durch vielfältige Entsprechungen verbindet. Diesem Imperativ ist es also zu verdanken, dass Bedeutung als solche stattfinden kann. In dieser Perspektive ist Sinn daher eng mit der Idee des Kosmos im Sinne einer ganzheitlichen Harmonie verbunden, die durch diesen Imperativ der Einheit strukturiert ist.

¹²⁰⁶ E. Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, Gesammelte Werke, Band 6, *op. cit.*, 2000, S. 343.

¹²⁰⁷ „Soweit freilich der Pragmatismus in nichts anderem besteht als in der Gleichsetzung der Begriffe ‚Wahrheit‘ und ‚Nützlichkeit‘: soweit dürfte man ihn getrost dem allgemeinen Schicksal philosophischer Schlagworte überlassen. (...). Indessen treffen freilich derartige Erwägungen nicht die feinere und subtilere Fassung, die der Pragmatismus insbesondere durch Dewey und seine Schule erhalten hat. Hier ist das Problem zum mindesten von jenen Unklarheiten und Zweideutigkeiten befreit, mit denen es in der populären philosophischen Diskussion behaftet bleibt. Es handelt sich – wie nunmehr klar hervortritt – um das Verhältnis, das zwischen den objektiv-gültigen Sätzen der Wissenschaft und zwischen der Aktivität des Denkens anzunehmen ist. Denn das Denken selbst ist hier, wie sich bei näherer Prüfung ergibt, der reine und vollgültige Ausdruck des ‚Tuns‘ geworden.“ *Ibid.*, S. 343-4.

¹²⁰⁸ *Ibid.* S. 344.

a) Eine integrale Logik

Cassirer erneuert den berühmten kantischen Primat der praktischen Vernunft, wonach der menschliche Wille, die Wahl dessen, was das Handeln motiviert, die Autonomie des Bewusstseins offenbart, die über die Möglichkeit des Wissens selbst herrscht. Tatsächlich: „Das tiefste Verständnis für den Begriff der Selbsttätigkeit gewinnen wir erst im Begriff des reinen Selbstzwecks.“¹²⁰⁹ Das notwendige Korrelat dieses Primats liegt in der Vorstellung einer Eigengesetzlichkeit sowohl der Natur als auch des menschlichen Geistes, die im Begriff des Kosmos enthalten ist. Ein Ding kann nur insofern Bedeutung haben, als es zu einer Menge gehört, die ihm als spezifische Anordnung der Menge eine bestimmte Bedeutung verleiht. Cassirer bringt daher den Begriff des Kosmos näher an die Frage der Objektivität heran, weil dieser Begriff das synthetische Moment der Verschränkung einer ganzen Eigenschaft der Objektivität voraussetzt, die Cassirer als einheitliches Strukturgesetz bezeichnet hat: „Der mathematische und der physikalisch-astronomische Kosmos ist nicht der einzige, in dem die Idee des Kosmos, die Idee einer durchgreifenden Ordnung, sich darstellt. Diese Idee ist nicht auf die Gesetzmäßigkeit der Naturphänomene, auf die Welt der ‚Materie‘ eingeschränkt. Sie tritt uns überall entgegen, wo an einem Mannigfaltigen und Verschiedenen ein bestimmtes einheitliches Strukturgesetz sichtbar wird. Das Walten eines solchen Strukturgesetzes: das ist der allgemeinste Ausdruck für das, was wir im weitesten Sinne mit dem Namen der ‚Objektivität‘ bezeichnen.“¹²¹⁰ Die „kosmische“ oder verschränkende Dimension der Sprache hervorzuheben war die ganze Bedeutung von Cassirers Arbeit über die Sprache als symbolische Form, für die er seine eigene Methodik entwickelte, die er so synthetisch wie möglich gestalten wollte.¹²¹¹ Cassirer erhob jedoch zu keinem Zeitpunkt den Anspruch, eine revolutionäre Vision

¹²⁰⁹ „Dass das Bewusstsein seinen Inhalt nicht lediglich durch die Wahrnehmung von außen empfängt, sondern dass es ihn gemäß seinem ursprünglichen Gesetz gestaltet - das findet seine letzte Aufhellung nicht mehr im Theoretischen selbst, sondern in jener Bewusstseinsform, die sich uns im reinen Willen erschließt. Das tiefste Verständnis für den Begriff der Selbsttätigkeit gewinnen wir erst im Begriff des reinen Selbstzwecks. Und so enthüllt sich uns hier in der Tat, wie die intelligible Einheit der Zwecke der reinen Verstandeseinheit, der Einheit der kausalen Gesetze des Geschehens ‚zum Grunde liegt‘. In ihr erfassen wir zwar nicht das Absolute eines transzendenten Gegenstandes, wohl aber das Absolute der Vernunft selbst. Die Bedingungen des Verstandes und der Möglichkeit der Erfahrung weisen auf das Unbedingte der Freiheit und der sittlichen Gesetze hin. So begreifen wir in der Freiheit erst völlig und abschließend, was wir in den Synthesen des Verstandes vollziehen und tun. Die Welt der Erscheinung und das Reich der Zwecke stehen jetzt vor uns als der objektiv gewordene Vernunftzusammenhang selbst – als die doppelte Weise, in der die Freiheit sich selbst ihre Regel und ihre Form gegeben hat.“ E. Cassirer. *Freiheit und Form*. Gesammelte Werke, Band 7, Hamburg, Meiner, 2001, S. 179.

¹²¹⁰ E. Cassirer, *Zur Logik der Kulturwissenschaften*, Gesammelte Werke, Band 24, *op. cit.*, S. 369.

¹²¹¹ „Aus dieser Sachlage ergibt sich, dass die vorliegende Darstellung sich in philosophischer Hinsicht nicht innerhalb eines fest abgesteckten Gedankenkreises bewegen konnte, sondern dass sie überall versuchen musste,

der Linguistik oder der Erkenntnistheorie vorzuschlagen. Tatsächlich verlässt er sich offen auf die grundlegenden Errungenschaften des Idealismus, aber er erkennt an, dass er bestrebt ist, diese Errungenschaften zu ihrer vollen Entfaltung zu bringen und sie somit vollständig von den Fesseln der substantiellen Vision zu befreien, die über der traditionellen Logik herrscht. Dazu entlehnt er das, was Natorp als „die negative Richtung des Wissens“ definiert hat, die die subjektivierenden Wissenschaften charakterisiert.¹²¹² Tatsächlich ist das analytische Modell des Wissens nicht in der Lage, das sprachliche Phänomen vollständig zu erklären. Cassirer gibt das einfache Beispiel des Phänomens des Verstehens: „Das Phänomen des Sprachverständnisses wird – wie jetzt wohl allgemein von Sprachforschern und Psychologen zugestanden wird – sehr ungenau und oberflächlich beschrieben, wenn man sagt, dass es sich in ihm um eine Summe von Klangphänomenen handle, an die sich assoziativ bestimmte Vorstellungen anschaulicher Art anschließen. Dass das Problem der sprachlichen Bedeutung etwas anderes und dass es ein eigentümliches ‚Mehr‘ in sich schließt, ist leicht zu zeigen.“¹²¹³ Dieses zusätzliche Element, das das Phänomen des Verstehens charakterisiert und das durch eine einfache analytische Zerlegung nicht ans Licht gebracht werden kann, liegt gerade an dem integralen Charakter der Rede als einer spezifischen Anordnung des Sprachganzen :

Folge ich einem Gespräch oder einer Rede mit wirklichem Verständnis, so habe ich es hier nicht mit bloßen Worten zu tun, an die sich, nachträglich und Äußerlich, gewisse Vorstellungen anschließen. Ich erfasse vielmehr ein komplexes Sinn Ganzes und bin ihm zugewandt; ich ‚vollziehe‘ innerlich diesen Sinn und lebe in ihm, ohne dass ich hierzu nötig hätte, die einzelnen Worte der Rede mit anschaulichen Vorstellungsbildern zu begleiten und diese sodann, wie ein Mosaik, zusammenzusetzen. Auch hier wird also das ‚normale‘ Verhalten darin bestehen, dass wir nicht auf einzelne Klangbilder, auf Laute und Worte achten, sondern dass wir rein den objektiven Sachverhalten hingegeben sind, auf die das Gesprochene hinweist und abzielt.¹²¹⁴

In Anlehnung an Goethe sucht Cassirer eine Logik nicht der Abstraktion, sondern der Konkretion zu etablieren.¹²¹⁵ Diese Konkretionslogik führt zurück auf den etymologischen

sich ihren methodischen Weg selbst zu bahnen.“ E. Cassirer, *Die Philosophie der symbolischen Formen, 1. Teil: Die Sprache*, Gesammelte Werke, Band 11, Hamburg, Meiner, 2001, S. IX.

¹²¹² „So bleibt doch bestehen, dass wir, im Aufbau der Wahrnehmungswelt, eine zwiefache Richtung unterscheiden können: die eine, die auf die Gewinnung eines objektiven Weltbildes, einer Welt mit konstanten Dingen und Eigenschaften, hinführt, und eine andere, die gewissermaßen den umgekehrten Weg einschlägt. (...). Es handelt sich hier um das, was Natorp in seiner ‚Allgemeinen Psychologie‘ als die Plus-Minus-Richtung der Erkenntnis bezeichnet hat – und worin er einen grundlegenden Unterschied zwischen der Betrachtungsweise der objektivierenden Wissenschaften und der ‚subjektivierenden‘ Wissenschaften sah.“ E. Cassirer. *Zur Logik des Symbolbegriffs*. Gesammelte Werke, Band 22, Hamburg, Meiner, 2006, S. 126.

¹²¹³ *Ibid.*, S. 126-7.

¹²¹⁴ *Ibid.*, S. 127.

¹²¹⁵ „Goethe auf die vollkommene Konkretion, auf die vollendete Determination der Naturanschauung, in der jedes Besondere als solches in dem klaren Umriss seiner Einzelgestalt erfasst und geschaut werden soll: Aber mit nicht

Sinn des Begriffs Logos und damit auf die eigentliche Funktion der Logik selbst: „Der Logos knüpft das Band zwischen dem einzelnen und dem Ganzen; er versichert den einzelnen, dass er, statt in den Eigensinn seines Ich eingeschlossen zu sein, ein allgemeines Sein erreichen kann.“¹²¹⁶ Die Universalität des Logos ist jedoch nicht die von Kategorien, Gattungen oder Arten, sondern die des Strebens nach Vereinheitlichung. Gerade diese teleologische und dynamische Dimension stellt jedoch eine wichtige Schwierigkeit dar, die mit dem Konzept des Kosmos und der Subjektivierung der Wissenschaft verbunden ist. Tatsächlich ist die Einheit, die die Spontaneität des Geistes anstrebt, nicht ein für alle Mal in Stein gemeißelt, sondern besteht vielmehr aus einem Kohärenzgebot: „Denn die höchste objektive Wahrheit, die sich dem Geist erschließt, ist zuletzt die Form seines eigenen Tuns.“¹²¹⁷

b) Eine Logik des Tuns

Der Begriff der Spontaneität an sich setzt voraus, dass Denken und Handeln voneinander abhängig sind, denn es ist der Wille, der sich in den Handlungen des Menschen zeigt, der die Richtlinie bietet, durch die die Vereinigung seiner Erfahrung stattfindet und ihr damit Sinn verleiht: „Denken und Tun hängen in der reinen Spontaneität zusammen und weisen auf sie als ihre tiefste Wurzel zurück. Die Notwendigkeit des Logischen, wie die des Praktischen, wird in einer ursprünglichen Selbstbestimmung der Vernunft gegründet. Alle Geformtheit – in welchem Gebiet sie uns immer entgegentritt - hat in einem ‚Aktus der Spontaneität‘ ihren Ursprung.“¹²¹⁸ Cassirer erklärt uns auch, dass die Bildung sprachlicher Konzepte genau diesem Prozess folgt. Es ist die Richtung, die das menschliche Interesse bietet, die die Sprachschöpfung strukturieren wird: „Es zeigte sich bereits, dass die primäre Leistung der sprachlichen Begriffe nicht in einer Vergleichung des Inhalts verschiedener Einzelanschauungen und in der Heraushebung ihrer gemeinsamen Merkmale besteht, sondern dass sie auf die Konzentration des anschaulichen Inhalts, gewissermaßen auf seine Zusammendrängung in einen einzigen Punkt gerichtet ist. Die Art dieser Konzentration aber hängt hierbei stets von der Richtung des Interesses, hängt nicht schlechthin vom Inhalt der Anschauung, sondern von dem

minderer Schärfe spricht er es aus, dass das Besondere ewig dem Allgemeinen unterliegt und dass es nur durch dasselbe eben in seiner Besonderheit konstituiert und in seiner Besonderheit verständlich wird.“ E. Cassirer, *Sprache und Mythos*, Gesammelte Werke, Band 16, *op. cit.*, S. 251.

¹²¹⁶ E. Cassirer, *Zur Logik der Kulturwissenschaften*, Gesammelte Werke, Band 24, *op. cit.*, S. 369.

¹²¹⁷ E. Cassirer, *Die Philosophie der symbolischen Formen, I. Teil: Die Sprache*, Gesammelte Werke, Band 11, *op. cit.*, S. 45-6.

¹²¹⁸ E. Cassirer, *Freiheit und Form*, Gesammelte Werke, Band 7, *op. cit.*, S. 176.

teleologischen Blickpunkt ab, unter den sie gestellt wird.“¹²¹⁹ Nur was als interessant erachtet wird, wird mit einem Zeichen versehen, das die Richtung dieses Interesses selbst in sich trägt, das die Schaffung anderer bedeutsamer Formen leiten wird. Aus diesem Grund wird oft gesagt, dass jede Sprache eine spezifische Sicht auf die Welt bietet.¹²²⁰ Diese Vision der Welt, die durch eine Sprache vermittelt wird, muss sich jedoch weiterentwickeln. Tatsächlich ist eine Sprache ein lebendiges Phänomen, das sich im Laufe der Zeit verändert.¹²²¹ Und was für die Sprache gilt, gilt auch für alle symbolischen Formen. Es ist diese grundlegende Verschränkung von Bedeutung und Handlung, die Cassirer durch sein Konzept der symbolischen Form transkribieren wollte:

Der Mensch hat in den ‚symbolischen Formen‘, die das Eigentümliche seines Wesens und seines Könnens sind, gewissermaßen die Lösung einer Aufgabe vollzogen, die die organische Natur als solche nicht zu lösen vermochte. Der ‚Geist‘ hat geleistet, was dem ‚Leben‘ versagt blieb. Hier ist das Werden und Wirken des einzelnen in ganz anderer, tief eingreifender Weise mit dem des Ganzen verknüpft. Was die Individuen fühlen, wollen, denken, bleibt nicht in ihnen selbst verschlossen; es objektiviert sich im Werk. Und diese Werke der Sprache, der Dichtung, der bildenden Kunst, der Religion werden zu den ‚Monumenten‘, zu den Erinnerungs- und Gedächtniszeichen der Menschheit.¹²²²

2. Eine ästhetische Logik

Als Konfiguration bietet jede Form eine bestimmte Vorstellung von Raum. Aus diesem Grund geht Cassirer so weit zu behaupten, dass die Frage der Form eng mit der Frage des Raums verbunden ist: „In die Frage nach dem Wesen der Form kann, (...), erst Klarheit kommen, wenn zuvor die Vorfrage nach dem Wesen des Raumes und der räumlichen Darstellung gestellt und geklärt ist.“¹²²³

Cassirer zufolge ist es in der Tat eine Darstellung des Raums nicht mehr als fester Ort, sondern als Anordnung, Ordnung, die bei der Entwicklung der Wissenschaften unabdingbar ist:

¹²¹⁹ E. Cassirer, *Sprache und Mythos*, Gesammelte Werke, Band 16, *op. cit.*, S. 260-1.

¹²²⁰ „erscheint hier die Sprache als das Vehikel für die Gewinnung jeglicher geistigen Weltansicht, als das Medium, durch welches der Gedanke hindurchgehen muss, ehe er sich selbst findet.“ *Ibid.*, S. 255.

¹²²¹ „Wenn durch die Umgestaltung der Lebensbedingungen, durch den Wandel und Fortschritt der Kultur ein verändertes praktisches Verhältnis des Menschen zu seiner Umgebung sich eingestellt hat, bewahren auch die Sprachbegriffe nicht mehr ihren ursprünglichen ‚Sinn‘. Sie beginnen sich jetzt zu verschieben, sie rücken von Ort zu Ort - in dem Masse, als die Grenzzlinien, die das Tun setzt, sich selbst verändern und sich gegeneinander verwischen. Wo die Grenzen zwischen zwei Tätigkeiten aus irgendeinem Grunde ihre Wichtigkeit, ihre ‚Bedeutsamkeit‘ einbüßen, da pflegt auch häufig eine entsprechende Verschiebung der Wortbedeutungen, der sprachlichen Bezeichnungen dieser Tätigkeiten einzutreten.“ *Ibid.*, S. 262.

¹²²² E. Cassirer, *Zur Logik der Kulturwissenschaften*, Gesammelte Werke, Band 24, *op. cit.*, S. 485.

¹²²³ E. Cassirer, *Mythischer, ästhetischer und theoretischer Raum*, Gesammelte Werke, Band 17, Hamburg, Meiner, 2004, S. 412.

Wenn man die erkenntnistheoretische Entwicklung des Raumproblems in eine kurze Formel zu bannen sucht, so lässt sich sagen, dass eine der Grundtendenzen dieser Entwicklung und eines ihrer wesentlichen Ergebnisse darin besteht, dass aus der Einsicht in die Natur und die Beschaffenheit des Raumes die Erkenntnis des Vorrangs des Ordnungsbegriffs vor dem Seinsbegriff gewonnen und immer mehr befestigt wird. Der Begriff des Seins bildet nicht nur den historischen Anfangs- und Ausgangspunkt der wissenschaftlichen Philosophie, sondern er scheint auch systematisch die Gesamtheit der ihr möglichen Fragen und Antworten zu umspannen.¹²²⁴

Die Form, die so als Arrangement des Raumes zurückgebracht wird, läuft darauf hinaus, das Wesen der Form als Syntax zu definieren.

a) Eine syntaktische Logik

Die synthetische Aktivität wird in einer Syntax ausgedrückt, die selbst in einem Symbol geprägt ist. Der Begriff ‚Ausdruck‘ ist hier grundlegend, weil der Ausdruck die innere Bewegung ausmacht, die der synthetischen Aktivität vorsteht, er verkörpert wie ein Organ ein lebendiges Phänomen.

Als Synonym für Ausdrucksfunktion verwendet Cassirer auch den Ausdruck geistige Energie, um diese gestaltende und sinngebende Tätigkeit des Geistes zu bezeichnen: „Denn alle Kulturformen, so verschieden sie voneinander auch sein mögen, sind aktive Ausdrucksformen. Sie sind nicht, wie die Röte der Scham, das Runzeln der Stirn, das Ballen der Faust, bloße unwillkürliche Reaktionen, sondern Aktionen. Sie sind nicht einfache Geschehnisse, die sich in uns und an uns abspielen, sondern sie sind sozusagen spezifische Energien, und durch den Einsatz dieser Energien baut sich für uns die Welt der Kultur, die Welt der Sprache, der Kunst, der Religion auf.“¹²²⁵

Die Idee der Energie bezieht sich wie die des Ausdrucks auf die der Transformation, die eines lebendigen Prozesses. Jeder Ausdruck bezieht sich auf eine Syntax oder einen Stil und damit auf eine echte Objektivität. Cassirer stimmt daher Goethes Meinung vollkommen zu: „So ruht der *Stil* auf den tiefsten Grundfesten der Erkenntnis, auf dem Wesen der Dinge, in so fern uns erlaubt ist, es in sichtbaren und greiflichen Gestalten zu erkennen.“¹²²⁶ Für Goethe wie für Cassirer: „wird der Begriff des Stils mit dem der Erkenntnis verknüpft.“¹²²⁷ Der Begriff des Stils, der

¹²²⁴ *Ibid.*, S. 413.

¹²²⁵ E. Cassirer, *Zur Logik der Kulturwissenschaften*, Gesammelte Werke, Band 24, *op. cit.*, S. 408-9.

¹²²⁶ E. Cassirer, *Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften*, Gesammelte Werke, Band 16, *op. cit.*, S.87.

¹²²⁷ *Idem.*

hier gleichbedeutend mit der Syntax ist, fixiert den Ausdrucksmoment, den Moment, in dem die Spontaneität des Geistes eine synthetische Aktivität hervorbringt. Daher bezieht Cassirers Formphilosophie aus dieser Bestätigung des Ausdrucksparadigmas all ihre Spezifität und Originalität. So sind alle Produkte der menschlichen Kultur Werke des symbolischen Ausdrucks, die als solche die synthetische Aktivität erklären, die die Spontaneität des menschlichen Geistes kennzeichnet: „Die verschiedenen Erzeugnisse der geistigen Kultur, die Sprache, die wissenschaftliche Erkenntnis, der Mythos, die Kunst, die Religion werden so, bei all ihrer inneren Verschiedenheit, zu Gliedern eines einzigen großen Problemzusammenhangs – zu mannigfachen Ansätzen, die alle auf das eine Ziel bezogen sind, die passive Welt der bloßen Eindrücke, in denen der Geist zunächst befangen scheint, zu einer Welt des reinen geistigen Ausdrucks umzubilden.“¹²²⁸ Außerdem trägt jedes Zeichen, das von jeder der symbolischen Formen erzeugt wird, die Syntax oder den Stil in sich, die dieser Form innewohnen. Was also jedes bedeutungsvolle Zeichen offenbart, ist kein unveränderliches Wesen, sondern eine Richtung, ein Bedeutungshorizont. Und alles, was wir als seiend identifizieren, bezieht seine Objektivität letztlich nur aus der Syntax, die es enthält. Mit anderen Worten, es gibt kein wirkliches Wesen außer als Ausdruck. Und die Philosophie der symbolischen Formen versucht diese unterschiedlichen Richtungen und die unterschiedlichen Bewegungen der Symbolisierung deutlich herauszustellen. Die Quellen diese „Wandlung zur Gestalt“¹²²⁹ lassen sich jedoch nicht einfach analytisch aufzeigen. Vielmehr nimmt die Philosophie der symbolischen Formen eine phänomenologische Haltung im Sinne Hegels ein. Die Phänomenologie gehört für Cassirer wie für Hegel zu der Kategorie der Wissenschaften, die Natorp als subjektivierend in dem Sinne beschrieben hat, dass es um die Erklärung einer Tätigkeit geht. Außerdem stellt Cassirer die objektive logische Analyse der subjektiven Analyse gegenüber, die er als reine Phänomenologie des Bewusstseins bezeichnet. Deshalb hat er seine Philosophie der symbolischen Formen als „Phänomenologie der Erkenntnis“¹²³⁰ bezeichnet. Und wenn die verschiedenen symbolischen Formen so viele Richtlinien für diese Wandlung sind, dann deshalb, weil sie in sich ihre eigene Form der Konfiguration enthalten, die in jedem der ihnen zugeordneten Symbole transkribiert ist.

¹²²⁸ E. Cassirer, *Die Philosophie der symbolischen Formen, I. Teil: Die Sprache*, Gesammelte Werke, Band 11, *op. cit.*, S. 10.

¹²²⁹ *Ibid.*, S. 41.

¹²³⁰ „Die Philosophie der symbolischen Formen will keine Metaphysik der Erkenntnis, sondern eine Phänomenologie der Erkenntnis sein.“ E. Cassirer. *Zur Logik des Symbolbegriffs*. Gesammelte Werke, Band 22, *op. cit.*, p. 117.

b) Eine metaphorische Logik

Cassirer setzt dem theoretischen Denken, das ausbreitet, das mythische Denken entgegenüber, das zusammenführt. Gehört das erste der Wissenschaft, dem Streben nach wissenschaftlicher Erkenntnis, so geht das zweite aus der Unmittelbarkeit des Bewusstseins hervor. Nun, dieser Akt der spirituellen Ausarbeitung durch Konzentration und Verstärkung der sensiblen Intuition bezeichnet eine Art des metaphorischen Denkens. Was Cassirer mit diesem Begriff der „Form des metaphorischen Denkens“ zu charakterisieren sucht, überschneidet sich nicht mit dem traditionellen Metaphern-Begriff. Er meint hier eine Konzeption einer „wirklich ‚radikalen‘ Metapher, die eine Bedingung für die Bildung von Sprache sowie eine Bedingung für die Bildung mythischer Begriffe ist“ und die insbesondere die Bildung von Lauten in der Sprache regeln würde:

In der Tat erfordert schon die primitivste sprachliche Äußerung die Umsetzung eines bestimmten Anschauungs- oder Gefühlsgehaltes in den Laut, also in ein diesem Inhalt selbst fremdes, ja disparates Medium: wie auch die einfachste mythische Gestalt erst kraft einer Umformung entsteht, durch die ein bestimmter Eindruck der Sphäre des Gewöhnlichen, des Alltäglichen und Profanen enthoben und in den Kreis des ‚Heiligen‘, des mythisch-religiös ‚Bedeutsamen‘ gerückt wird. Hier findet nicht nur eine Übertragung, sondern eine echte *metabasis eis allo genos* statt; ja es wird hierbei nicht nur in eine andere bereits bestehende Gattung übergegangen, sondern die Gattung, in die der Übergang erfolgt, wird selbst erst erschaffen.¹²³¹

Die durch die Metapher implizierte Schöpfung setzt voraus, dass das Ganze in jedem seiner Teile vorhanden ist: „das eigentliche Grundprinzip der sprachlichen sowohl wie der mythischen ‚Metapher‘ (...): an das Prinzip, das man gewöhnlich als den Grundsatz des ‚*Pars pro toto*‘ ausspricht.“¹²³² Für Cassirer geht es letztlich darum, dieses Grundpostulat des Idealismus wirklich neu zu betrachten und zu rechtfertigen: „(...) die Einigung erweist sich vielmehr als das Ursprüngliche, aus dem die Trennung erst abzuleiten ist.“¹²³³

¹²³¹ E. Cassirer, *Sprache und Mythos*, Gesammelte Werke, Band 16, *op. cit.*, S. 302.

¹²³² *Ibid.*, S. 305.

¹²³³ E. Cassirer, *Freiheit und Form*, Gesammelte Werke, Band 7, *op. cit.*, S. 134.

Kapitel 3: Die Logik ohne die Ontologie

*Il n'y a jamais eu qu'une proposition ontologique : l'Être est univoque. Il n'y a jamais eu qu'une seule ontologie, celle de Duns Scot, qui donne à l'être une seule voix. Nous disons Duns Scot, parce qu'il sut porter l'être univoque au plus haut point de subtilité, quitte à le payer d'abstraction. Mais de Parménide à Heidegger, c'est la même voix qui est reprise, dans un écho qui forme à lui seul tout le déploiement de l'univoque. Une seule voix fait la clameur de l'être.*¹²³⁴

Cassirer unterscheidet zwischen zwei Sichtweisen des Seins, die seiner Meinung nach bereits bei Parmenides miteinander verwoben sind, und zwar einerseits die Sicht des Seins als Ausdruck einer Substanz und andererseits die Sicht des Seins als Form, d. h. als synthetischer Ausdruck eines Systems von Verbindungen. Cassirer ist der Ansicht, dass erst Platon, der große Denker der Form, diese Unterscheidung zwischen formalem und substantiellem Sein deutlich formuliert hat, ohne jedoch diese Dualität aufzulösen, die die Philosophie bis heute prägt, selbst die kantische Philosophie, die sich dennoch von der Ontologie zu distanzieren suchte:

Im ‚Sophistes‘, der diese Kämpfe abschließt, wird zum erstenmal in der Geschichte der Philosophie die logische Natur der reinen Relationsbegriffe klar herausgearbeitet und das eigentümliche, das spezifische ‚Sein‘, das ihnen zukommt, bestimmt. Von dieser neugewonnenen Einsicht aus kann Platon der gesamten früheren Philosophie entgegenhalten, dass sie das Prinzip des Seins gesucht habe, aber statt des wahren und radikalen Ursprungs des Seins immer nur einzelne seiner Arten, immer nur bestimmte Formen des Seienden aufgewiesen und zur Grundlage gemacht habe. Aber selbst mit dieser prägnanten Formulierung ist der Gegensatz, der sich im Begriff des Seins birgt, nicht aufgehoben, sondern erst scharf bezeichnet. Durch die Geschichte des gesamten mittelalterlichen Denkens geht fortan dieser Gegensatz hindurch. Die Frage, wie die beiden Grundarten des Seins, wie ‚Essenz‘ und ‚Existenz‘ gegeneinander abzugrenzen und wie sie trotz dieser Abgrenzung miteinander zu vereinen sind, wird zu einem Zentralproblem der mittelalterlichen Philosophie. Im ontologischen Gottesbeweis, als dem spekulativen Mittelpunkt der mittelalterlichen Theologie und Metaphysik, erfährt diese Frage ihre schärfste Zuspitzung. Aber auch die moderne kritische Form des Idealismus, die auf den ‚stolze[n] Name[n] einer Ontologie‘ verzichtet, um sich mit dem bescheidenen einer ‚Analytik des reinen Verstandes‘ zu begnügen, sieht sich immer wieder in die Mehrdeutigkeit des Seinsbegriffs verstrickt. Noch nach der Kantischen Kritik des ontologischen Beweises hält es Fichte für erforderlich, ausdrücklich auf den Unterschied des prädikativen und des absoluten Seins hinzuweisen. Indem er in der ‚Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre‘ den Satz ‚A ist A‘ als den ersten, schlechthin unbedingten Grundsatz aller Philosophie aufstellt, fügt er hinzu, dass in diesem Satz, in welchem das ‚Ist‘ lediglich die Bedeutung der logischen Kopula habe, über die Existenz oder Nicht-Existenz des A nicht das Geringste ausgesagt werde. Das

¹²³⁴ G. Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, Presses universitaires de France, 1968, S. 52.

Sein ohne Prädikat gesetzt drücke ganz etwas anderes aus als Sein mit einem Prädikate: Der Satz ‚A ist A‘ behaupte nur, wenn A sei, so sei A; dagegen sei in ihm davon, ob überhaupt A sei oder nicht, gar nicht die Frage.¹²³⁵

So können wir davon ausgehen, dass die Entfaltung des logischen Prinzips der Identität seit dem Ende des Mittelalters, das im ersten Kapitel behandelt wird, eine Bestätigung dieser Verwirrung hinsichtlich des Begriffs des Seins und der Schwierigkeit, das Sein als strikt relational zu betrachten, darstellt, eine Bestätigung, die durch die positive Theologie von Duns Scotus verstärkt wird, die auf der Eindeutigkeit des Seins beruht und das Göttliche zu einer singulären Existenz macht.¹²³⁶ So überschneidet sich das, was Cassirer als substantielle Definition des Seins bezeichnet, mit dieser Problematik der Eindeutigkeit des Seins, auch wenn er sie nicht als solche behandelt. Darüber hinaus scheint Cassirer Berkeleys Ansicht zu bestätigen, dass die Scholastik auf diese Weise eine intuitive Sprache durch eine Sprache abstrakter Begriffe erstickt hat, die den Menschen von der lebendigen Realität abschneidet, und fordert daher, das gesamte Gebäude der scholastischen Logik abzureißen: „Die scholastische Logik aber und die Wissenschaft, die ihr folgte und die ihr mehr und mehr hörig wurde, hat sich von dieser Urschicht aller Wahrheit und aller Wirklichkeit abgewandt: Sie hat die intuitive Sprache der Sinne durch die diskursive Sprache der Allgemeinbegriffe ersetzt und verdrängt. Nur wenn wir den gesamten Bau, den sie errichtet hat, wieder abtragen, können wir hoffen, das Sein in seiner konkreten und originären Beschaffenheit, in den ursprünglichen Elementen, aus denen es sich aufbaut, zu erfassen und zu verstehen.“¹²³⁷ Allerdings finden wir nirgends sonst Cassirers Befürwortung, das scholastische Erbe einfach zunichte zu machen, was zweifellos unmöglich wäre. Trotz der semiotischen Radikalität seiner Philosophie der symbolischen Formen sucht Cassirer nicht den Bruch mit seinen Vorgängern, sondern steht vielmehr in deren Kontinuität. So ist er der Ansicht, dass mit Kant die formale Konzeption der Sprache, die Bindungsverhältnisse ausdrückt, durch den Begriff des Urteils neuen Schwung erhält: „Schon die *Kritik der reinen Vernunft* hat sich in ihrer Analyse der reinen Urteilsfunktion auf diesen Zusammenhang hingewiesen gesehen. Das Urteil bedeutet für sie die ‘Einheit der Handlung’, durch welche das Prädikat auf das Subjekt bezogen und mit ihm zu einem Sinn Ganzen, zur Einheit eines objektiv bestehenden und objektiv gegründeten Zusammenhangs verknüpft wird.

¹²³⁵ E. Cassirer, *Die Philosophie der symbolischen Formen, 1. Teil: Die Sprache*, Gesammelte Werke, Band 11, Hamburg, Meiner, 2001, S. 296-7.

¹²³⁶ Siehe Kapitel 1.

¹²³⁷ E. Cassirer, *Die Philosophie der symbolischen Formen, 3. Teil: Die Phänomenologie der Erkenntnis*, Gesammelte Werke, Band 13, Hamburg, Meiner, 2002, S. 27.

Und diese intellektuelle Einheit der Handlung ist es nun, die in der sprachlichen Verwendung der Kopula ihre Darstellung und ihr Gegenbild findet.¹²³⁸ So fördert das Konzept des Urteils die relationale Konzeption des Seins und unterminiert auf diese Weise die substantielle Konzeption. Hier kann sich die Eindeutigkeit, die Bedeutungen festlegt, tatsächlich nur auf die Beziehungen beziehen, um die herum sich die Bedeutung organisiert, nicht aber auf die Wahrnehmungen als solche. Mit anderen Worten, das eindeutige Sein sollte nur das relationale Sein bezeichnen.¹²³⁹ Das Beziehungsbewusstsein setzt keinen Akt des Verstehens voraus, es ist konstitutiv für das Verstehen; die Fähigkeit, Beziehungen zu isolieren und zu erkennen, bildet hingegen die Grundlage der Geometrie:

Das bewusste Wahrnehmen von Beziehungen kann man daher nicht als spezifisches Merkmal des menschlichen Bewusstseins behaupten. Wir finden jedoch beim Menschen eine bestimmte Art von Beziehungen, für die es in der Tierwelt kein Äquivalent gibt. Der Mensch hat eine Fähigkeit ausgebildet, Beziehungen zu isolieren – sie in ihrer abstrakten Bedeutung zu verstehen. Um diese Bedeutung zu erfassen, ist er nicht mehr auf konkrete Sinneseindrücke, auf visuelle, akustische, taktile, kinästhetische Daten angewiesen. Er betrachtet diese Beziehungen ‚an sich‘ – *auto kath’ auto* – wie Platon sagte. Die Geometrie bietet das klassische Beispiel für diesen Wendepunkt im Denken des Menschen. Selbst in der elementaren Geometrie sind wir an die Auffassung konkreter individueller Formen gebunden. Wir haben es nicht mit physischen Dingen oder Wahrnehmungsobjekt zu tun, denn wir untersuchen die universellen räumlichen Beziehungen, und wir verfügen über eine angemessene Symbolik, um diese Beziehungen zum Ausdruck zu bringen.¹²⁴⁰

Nun weist die Geometrie eine interessante Nähe zur Idee der Syntax und damit der Form auf, da es immer darum geht, eine bestimmte Konfiguration zu bestimmen. Diese Auffassung von Form als Syntax findet sich bei Platon durch die Lehre von der Analogie. Im *Timaios* wird die

¹²³⁸ E. Cassirer, *Die Philosophie der symbolischen Formen, 1. Teil: Die Sprache*, Gesammelte Werke, Band 11, *op. cit.*, S.293.

¹²³⁹ „Der Gedanke der Eindeutigkeit und der ‚Stabilität‘ des Seins liegt offenbar nicht in dem Inhalt der Wahrnehmungen selbst, so wie sie uns im ersten unmittelbaren Erleben gegeben sind, sondern er bezeichnet das Ziel, dem die wissenschaftliche Denkarbeit diesen Inhalt mehr und mehr anzunähern strebt. Dieses Ziel ist nur dann erreichbar, wenn es gelingt, in dem Wechsel der Empfindungen, deren jede von der anderen verschieden ist und deren jede in ihrer Bedeutung und Wahrheit zunächst nur auf einen einzigen Zeitmoment beschränkt ist, gewisse gleichbleibende Relationen der Verknüpfung festzuhalten, deren Regeln wir uns, unabhängig von der Veränderlichkeit des jeweiligen Materials, zum Bewusstsein bringen können. In dem Masse, als das geschieht, entsteht und festigt sich der wissenschaftliche Begriff der Natur. Die biologische Begründung der Erkenntnistheorie dagegen sucht in dem Gedanken, dass alles Erkennen eine fortschreitende Anpassung an das Sein darstellt, die Konstanz des Seins festzuhalten, ohne die Behauptung dieser Konstanz in einem zugehörigen Mittel des Wissens rechtfertigen zu können. Man spricht von einer Beständigkeit unserer Umgebung, aus der sich eine entsprechende Beständigkeit der Gedanken entwickeln soll: Aber man übersieht, dass mit dieser Beständigkeit der Umgebung zuletzt nichts anderes gemeint und gesagt ist als das Bestehen fester, im letzten Grunde mathematisch formulierbarer Funktionsverhältnisse zwischen den Elementen der Erfahrung. E. Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, Gesammelte Werke, Band 6, Hamburg, Meiner, 2000, S. 285.

¹²⁴⁰ E. Cassirer, *Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur*, Hamburg, Meiner, 1990, S. 67.

Analogie nämlich als ein Werkzeug der Proportionalität definiert, das es ermöglicht, wie es der dialektische Ansatz anstrebt, so zu trennen und zu verbinden, dass die größtmögliche Kohärenz bestimmt werden kann:

Zwei Dinge allein aber ohne ein Drittes wohl zusammenzufügen ist unmöglich, denn nur ein vermittelndes Band kann zwischen beiden die Vereinigung bilden. Von allen Bändern ist aber dasjenige das schönste, welches zugleich sich selbst und die durch dasselbe verbundenen Gegenstände möglichst zu einem macht. Dies aber auf das Schönste zu bewirken, vermag die gleiche Proportion. Denn wenn von drei Zahlen oder Maßen oder Kräften die mittlere sich ebenso zu letzten verhält, wie die erste zur mittleren, und diese ebenso wiederum zu der ersten wie die letzte zu ihr, dann wird sich ergeben, dass, wenn die mittlere an die erste und letzte, die erste und letzte dagegen an die beiden mittleren Stellen gesetzt werden, das Verhältnis notwendig dasselbe bleibt. Bleibt dies aber dasselbe, so bilden sie alle damit eine Einheit.¹²⁴¹

Die Analogie ist bei Platon das grundlegende Werkzeug der Geometrie als Fähigkeit, Beziehungen zu isolieren und zu erkennen. Die Analogie ermöglicht es, eine Beziehung zwischen den Dingen herzustellen, ein Maß zu bestimmen und somit eine Einheit zu konstruieren. Es ist übrigens gut belegt, dass der lateinische Begriff für Analogie *proportio* ist, auch wenn es sich heute um zwei verschiedene Konzepte handelt. So bezieht sich der griechische Begriff *Analogia* (ana-logos: entsprechend dem *Logos*, dem Gesetz) auf diese Idee der Weltordnung, die sich ständig weiterentwickelt und die sich aufgrund von Anordnungen und Konfigurationen herausbildet, die auf eine größtmögliche Einheit abzielen, d. h. nach Cassirer auf die Idee der Weltordnung als Syntax. Die Funktion der Proportionsanalogie besteht ja darin, durch Konfiguration zu vereinen, möglicherweise sogar Gegensätze wie – wieder gemäß *Timaios* – „Feuer und Erde“. Nun ist das Symbol im Cassirerschen Sinne nichts anderes als eine dynamische Konfiguration, die darauf abzielt, Einheit zu erzeugen, eine Syntax. Wir wollen hier zeigen, dass der symbolistische Ansatz, den Cassirer vertritt und der es ermöglicht, die Logik ohne Ontologie zu betrachten, der antiken Lehre der Analogie sehr nahe kommt und eine Erneuerung des Konzepts der Einheit selbst voraussetzt.

1. Symbolismus, ein analogistisches Paradigma

Die Ausbreitung von Studien zur mittelalterlichen Scholastik in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts lässt uns heute verstehen, dass dieses „substanzielle Wesen“ als „festes und stabiles Substrat“ einer eindeutigen Seinsauffassung entstammt, wie sie insbesondere von Duns Scotus formuliert wurde. Es scheint also, dass die Scholastik uns diese Auffassung der Substanz

¹²⁴¹ 31c, 32a-b.

als eindeutig hinterlassen hat, die der Identität den Vorrang vor dem Unterschied einräumt. Wie Gilles Deleuze sehr schön erklärt: „l'essentiel de l'univocité n'est pas que l'Être se dise en un seul et même sens. C'est qu'il se dise, en un seul et même sens, de toutes ses différences individuanes ou modalités intrinsèques. L'Être est le même pour toutes ces modalités, mais ces modalités ne sont pas les mêmes. Il est 'égal' pour toutes, mais elles-mêmes ne sont pas égales. Il se dit en un seul sens de toutes, mais elles-mêmes n'ont pas le même sens. Il est de l'essence de l'être univoque de se rapporter à des différences individuanes, mais ces différences n'ont pas la même essence, et ne varient pas l'essence de l'être - comme le blanc se rapporte à des intensités diverses, mais reste essentiellement le même blanc.“¹²⁴² Das eindeutige Sein bezieht sich somit auf jene Idee der Abstraktion, die Cassirer als nicht mehr mit der Lebenswirklichkeit in Verbindung stehend anprangert.

Cassirer wehrt sich gegen diese Auffassung von Einheit als Substanz, die das Denken der Eindeutigkeit als Abstraktion kennzeichnet. Seiner Ansicht nach versucht das Denken nicht wirklich, eine dauerhafte und mit sich selbst identische Realität zu entdecken, sondern vielmehr, auf der Grundlage von identischen Beziehungen und Entsprechungen Realitäten zu bestimmen, die sich ständig verändern, was ihn mit dem platonischen Konzept des *Analogons* in Verbindung bringt:

Die Identität, der der Gedanke fortschreitend zustrebt, ist nicht die Identität letzter substantieller Dinge, sondern die Identität funktionaler Ordnungen und Zuordnungen. Diese aber schließen das Moment der Verschiedenheit und Veränderung nicht aus, sondern gelangen erst in und mit ihm zur Bestimmung. Nicht die Mannigfaltigkeit als solche wird aufgehoben, sondern es ist nur ein Mannigfaltiges anderer Dimension: Es ist das Mathematisch-Mannigfaltige, das in der wissenschaftlichen Erklärung an die Stelle des Sinnlich-Mannigfaltigen tritt. Was der Gedanke fordert, ist somit nicht die Auslöschung der Vielheit und Veränderlichkeit überhaupt, sondern ihre Beherrschung kraft der mathematischen Kontinuität von Reihengesetzen und Reihenformen. Zur Herstellung dieser Kontinuität aber bedarf das Denken des Gesichtspunkts der Verschiedenheit nicht minder, als es des Gesichtspunkts der Identität bedarf: Auch er ist ihm somit nicht schlechthin von außen aufgedrängt, sondern im Charakter und in der Aufgabe der wissenschaftlichen ‚Vernunft‘ selbst gegründet. Indem die Analyse die gegebenen, sinnlichen Einzelqualitäten in eine Fülle elementarer Bewegungen auflöst, indem ihr die Wirklichkeit des ‚Eindrucks‘ zur Wirklichkeit der ‚Schwingung‘ wird, zeigt es sich, dass der Weg der Forschung nicht lediglich darin besteht, von der Vielheit zur Einheit, von der Bewegung zur Ruhe überzugehen, sondern dass auch die umgekehrte Richtung: die Aufhebung der scheinbaren Konstanz und Einfachheit der Wahrnehmungsdinge, nicht minder berechtigt und notwendig ist. Erst durch diese Aufhebung hindurch lässt sich zu dem neuen Sinn der Identität und der Dauer gelangen, der den wissenschaftlichen Gesetzen zugrunde liegt.¹²⁴³

¹²⁴² G. Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, S. 53.

¹²⁴³ E. Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, Gesammelte Werke, Band 6, *op. cit.*, S. 351-2.

Mit seinem Vorschlag, „d[er] Aufhebung der scheinbaren Konstanz und Einfachheit der Wahrnehmungsdinge“, verstößt Cassirer gegen die Errungenschaften der Theologie, die durch die unermüdlichen Bemühungen der mittelalterlichen Scholastik entstanden sind, ohne sich besonders darauf zu berufen. In der Tat hat insbesondere Paul Ricoeur gezeigt, dass die Eroberung der Eindeutigkeit durch die Lehre von der Analogie des Seins, die nichts mehr mit der platonischen Lehre vom *Analogon* zu tun hatte, eine große theologische Herausforderung darstellte. Die Lehre von der Analogie des Seins bedeutete in Wirklichkeit die Vernichtung des antiken Konzepts der Analogie.¹²⁴⁴ Übrigens sagte Suarez im 16. Jahrhundert: „Si l'une des deux devait être niée, ce serait plutôt l'analogie, qui est incertaine, que l'univocité, qui semble être démontrée par des raisons certaines.“¹²⁴⁵ So hat die Theorie der Analogie des Seins wenig mit der Analogie im platonischen Sinne und auch mit der von Aristoteles zu tun. Der von Cassirer vertretene symbolistische Ansatz ermöglicht es jedoch, all diese semiotischen Errungenschaften aus der Ontologie zu lösen und eine Konzeption der Einheit vorzuschlagen, die man als geometrisch bezeichnen könnte und die in gewisser Weise ein Echo der platonischen Lehre der Analogie darstellt.

a) Ein erneuertes Verständnis von Einheit

Wie Cassirer erinnert, besteht die Besonderheit der numerischen Bestimmung bei Platon darin, dass sie die Bestimmung der Einheit durch die Vielfalt und der Vielfalt durch die Einheit ist: „Denn die Welt der reinen Gestalten, wie sie die Geometrie und die Welt der Zahlen, wie sie die Arithmetik vor uns erstehen läßt, nimmt gleichmäßig an Einheit und Vielheit, an Begrenzung und Unbegrenztheit teil. Wie in der Geometrie der eine unbegrenzte, an sich gestaltlose Raum sich zu einer Mannigfaltigkeit fest gegeneinander abgegrenzter Gestalten differenziert – so ist die Einheit, die sich zur Vielheit entfaltet, und die Vielheit, die nichtsdestoweniger Einheit bleibt, das Prinzip aller Zahlbestimmung.“¹²⁴⁶ Neben Cassirer haben auch andere darauf hingewiesen, dass: „l'unité dans la diversité par la proportion, c'est-à-dire par la similitude des rapports, tel est l'un des thèmes majeurs de la pensée

¹²⁴⁴ cf. O. Boulnois « la destruction de l'analogie et l'instauration de la métaphysique » in J. Duns Scot, *Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant. Ordination I, Distinction 3, Ire partie ; Ordination I, Distinction 8, Ire partie ; Collatio 24*, Paris, PUF, 1988.

¹²⁴⁵ F. Suarez, *Disputationes Metaphysicae* II, 2, 36 ; XX V, 81, in O. Boulnois, *Être et représentation : une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot (XIIIe-XIVe siècle)*, Paris, PUF, 2015, S. 223.

¹²⁴⁶ Cassirer, *Goethe und Platon*, Gesammelte Werke, Band 18, Hamburg, Meiner, 2009, S. 426-7.

platonicienne“.¹²⁴⁷ Die platonische Methode zeichnet sich dadurch aus, dass die Proportion, die lateinische Übersetzung des griechischen Wortes *Analogos*, ein Werkzeug ist, das die Individualisierung der Begriffe, d. h. ihre Bestimmung, ermöglicht: „La proportion ou analogie est un admirable instrument de l'identification du divers.“¹²⁴⁸

Diese Haltung, dass Einheit nicht das Gegenteil von Vielfalt ist, sondern dass beide sich gegenseitig bedingen, ist die auffälligste Übereinstimmung zwischen der platonischen Analogie und dem Cassirerschen Symbolismus. Die Illustration dieser Übereinstimmung findet sich in der Idee des platonischen *Eidos*, auf der Platon den Idealismus aufbaut und die Cassirer aufgreift, um den von ihm verwendeten Begriff der Form zu charakterisieren, den man auch mit Figur übersetzen könnte. Eine Figur ist zunächst das Produkt einer Bemühung um geometrische Kohärenz und insofern ist eine Figur immer eine Konstruktion, die auf einem Postulat der globalen Kohärenz beruht. Diese Kunst der Figurenbildung bildet den Kern der subjektivistischen Methode, die Cassirer von Natorp geerbt und durch den Symbolismus zu verallgemeinern versucht hat. Nach dieser Methode, die aus Kants subjektiver Deduktion hervorgegangen ist, kann es kein Wesen der unmittelbaren Realität außerhalb der Anschauung geben, auf die sich übrigens auch der Begriff des *Eidos* bezieht.

Wir wagen hier die Hypothese, dass diese Idee einer umgekehrten Determination, die wie eine geometrische Rekonstruktion auf der Grundlage eines Kohärenzpostulats funktioniert und die Cassirer im Anschluss an Natorp als subjektive Deduktion charakterisiert, aus einer Wiederaneignung der platonischen Analogie entstanden ist, wobei Natorps Arbeit an Platon sehr einflussreich war. Darüber hinaus ist Cassirer der Ansicht, dass es eine Besonderheit des Lebendigen ist, dass es alles, was zu ihm gehört, intrinsisch miteinander verbindet und auf natürliche Weise Kohärenz erzeugt, was Cassirer „diese urtümliche Konkretion des Erlebens“ nennt:

Es ist in sich lebendig nur dadurch, dass hier Ein Tritt tausend Fäden regt und dass alle diese Fäden ungesehen fließen. Statt des Diskretum der Formen, die der Gedanke nachträglich unterscheidet, herrscht hier ein ununterbrochenes Herüber und Hinüber, ein stetiger absatzloser Übergang von einem Extrem zum andern. Anaxagoras hat von den Gebilden der Natur gesagt, dass jedes von ihnen eine "Panspermie" sei, d.h. dass sie sich nicht aus einzelnen, von einander abgesonderten Elementen zusammensetzen, sondern dass jede physische Ganzheit die Keime und Samen von allen Elementen in sich schließt. Was hier von dem Bau der Natur, von der Gestaltung der Physis behauptet wird, das gilt in einem radikaleren und tieferen Sinne von den geistigen Gestaltungen. Wir dürfen ihre Trennungen und ihre inneren Unterschiede nicht derart denken, dass die einzelnen Gestalten, gemäß dem charakteristischen und prägnanten Vergleich des

¹²⁴⁷ Paul GRENET, *Les Origines de l'analogie philosophique dans les dialogues de Platon*. Paris, Boivin, 1948, S. 125.

¹²⁴⁸ *Ibid.*, p. 109.

Anaxagoras, "wie mit dem Beil von einander abgehackt", erscheinen. Die eigentliche, die "konkrete" Wirklichkeit des Geistes besteht vielmehr eben darin, dass alle seine verschiedenen Grundmomente in einander eingreifen und in einander verwachsen, dass sie im eigentlichen Sinne "konkreszieren". Es scheint demnach, als brauchten wir nur wieder auf diese ursprüngliche Grundeinheit, auf diese urtümliche Konkretion des Erlebens zurückgreifen, damit all die "künstlichen" Scheidungen der Reflexion sich wieder aufheben, - damit sich uns, über alle diese Scheidungen hinweg, die wesenhafte Ganzheit des Geistigen erschließ.¹²⁴⁹

Aus der Sicht dieser „urtümliche[n] Konkretion des Erlebens“ verschwindet der Seinsbegriff der Wissenschaft und es wird eine Herausforderung deutlich, nämlich eine lebendige Einheit zu denken, mit anderen Worten, das Sein als eine Anordnung von Positionen und Richtungen zu betrachten. So scheint die platonische Lehre der Analogie der Konfigurationslogik sehr nahe zu kommen, die Cassirer durch die paradigmatische Funktion des Symbols, die er ausarbeitet, fördert. Tatsächlich bezeichnet die Analogie eine konfigurative Denkweise, bei der ein Ding nur durch seine Beziehungen definiert wird und dadurch verschiedene Bedeutungen annimmt.

b) Eine lebendige Einheit

Diese Idee einer konfigurativen Logik, die ihre Wurzeln in der platonischen Philosophie hat, beginnt nach Cassirers Ansicht von Logikern ausgearbeitet zu werden, die für die Problematik des Lebendigen empfänglich sind und die ihm vorausgingen, wie etwa Lotze. Es handelt sich um eine Logik, die vor dem Begriff einen Schritt zurückgeht, d. h. um eine vorbegriffliche Logik. Cassirer ist der Ansicht, dass Lotze gut herausgearbeitet hat, dass diese vorbegriffliche Logik, die jeder Vorstellung eine Form gibt, mit der Bildung der Sprache selbst einhergeht, mit einem echten Moment der Objektivierung.¹²⁵⁰ Mehr als ein substantielles, mit sich selbst

¹²⁴⁹ E. Cassirer, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, Nachgelassene Manuskripte und Texte, Band 1, Hamburg, Meiner, 1995, S. 6.

¹²⁵⁰ „Unter den modernen Logikern ist es vor allem Lotze, der dies Verhältnis am schärfsten erfasst hat, wenngleich er sich in der Deutung und Darstellung, die er ihm gegeben hat, von den Fesseln, die ihm die logische Tradition auferlegte, nicht völlig zu befreien vermochte. Seine Lehre vom Begriff geht davon aus, dass die ursprünglichste Denkhandlung nicht in der Verknüpfung zweier gegebener Vorstellungen bestehen könne, sondern dass die logische Theorie hier noch einen Schritt weiter zurückzugehen habe. Damit Vorstellungen in der Form eines Gedankens verbindbar werden, bedürfen sie einzeln einer vorgängigen Formung, durch welche sie überhaupt erst zu logischen Bausteinen werden. Über diese erste Leistung des Denkens pflege man nur deshalb hinwegzusehen, weil sie in der Bildung der uns überkommenen Sprache beständig schon vollzogen sei und weil sie demnach zu den selbstverständlichen Voraussetzungen, nicht mehr zu der eigenen Arbeit des Denkens zu gehören scheine. In Wahrheit aber enthalte gerade die Schöpfung der Sprachworte, wenn man von bloßen formlosen Interjektionen und Erregungslauten absehe, die Grundform des Denkens, die Form der Objektivierung in sich. Diese kann hier noch nicht darauf gerichtet sein, Verknüpfungen des Mannigfaltigen herzustellen, die einer allgemeingültigen Regel unterstehen; sondern sie löst vor allem die Voraufgabe, jedem einzelnen Eindruck die Bedeutung eines an sich Gültigen zu geben. Von der Heraussetzung des Inhalts in eine von der Erkenntnis ganz unabhängige

identisches Wesen ist das, was diese vorbegriffliche Logik festlegt, eine Konfiguration von Beziehungen:

Die einzelne Qualität besitzt nicht nur an sich selbst ein identisches ‚Was‘, einen eigentümlichen Bestand, sondern sie ist kraft desselben auf andere bezogen – und auch diese Beziehung ist nicht willkürlich, sondern weist eine eigentümliche, objektive Form auf. Aber auch diese letztere können wir, obwohl wir sie als solche erkennen und anerkennen, dennoch den Einzelinhalten nicht als ein Selbständiges und Ablösbares gegenüberstellen, sondern sie nur an ihnen und in ihnen aufweisen. Fassen wir mehrere Inhalte, nachdem wir sie als solche fixiert und benannt haben, zur Form einer Reihe zusammen, so scheint damit zugleich ein Gemeinsames gesetzt, das sich in den Einzelgliedern der Reihe spezifiziert, das sich in ihnen allen, jedoch in jedem von ihnen mit einem eigentümlichen Unterschied behaftet, darstellt. Dieses erste Allgemeine ist jedoch, wie Lotze betont, von wesentlich anderer Art, als es die gewöhnlichen Gattungsbegriffe der Logik sind.¹²⁵¹

Dieses konfigurative Ziel stellt für Cassirer das dar, was der Begriff wirklich bedeutet: „Wiederum zeigt es sich hier von einer neuen Seite, dass nicht die ‚Allgemeinheit‘ eines Vorstellungsbildes, sondern die Allgemeingültigkeit eines Reihenprinzips das charakteristische Moment des Begriffs bildet. Wir heben aus der Mannigfaltigkeit, die uns vorliegt, nicht irgendwelche abstrakten Teile heraus, sondern wir schaffen für ihre Glieder eine eindeutige Beziehung, indem wir sie durch ein durchgreifendes Gesetz verbunden denken.“¹²⁵² Er sah jedoch nicht, dass Cassirer durch seine Semiotik des Symbols genau dies vorschlug: eine lebendige Einheit. Denn für Cassirer ist die einzig wahre Einheit die des Tuns: „L'idéalisme symbolique ne part pas de la simplicité de la chose (de la substance), mais de l'unité de la fonction. La multiplicité des vues symboliques possibles ne s'oppose pas à cette unité d'action ainsi conçue ; au contraire, elle en constitue le corrélat nécessaire.“¹²⁵³ Es ist der Standpunkt der Subjektivität, der es ermöglicht, diese Perspektive einzunehmen: „Selbst die freiesten, die eigentlich autonomen Taten des Geistes haben in all der Selbstherrlichkeit, mit der sie sich gegenüber treten, hier noch ihre natürliche Bindung und Verbindung. So weit sie, vom Standpunkt der reinen ‚Idee‘, vom Standpunkt der objektiven Bedeutung, von einander entfernt scheinen, rückt doch das derart Auseinanderstrebende wieder zusammen, wenn wir es gewissermaßen perspektivisch unter dem Blickpunkt der Subjektivität betrachten.“¹²⁵⁴ Denn

Wirklichkeit weiß also diese Art der Objektivierung noch nichts – sondern ihr handelt es sich nur darum, den Inhalt, an dem sie sich vollzieht, für die Erkenntnis zu fixieren und ihn im Wechsel und Wandel der Eindrücke für das Bewusstsein als ein sich selbst Gleiches und Wiederkehrendes zu kennzeichnen.“ E. Cassirer, *Die Philosophie der symbolischen Formen, 1. Teil: Die Sprache*, Gesammelte Werke, Band 11, *op. cit.*, S. 252.

¹²⁵¹ *Ibid.*, p. 253.

¹²⁵² E. Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, Gesammelte Werke, Band 6, *op. cit.*, S. 19.

¹²⁵³ P. Ricoeur, *La métaphore vive*, Paris, Editions du Seuil, 1997, S. 343.

¹²⁵⁴ E. Cassirer, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, Nachgelassene Manuskripte und Texte, Band 1, *op. cit.*, S.7.

die Subjektivität ermöglicht es, sich auf den Standpunkt des Bestimmungsaktes zu stellen, aus dem objektiv entgegengesetzte Inhalte hervorgehen. In dieser lebendigen Einheit liegt die Einzigartigkeit des Geistes und nicht in einer vorab vereinbarten Ontologie: „Die Einheit, die die fertigen Produkte uns versagen, scheinen wir daher unmittelbar zurückzugewinnen, wenn wir statt ihrer selbst vielmehr die Art ihres Produzierens, ihres Hervorgehens ins Auge fassen. Es ist dieses Hervorgehen, es ist gewissermaßen der Akt des Sich-Losreißen von dem einfachen Natur- und Lebensgrund, in dem sich das Wesen des menschlichen Geistes und sein in allen Gegensätzen mit sich selbst identisches Sein am deutlichsten bezeugt. Die divergierenden Strahlen treffen sich wieder, sobald man sie auf diesen Focus, auf diesen Brennpunkt der Subjektivität bezieht und in ihm sich sammeln lässt.“¹²⁵⁵ Darüber hinaus stellt Cassirer fest, dass das Bestreben, von eindeutigen Seienden aus zu denken, sei es in der Art der alten Metaphysik oder des zeitgenössischen Positivismus, nur zu Antinomien und Widersprüchen geführt hat. Nur der subjektive Ansatz, der es nicht nötig hat, Bedeutungen festzulegen, sondern sich auf den Standpunkt des Einigungsprozesses des Geistes stellt, ermöglicht es, das Wissen als solches zu denken:

Die ältere Metaphysik, sowie der psychologische Positivismus, der von einem eindeutigen Sein' (dem der ‚Welt‘ oder der einfachen ‚Empfindungen‘) ausging, verwickelte sich in der Auslegung dieses angeblich einen Seins immer wieder in unheilbare Widersprüche u. Antinomien. Die verschiedenen Weltansichten (z. B. die des ‚Wissens‘ und die des Glaubens, der ‚Religion‘ und der Wissenschaft, der Erfahrung u. der Metaphysik etc.) widersprachen sich, waren unvereinbar. Und doch beanspruchte jede von ihnen, das Eine, wahre Sein zu geben und darzustellen!

Diese Widersprüche sind, solange man das Sein als eindeutig gewissen Ausgangspunkt festhält, nicht zu lösen. Es zeigt sich dann immer wieder, dass die Deutungen, die wir von diesem angeblich einen Sein gewinnen, in Wahrheit ganz verschiedene sind.

Hier aber muss die Wendung eintreten: ‚subjektiv, statt objektiv‘. Was zu fordern ist, ist nicht die Einheit ‚des‘ Dinges, des absoluten Gegenstandes

- sondern Einheit des Geistes, der geistigen Energie als solcher in aller Verschiedenheit der ‚symbolischen Formen‘.

Das ist es, was die Philosophie des Symbolischen zu geben und zu leisten versucht! - (wobei wir uns freilich nicht auf die eine ‚Energie der Erkenntnis‘, wie Kant, einschränken dürfen!)¹²⁵⁶

Es wird nun klarer, was Cassirer meinte, als er die symbolische Form mit der Idee der Energie des Geistes¹²⁵⁷ definierte, denn diese Idee der Energie bezeichnet einen lebendigen Prozess der Transformation, den es durch den subjektiven Ansatz zu erfassen gilt.

¹²⁵⁵ *Idem.*

¹²⁵⁶ *Ibid.*, S. 262-3

¹²⁵⁷ „Unter einer ‚symbolischen Form‘ soll jede Energie des Geistes verstanden werden, durch welche ein geistiger Bedeutungsgehalt an ein konkretes sinnliches Zeichen geknüpft und diesem Zeichen innerlich zugeeignet wird.“

2. Eine Logik der Subjektivität

Diese vorbegriffliche Logik der Subjektivität ist eine Logik, die keine Ontologie benötigt, d.h. sie muss keine toten Definitionen festlegen, und die sich auf die Ebene des lebendigen Prozesses des Bewusstseins begibt. Es geht darum, durch den Begriff des Bewusstseins das Ganze als Voraussetzung für die Teile zu setzen und damit „Inhalt’ und ‚Form’, ‚Element’ und ‚Beziehung’ von Anfang an so gefasst werden, dass beide nicht als voneinander unabhängige Bestimmungen, sondern als miteinander gegeben und in wechselseitiger Determination gedacht erscheinen.“¹²⁵⁸ Der subjektive Ansatz ermöglicht es Cassirer nun, insbesondere auf den Spuren von Natorp, vom Terrain des Seins zum Terrain des Bewusstseins überzugehen:

Je schärfer sich in der Geschichte des Denkens die moderne ‚subjektive’ Wendung der Spekulation ausprägte, um so mehr setzte sich diese allgemeine methodische Forderung durch. Denn die Frage nimmt sofort eine neue Gestalt an, wenn sie vom Boden des absoluten Seins auf den des Bewusstseins versetzt wird. Jede ‚einfache’ Qualität des Bewusstseins hat nur insofern einen bestimmten Gehalt, als sie zugleich in durchgängiger Einheit mit anderen und in durchgängiger Sonderung gegen andere erfasst wird. Die Funktion dieser Einheit und dieser Sonderung ist von dem Inhalte des Bewusstseins nicht ablösbar, sondern stellt eine seiner wesentlichen Bedingungen dar. Es gibt demnach kein ‚Etwas’ im Bewusstsein, ohne dass damit eo ipso und ohne weitere Vermittlung ein ‚Anderes’ und eine Reihe von anderen gesetzt würde. Denn jedes einzelne Sein des Bewusstseins hat eben nur dadurch seine Bestimmtheit, dass in ihm zugleich das Bewusstseinsganze in irgendeiner Form mitgesetzt und repräsentiert wird. Nur in dieser Repräsentation und durch sie wird auch dasjenige möglich, was wir die Gegebenheit und ‚Präsenz’ des Inhalts nennen.¹²⁵⁹

Die Logik des Bewusstseins kann daher nur eine symbolische Logik als Logik der Subjektivität sein, die die Tür zur Äquivokalität öffnen kann. Diese Haltung bedeutet, die semiotische Entscheidung rückgängig zu machen, die im Mittelalter kollektiv getroffen wurde und die darin bestand, die Eindeutigkeit über die Analogie zu stellen und damit die Mehrdeutigkeit aus dem Bereich der Logik zu verbannen und mit ihr die Idee, dass: „das Sein und seine Klassen, seine Zusammenhänge und seine Differenzen als ein anderes erscheinen, je nachdem es durch verschiedene geistige Medien erblickt wird.“¹²⁶⁰

Cassirer, *Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften*, Gesammelte Werke, Band 16, Hamburg, Meiner, 2003, S. 79.

¹²⁵⁸ E. Cassirer, *Die Philosophie der symbolischen Formen, I. Teil: Die Sprache*, Gesammelte Werke, Band 11, *op. cit.*, S. 30.

¹²⁵⁹ *Ibid.*, S. 30-1.

¹²⁶⁰ E. Cassirer, *Die Begriffsform im mythischen Denken*, Gesammelte Werke, Band 16, Hamburg, Meiner, 2003, S. 61.

a) Sich der Mehrdeutigkeit öffnen

Mit dem 13. Jahrhundert und der Entwicklung des Seinsbegriffs wurde ein bedeutender Schritt getan, um alles Interesse an Mehrdeutigkeit zugunsten von Eindeutigkeit aufzugeben: „Il y a une certitude à propos du concept d'étant, sous-jacente à tous les doutes que nous pouvons avoir à propos des concepts particuliers. Il est donc distinct de ceux-ci, et demeure identique dans ses diverses prédications, ce qui est la définition de l'univocité.“¹²⁶¹ So vollzieht die Entwicklung der Eindeutigkeit und mit ihr die Entstehung der Onto-Theologie, insbesondere seit Duns Scotus und den Scotisten, einen Bruch mit der Realität der Sprache, dem Terrain der Mehrdeutigkeit, zugunsten abstrakter, eindeutiger Darstellungen:

Malgré la résistance des sources aristotéliennes, sous la pression conjuguée des exigences de la logique et de la genèse d'une métaphysique, le dernier quart du {XIIIe} siècle a vu l'équivocité tendre vers l'unité. Jusqu'à Bonaventure et Thomas d'Aquin, l'unité reste tendancielle et inatteignable, pensée comme la référence à un terme unique, sous le nom d'‘analogie d'attribution’. Puis, à partir d'Henri de Gand, elle se donne comme une unité conceptuelle, mais confuse, imparfaite et ambiguë. Enfin, au seuil du XIVe siècle, chez Scot, l'étant est pensé comme équivoque réellement, mais logiquement univoque, et saisi dans une unité conceptuelle absolument simple. L'invention de l'univocité de l'être suppose que la représentation logique du concept passe au premier plan, avant la relation réelle d'antéro-postériorité. Un certain nombre de glissements conduisent à l'élaboration d'une nouvelle position de la question de l'être, passant de l'analogie réelle à l'univocité logique.¹²⁶²

Obwohl Mehrdeutigkeit keine Ambiguität bedeutet, setzt sie voraus, dass sich die Logik nicht linear wie bei der Eindeutigkeit, sondern in einem Netzwerk entfaltet, was eine zusätzliche Komplexität darstellt: „l'équivocité consiste pour un même signe à renvoyer à plusieurs concepts, ou plusieurs signifiés (et non à plusieurs suppôts distincts, ce qui vaut déjà pour l'univocité). Un terme simple est équivoque s'il renvoie à plusieurs raisons propres, univoque, à une seule raison (*ratio*, ou formule définitionnelle); dans ce cas, il y a un signifié commun, une unité fondatrice entre le signe et les signifiés multiples.“¹²⁶³ Eindeutigkeit beruht somit auf der Abwesenheit von Widersprüchen: „Dès lors il faut appeler ‘univoque’ ce qui suffit à fonder une unité logique, qui résiste à l'épreuve de la contradiction; ‘équivoque’, ce qui peut dissimuler des contradictions logiques et produire un argument fallacieux.“¹²⁶⁴ Diese durch die

¹²⁶¹ O. Boulnois « La destruction de l'analogie et l'instauration de la métaphysique » in J. Duns Scot, *Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*, op. cit., S. 17.

¹²⁶² O. Boulnois, *Être et représentation*, op. cit., p. 290.

¹²⁶³ *Ibid.*, p. 224.

¹²⁶⁴ *Ibid.*, p. 224-5.

Mehrdeutigkeit hervorgerufene Komplexität erwies sich jedoch als wenig kompatibel mit der syllogistischen Argumentation, die die scholastische Logik dominierte:

La logique fournit les règles de validité du raisonnement et permet de déceler les fautes d'argumentation, le problème de l'équivocité peut être traité par la logique. Or les règles du syllogisme impliquent que ses prémisses soient vraies, et que les termes qui reviennent en lui, lors de leurs deux occurrences, aient le même contenu; dans cette perspective, la polysémie n'est pas une richesse, mais un danger. Pour bien raisonner, il importe de déceler les cas d'équivocité : est équivoque le terme qui peut s'analyser en plusieurs signifiés dans une proposition, et avec lequel se glisse un paralogisme par équivocité (une *fallacia aequivocationis*)- la première espèce de paralogisme d'après les Réfutations sophistiques d'Aristote.¹²⁶⁵

Auf diese Weise wurde die Widerspruchsfreiheit zum eigentlichen Kern der Logik. Umgekehrt öffnet die Renaissance die Einheit der Gattung zugunsten einer funktionalen Einheit, indem sie dem Widerspruch wieder einen logischen Platz einräumt, insbesondere mit der Philosophie des Cusanus: „Wenn die Gotteslehre des Cusanus sich daher von der scholastischen Logik, von der Logik der Gattungsbegriffe, die unter dem Satz des Widerspruchs und des ausgeschlossenen Dritten steht, lossagt, so fordert sie dagegen einen neuen Typus der mathematischen Logik, die die Koinzidenz der Gegensätze nicht ausschließt, sondern die ebendiese Koinzidenz selbst, ebendieses Zusammenfallen des Absolut-Größten und des Absolut-Kleinsten, als ständiges Prinzip und als notwendiges Vehikel der fortschreitenden Erkenntnis braucht.“¹²⁶⁶ In der Tat wird der dialektische Ansatz auf der Grundlage der Mehrdeutigkeit darin bestehen, Konstanten zu identifizieren, indem er die größtmögliche Kohärenz postuliert. So erfordert die Bestimmung im Gegensatz zur Definition nicht die Identifizierung einer letzten Substanz, sondern vielmehr das Aufzeigen einer Konfiguration, eine Anordnung von Positionierungen.

Diese Offenheit für die Mehrdeutigkeit der Analogie bedeutet jedoch, dass man den traditionellen Begriff des Dings aufgeben und das Ding nur als Grenze betrachten muss.

b) Das Ding als Grenze

Hier geht es darum, das grundlegende idealistische Postulat, dass der Gegensatz zwischen Geist und Welt relativ ist, wieder aufzugreifen und zu radikalisieren. In *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* vertritt Cassirer die Auffassung, dass die metaphysische Einstellung mit dieser Geste der Trennung und Verdinglichung zwischen den „Dingen“ und dem Geist beginnt:

Das charakteristische Verfahren der Metaphysik besteht nicht darin, dass sie das Gebiet

¹²⁶⁵ *Idem.*

¹²⁶⁶ E. Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Gesammelte Werke, Band 14, Hamburg, Meiner, 2002, S. 16-7.

der Erkenntnis überhaupt überschreitet – denn außerhalb dieses Gebiets gäbe es für sie nicht einmal mehr Stoff zu möglichen Fragestellungen –, sondern dass sie, im Gebiet der Erkenntnis selbst, zusammengehörige Gesichtspunkte, die nur in Bezug aufeinander bestimmt sind, voneinander abtrennt und somit das Logisch-Korrelative in ein Dinglich-Gegensätzliches umdeutet. An keiner Stelle tritt dieser Zug so deutlich hervor und an keiner Stelle ist er so bedeutsam und folgenreich wie in der alten Grundfrage nach dem Verhältnis des Denkens und Seins, des Subjekts und Objekts der Erkenntnis. Dieser eine Gegensatz birgt bereits alle anderen in sich und lässt sich fortschreitend in sie entfalten. Sind einmal die ‚Dinge‘ und der ‚Geist‘ begrifflich geschieden, so treten sie alsbald auch in zwei getrennte räumliche Sphären, in eine Innen- und Außenwelt auseinander, zwischen denen es keine verständliche kausale Vermittlung gibt. Und immer schärfer prägt sich nunmehr der Widerstreit aus: Wenn die Objekte nur als Vielheit Bestand haben, so ist dem Subjekt die Forderung der Einheit wesentlich, wenn zum Wesen der Wirklichkeit das Moment der Veränderung und der Bewegung gehört, so sind es dagegen Identität und Unwandelbarkeit, die vom echten Begriff gefordert werden. Keine dialektische Lösung vermag diese Trennungen, die sich bereits in der ursprünglichen Formung der Grundgedanken vollzogen haben, jemals wieder völlig aufzuheben: Die Geschichte der Metaphysik wechselt zwischen den gegensätzlichen Tendenzen ab, ohne dass es ihr gelingt, die eine aus der anderen abzuleiten und auf sie zurückzuführen.

Und dennoch bildet zum mindesten das System des Erfahrungswissens eine ursprüngliche Einheit, die sich all jenen Gegensätzen zum Trotz als solche erhält und behauptet.¹²⁶⁷

Dieses Postulat, das man als „realistisch“ bezeichnen konnte, dass es eine Welt der Dinge gibt, stellt für Cassirer daher eine unüberwindbare Antinomie und den gemeinsamen Nenner aller Variationen der Metaphysik dar. So sollte das, was mit dem Begriff Ding bezeichnet wird, nur als eine Grenze im Erkenntnisprozess betrachtet werden. Cassirer zufolge spielte Aristoteles eine wichtige Rolle bei der Verdinglichung der Idee des Dings: „Indem Aristoteles den Begriff der absoluten Materie, den Begriff einer Materie ohne jegliche Formbestimmtheit, konzipiert, hat er damit einen reinen Grenzbegriff des Denkens in eine metaphysische Wesensbestimmung verwandelt. Ein Gedanke, der lediglich einer logischen Verneinung entstammt, wird zu einem realen Faktor des Werdens und Naturgeschehens.“¹²⁶⁸ So gibt es für Cassirer keinen Zweifel daran, dass die Idee eines Dings nur einen Grenzbegriff darstellen kann. Daher ist Cassirer klar der Ansicht, dass das Problem des Dings an sich in Wirklichkeit ein falsch gestelltes Problem ist, eine Art Kompromiss mit der transzendentalen Illusion des Seins, die den wahren Inhalt der Realität als Werk des Geistes verschleiert:

In der Totalität seiner eigenen Leistungen und in der Erkenntnis der spezifischen Regel, durch die jede von ihnen bestimmt wird, sowie in dem Bewusstsein des Zusammenhangs, der alle diese besonderen Regeln wieder zur Einheit einer Aufgabe

¹²⁶⁷ E. Cassirer, Substanzbegriff und Funktionsbegriff, *Gesammelte Werke*, Band 6, *op. cit.*, S. 292.

¹²⁶⁸ E. Cassirer, Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance, *Gesammelte Werke*, Band 14, *op. cit.*, S. 177.

und einer Lösung vereint: in alledem besitzt nunmehr der Geist die Anschauung seiner selbst und die der Wirklichkeit. Auf die Frage aber, was das absolut Wirkliche außerhalb der Gesamtheit dieser geistigen Funktionen, was das ‚Ding an sich‘ in diesem Sinne sein möge – auf diese Frage erhält er freilich keine Antwort mehr, es sei denn, dass er sie mehr und mehr als ein falsch gestelltes Problem, als ein Trugbild des Denkens erkennen lernt. Der echte Begriff der Realität lässt sich nicht in die bloße abstrakte Seinsform hineinpresse, sondern er geht in die Mannigfaltigkeit und Fülle der Formen des geistigen Lebens auf – aber eines solchen Lebens, dem selbst das Gepräge der inneren Notwendigkeit und damit das Gepräge der Objektivität aufgedrückt ist.¹²⁶⁹

Für Cassirer ist die Auflösung des Dingbegriffs zudem eine natürliche Folge der Entwicklung der Wissenschaften und der Transzendentalphilosophie, obwohl diese Auffassung von Materie logisch-semiotisch schwierig bleibt. Die Physik ist jedoch voll von Theorien, angefangen mit dem Konzept des Magnetfelds, das kein Ding, sondern eine Reihe von Beziehungen ist: „Hermann Weyl hat in seiner Schrift ‚Was ist Materie?‘ die Verdrängung der alten ‚Substanztheorie‘ durch die moderne ‚Feldtheorie‘ eingehend geschildert. Den eigentlichen, erkenntnistheoretisch wichtigen Unterschied zwischen beiden findet er darin, dass das Feld sich nicht mehr als ein bloss summatives Ganze, als ein Aggregat aus Teilen auffassen lässt. Das Feld ist kein Dingbegriff, sondern ein Relationsbegriff; es setzt sich nicht aus Stücken zusammen, sondern ist ein System, ein Inbegriff von Kraftlinien.“¹²⁷⁰

Wenn die Logik und sogar die Sprache nicht in der Lage sind, die Auflösung der Materie zu denken, eröffnet die Mathematik als Semiotik der Proportionalität einen Weg:

So hält sich die Mathematik, wie sie auf die Forderung des Daseins überhaupt verzichten kann, insbesondere auch völlig außerhalb jener ursprünglichen dualistischen Entzweiung der Wirklichkeit, die für die metaphysische Erkenntnistheorie den Anstoß bildete. Sowenig sie es unmittelbar mit den konkreten physischen Objekten zu tun hat, sowenig versenkt sie sich jemals direkt in die Tatsachen unserer geistigen Innenwelt, in die Betrachtung und Zergliederung der Vorstellungen. Das mathematische Urteil berichtet nicht, was irgendein psychologisches Subjekt hier und jetzt, unter diesen oder jenen Umständen gedacht habe, noch auch, was es nach seiner empirischen Beschaffenheit immer denken werde; sondern es setzt eine Beziehung zwischen Begriffen fest, die rein aus deren idealer logischer Bedeutung hervorgeht und die daher von der Frage, ob diese Begriffe im aktuellen Vorstellen jemals realisiert sein werden, völlig unabhängig bleibt. Daher drängt die Mathematik – auch wenn sie keineswegs von Anfang an in dieser Klarheit ihrer logischen Grundtendenz erfasst wird – doch von selbst und immer stärker zu einer Kritik des herkömmlichen Gegensatzes des ‚Psychischen‘ und ‚Physischen‘, des ‚Subjektiven‘ und ‚Objektiven‘, der zunächst unüberwindlich, weil ausschließlich und allgemeingültig zu sein schien. Jetzt handelt es

¹²⁶⁹ E. Cassirer, „Die Philosophie der symbolischen Formen, 1. Teil: Die Sprache“, *Gesammelte Werke*, Band 11, *op. cit.*, S. 46.

¹²⁷⁰ E. Cassirer, „Zur Logik der Kulturwissenschaften“, *Gesammelte Werke*, Band 24, Hamburg, Meiner, 2007, S. 451.

sich nicht mehr darum, einen Übergang zwischen zwei getrennten Sphären des Seins herzustellen, sondern einen bestimmten Inbegriff von Wahrheiten derart zu analysieren, dass die Bedingungen seiner Geltung zutage treten; jetzt geht die Frage nicht mehr in erster Linie auf die Existenz der Sachen, sondern auf die Beziehung und Abhängigkeit, auf das Verhältnis der Über- und Unterordnung, das zwischen Urteilen obwaltet.¹²⁷¹

Diese Semiotik der Proportionalität führt uns erneut zum Konzept der platonischen Analogie zurück, mit dem Platon das Sein als Form durch die Dialektik neu definiert hat.¹²⁷²

3. Die Analogie als mathematische Semiotik

Die Semiose, auf die Cassirer zurückgreift, um die Funktionsweise des dem Bewusstsein seiner Meinung nach innewohnenden Symbolismus zu beschreiben, ist die des mathematischen Integrals und Differentials, denn die Figuren, die das Bewusstsein zur Erzeugung von Bedeutung entwickelt, sind nicht statisch. Das Bewusstsein funktioniert nicht nach dem Modell einer prädikativen Semiotik, sondern vielmehr nach einer integrativen Semiotik: „Das Bewusstseinsselement verhält sich zum Bewusstseinsganzen nicht wie ein extensiver Teil zur Summe der Teile, sondern wie ein Differential zu seinem Integral. Wie in der Differentialgleichung einer Bewegung diese selbst ihrem Verlauf und ihrem allgemeinen Gesetz nach ausgedrückt ist, so müssen wir die allgemeinen Strukturgesetze des Bewusstseins schon in jedem seiner Elemente, in jedem Querschnitt von ihm mitgegeben denken – jedoch nicht mitgegeben im Sinne von eigenen und selbständigen Inhalten, sondern von Tendenzen und Richtungen, die schon im Sinnlich-Einzeln angelegt sind.“¹²⁷³ So findet sich in jedem Symbol als Ausdruck des Bewusstseins eine Verdichtung des Bewusstseins selbst. Die Gesamtheit der Symbole, um die sich eine Kultur dreht, kann Zugang zu einer Semiotik des Bewusstseins bieten, die laut Cassirer „eine Art Grammatik der symbolischen Funktion“¹²⁷⁴ darstellt. Diese integrative Semiotik zeichnet sich dadurch aus, dass sie nicht durch die Artikulation des Dings und seiner Eigenschaften konstruiert wird, sondern durch die Bestimmung eines Transformationsprinzips. Denn die intrikate Natur des Symbols ermöglicht es, die verschiedenen Ableitungen, die eine Bedeutung nahelegen kann, der Intuition anzubieten und so ihre möglichen Metamorphosen aufzuzeigen. Die nicht abstrakte, sondern

¹²⁷¹ E. Cassirer, „Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neuen Zeit – 2. Band“, *Gesammelte Werke*, Band 3, Hamburg, Meiner, 1999, S. 546.

¹²⁷² „Aus diesem Zusammenhang mit der Mathematik erwächst jene neue Form des Seins, die Platon in seiner Dialektik entdeckt.“ *Ibid.*, S. 547.

¹²⁷³ E. Cassirer, *Die Philosophie der symbolischen Formen, 1. Teil: Die Sprache*, *Gesammelte Werke*, Band 11, *op. cit.*, S. 38.

¹²⁷⁴ „Die Idee einer derartigen Grammatik schließt eine Erweiterung des traditionellen geschichtlichen Lehrbegriffs des Idealismus in sich.“ *Ibid.*, S. 17.

konkrete Methode der subjektiven Deduktion ermöglicht es, jene Semiotik aufzudecken, die den dem Bewusstsein innewohnenden Modus der Intuition regiert:

Hier handelt es sich nicht um eine bloße Subsumtion des Einzelfalles unter das Gesetz, sondern um eine ‚Organisation‘, die, wenn sie den Teil auf das Ganze bezieht, zugleich auch im Teil unmittelbar die Form des Ganzen erschaut. Aber mitten in dieser Schau bleibt noch der diskursive Charakter des Denkens lebendig und wirksam. Denn der Gegenstand bleibt vor der Anschauung nicht einfach in seiner individuellen Bestimmtheit und in seiner individuellen Besonderung stehen, sondern er beginnt, sich vor ihr zu bewegen. Er stellt keine bloß einfache Gestalt dar, sondern er entfaltet sich zur Gestaltenreihe und Gestaltenfülle: Er tritt unter das Gesetz der ‚Metamorphose‘. Und diese Metamorphose bricht nicht ab, ehe nicht der gesamte Umkreis der Naturbetrachtung durchmessen ist. Dieser Umkreis ist und besteht für den Blick des Forschers nur, indem er nach und nach in stetiger Aneinanderreihung der Fülle, im Fortgang vom Nächsten zum Nächsten durchschritten wird. In diesem Sinne rühmt Goethe von der ‚Maxime‘ der Metamorphose, dass sie ihn in dem ganzen Kreise des Begreiflichen glücklich umhergeleitet und ihn zuletzt an die Grenze des Unbegreiflichen geführt habe, an der der menschliche Geist sich zu bescheiden habe. In dieser Form der Betrachtung wird jedes Existierende für sich genommen, aber es wird zugleich als ein ‚Analogon alles Existirenden‘ gefasst, so dass uns das Dasein immer zu gleicher Zeit gesondert und verknüpft erscheint.¹²⁷⁵

Aufgrund der verschränkten Natur des Symbols erscheint der Teil also als Analogie des Ganzen, eine Art Fraktal des Bewusstseins, aber auf die gleiche Weise, wie das Integral im Differential enthalten ist.

a) Eine Semiotik der Proportion

Cassirer ist der Ansicht, dass Da Vinci, weil er in der Proportion den letzten Träger der Notwendigkeit sieht, eine Perspektive vorschlug, die Natur und Freiheit miteinander verbindet und somit das löst, was Kant später als die Antinomie der Freiheit bezeichnen wird.¹²⁷⁶ Dies ist jedoch nur möglich, weil Da Vinci vom Standpunkt dessen aus betrachtet, was Naturp im Anschluss an Kant als subjektive Deduktion bezeichnet hat, die sich für den Standpunkt der Intuition und damit für den Blick des Bewusstseins interessiert. In der Tat betonte Cassirer die Bedeutung des *Eidos* in Da Vincis Schriften, der Bestimmung bestimmter Figuren: „So ist es

¹²⁷⁵ E. Cassirer, *Sprache und Mythos*, Gesammelte Werke, Band 16, Hamburg, Meiner, 2003, S. 251-2.

¹²⁷⁶ „Das Wort Goethes, dass das Schöne eine Manifestation geheimer Naturgesetze sei, die uns ohne dessen Erscheinung ewig verborgen geblieben wären; dieses Wort ist ganz in Leonardos Sinn gesprochen und drückt den Kern seines Gedankens aus. Die Proportion in ihrer innersten Gesetzlichkeit ist für ihn das wahrhafte Mittelglied und Bindeglied zwischen Natur und Freiheit: In ihr ruht der Geist als in einem Bestehenden und Objektiven, und in ihr findet er doch zugleich sich selbst und seine eigene Regel wieder.“ E. Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Gesammelte Werke, Band 14, op. cit., S.184.

freilich zutreffend, dass auch Leonardos Wissenschaftsideal auf nichts anderes als auf die Vollendung des Sehens, auf das ‚saper vedere‘ gerichtet ist, dass das darstellend bildnerische Material auch in seinen mechanischen, optischen und geometrischen Aufzeichnungen überwiegt, dass ‚Abstraktion‘ und ‚Vision‘ in ihm untrennbar zusammenwirken. Aber ebendiesem Zusammenwirken verdankt seine Forschung die höchsten Resultate.“¹²⁷⁷ Auch hier zeigt sich, dass Cassirer aus seiner idealistischen Perspektive das Werk Da Vincis als perfektes Beispiel für die Idee ansieht, dass das Sehen, die Problematik des Sehens nicht eine reine Rezeptivität, ein passives Moment bezeichnet, sondern einen Akt der Bestimmung bezeichnet, der immer ein Akt des Messens ist: „In der Anschauung, nicht unter oder über ihr, wird die wahrhafte, die objektive Notwendigkeit entdeckt. Und damit erhält sie einen neuen Sinn und einen neuen Klang. Wenn bisher die Notwendigkeit, als das *regnum naturae*, dem Reich der Freiheit und dem des Geistes als Gegensatz gegenüberstand, so wird sie jetzt zum Siegel des Geistes selbst.“¹²⁷⁸ Aus dieser Sichtweise ist die Proportion der Natur inhärent, die der Kultur nicht entgegengesetzt werden kann. Cassirer betont die Tatsache, dass die Messung dem Prinzip der Analogie entspricht. Dieses Prinzip der Analogie, also der Proportionalität, ist in der Tat ein Prinzip der Vereinheitlichung, ein synthetisches Prinzip a priori, das sogar die Grundlage der mathematischen Spontaneität bilden würde. So postuliert die Semiotik der mathematischen Ordnung vor jeder Bestimmung ein Proportionsprinzip, nach dem diese bestimmt werden kann. So hängt jede Bestimmung von dem System ab, in das sie sich einordnet, und man kann die Objektivität einer Erfahrung nicht allgemein bestimmen. Diese Semiotik der Proportion ist also eine dynamische, es geht nicht darum, unbewegliche Proportionen zu bestimmen, sondern Proportionen in Bewegung, daher ist die Metapher der Symbole als eine Anzahl von Differentialen relativ zum Integral des Bewusstseins. Diese Perspektive setzt jedoch voraus, dass man sich von dem, was Cassirer als „Raumbilder“ bezeichnet hat, als verdinglichte Substanz verabschiedet. Seit Leibniz verfügt die Mathematik über die intellektuellen Werkzeuge der Integration und der Ableitung, die es ermöglichen, von einer substantiellen Auffassung des Raums wegzukommen, wie Cassirer betont: „Denken wir etwa, im Sinne der Infinitesimalanalysis, den Raum, den ein bewegter Körper durchmisst, als Integral seiner Geschwindigkeiten dargestellt, so besteht das Verfahren, das wir hierbei anwenden, darin, dass wir in jeden Moment der tatsächlich vor sich gehenden Bewegung zugleich ein bestimmtes

¹²⁷⁷ *Ibid.*, S. 182-3.

¹²⁷⁸ *Ibid.*, S. 183.

Gesetz des Fortschritts hineinlegen, durch welches der Übergang zu den folgenden Raumpunkten eindeutig bestimmt sein soll.“¹²⁷⁹

b) Eine Semiotik der Transformation

Cassirer definiert als objektiv „was in sich die Gewähr der Konstanz, der bleibenden und durchgängigen Bestimmtheit besitzt.“¹²⁸⁰ So öffnet die Maßnahme nicht einen Raum, sondern ein Feld und ist insofern ein Prinzip der Transformation.

Dieser Ansatz beinhaltet, über die Vorstellung des absoluten Seins hinauszugehen, um den Prozess, aus dem es kam, zu entschlüsseln und es in die Bewegung des Lebens einzufügen, weil: „das Höchste ist, was wir begreifen, ist das Leben.“¹²⁸¹ Bewegung zu erklären bedeutet jedoch bereits, sie zu verzerren, indem man sie in einen statischen Rahmen bringt, so dass es nach Cassirer angebracht ist, sie nicht bloß zu verwerten, sondern sie in ihrer dynamischen Natur zu respektieren und durch eine als Energie konzipierte Form auszudrücken, d.h. als Transformationskraft:

Es muss freilich, wenn wir diesen Gesichtspunkt des Idealismus durchführen, auch hier ein letzter Identitätspunkt vorausgesetzt werden. Worin besteht diese angenommene Identität zwischen dem Gegenstand, dem ‚Absoluten‘ und der symbolischen Funktion? Das ‚Absolute‘, das ‚Sein‘, soweit es für uns überhaupt fassbar ist, löst sich uns in das Urphänomen des Lebens auf. Das Höchste, was wir begreifen, ist das Leben - die rotierende Bewegung der Monas um sich selbst. Diese Bewegung fasst sich zusammen in die Erschaffung immer neuer Gestalten u. in Vernichtung dieser Gestalten. Hier stehen wir in der That vor einem Urphänomen, das sich nur noch aussprechen, nicht mehr weiter »erklären« lässt. Und diesem Urphänomen der Gestaltenzeugung und Gestaltenwandlung entspricht nun das Grundphänomen der symbolischen Funktion. Die ‚Adequation‘ betrifft hier nicht den Gegenstand, sondern den Prozess der Bewegung selbst. Jede Funktion fasst diesen Prozess innerhalb der ihr eigentümlichen Bewegung, innerhalb ihrer eigentümlichen Gestaltung und Gestaltenänderung auf. Und die Totalität dieser spezifischen Funktion ist eben der einzige Weg, auf dem wir dazu gelangen können, die Gesamtheit des ‚Urprozesses‘ uns zu vergegenwärtigen. Die Eigenbewegung des »Geistes« drückt diese Urbewegung in ihrer Sprache aus; aber sie selbst zerlegt sich wieder in einzelne spezifische Sonderbewegungen etc.¹²⁸²

Cassirer nimmt hier etwas ziemlich Radikales an, nämlich die Abkehr von der klassischen Auffassung der Definition. Mit der Philosophie der symbolischen Formen geht es nicht mehr darum, zu erklären, sondern eine Bedeutung auszudrücken, indem das Netzwerk, in das sie

¹²⁷⁹ E. Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, Gesammelte Werke, Band 6, *op. cit.*, S. 78.

¹²⁸⁰ E. Cassirer, *Die Philosophie der symbolischen Formen*, 2. Teil: *Das mythische Denken*, Gesammelte Werke, Band 12, Hamburg, Meiner, 2002, S. 41.

¹²⁸¹ E. Cassirer, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, Nachgelassene Manuskripte und Texte, Band 1, S. 264.

¹²⁸² *Idem.*

eingebettet ist, und die Konfiguration, die sie darstellt, sichtbar gemacht wird. Es geht um ein Transformationswerk, um eine Energie. Die Entwicklung der mathematischen Gruppentheorie stellt nach Cassirer eine Bestätigung dieser neuen Sichtweise von Theorie als Akt und Energie dar: „Le fondement propre de la certitude mathématique ne réside plus dans les éléments dont on part, mais dans la règle grâce à laquelle ces éléments peuvent être rapportés les uns aux autres et ‘ramenés à l’unité’ de la pensée.“¹²⁸³ Dieser Ansatz impliziert eine weitere semiotische Umwälzung, die seiner Meinung nach das wissenschaftliche Denken kennzeichnet, nämlich den Primat der Zeit über den Raum: „Wenn das wissenschaftliche Denken bestrebt ist, den Primat des Zeitbegriffs vor dem Raumbegriff festzustellen und immer bestimmter auszuprägen, so bleibt im Mythos der Vorrang des räumlichen Anschauens vor dem zeitlichen durchaus gewahrt.“¹²⁸⁴

¹²⁸³ Cassirer, „Le concept de groupe et la théorie de la perception“, in *Journal de psychologie*, juil.-déc. 1938, S. 377.

¹²⁸⁴ E. Cassirer, *Die Begriffsform im mythischen Denken*, Gesammelte Werke, Band 16, *op. cit.*, S. 49.

Teil 2: Das Problem der Form als Raumproblem

Die Frage nach dem Raum nimmt in Cassirers Philosophie einen zentralen Platz ein. Sie ist der begriffliche Hebel, mit dem er seine Logik der Form entfaltet: „In die Frage nach dem Wesen der Form kann (...) erst Klarheit kommen, wenn zuvor die Vorfrage nach dem Wesen des Raumes und der räumlichen Darstellung gestellt und geklärt ist.“¹²⁸⁵

Tatsächlich lässt sich anhand der Entwicklungen des Raumbegriffs die Tendenz erkennen, der der menschliche Geist laut Cassirer im Laufe seiner Entwicklung von der Substanz zur Funktion folgt, von den räumlichen Bildern, deren Befreiung er noch forderte, hin zu den räumlichen Figuren, die jedoch eine Reihe von semiotischen Herausforderungen mit sich bringen, da die Konzeption des Raums eng mit der Struktur der Sprache verknüpft ist.

Der Raum stellt die erste Form der Konfiguration dar, die der Geist bereits auf der Ebene der Empfindung ausdrückt: „Die Kritik der Erkenntnis zeigt, dass die bloße Empfindung, in der lediglich eine sinnliche Qualitätsbestimmung gesetzt, von jeder Form der Ordnung aber abgesehen wird, in keiner Weise ein ‚Faktum‘ der unmittelbaren Erfahrung, sondern vielmehr lediglich das Ergebnis einer Abstraktion ist. Die Materie der Empfindung ist niemals rein an sich und ‚vor‘ aller Formung gegeben, sondern sie schließt schon in ihrer ersten Setzung eine Beziehung auf die Raum-Zeit-Form ein. Aber dieser erste, bloß unbestimmte Hinweis erhält im stetigen Fortgang der Erkenntnis seine fortschreitende Bestimmung: Die bloße ‚Möglichkeit des Beisammen‘ und die ‚Möglichkeit des Nacheinander‘ entfaltet sich zum Ganzen des Raumes und der Zeit als einer zugleich konkreten und allgemeinen Stellenordnung.“¹²⁸⁶

Auf der Ebene der Sprachbildung spielt der Raum als Verhältnis zwischen Positionen die Rolle einer Leinwand für das Denken von Beziehungen: „Es ist, als würden alle gedanklichen und ideellen Beziehungen dem Sprachbewusstsein erst dadurch fassbar, dass sie sie auf den Raum

¹²⁸⁵ E. Cassirer, *Mythischer, ästhetischer und theoretischer Raum*, Gesammelte Werke, Band 17, Hamburg, Meiner, 2004, S. 412.

¹²⁸⁶ E. Cassirer, *Die Philosophie der symbolischen Formen, I. Teil: Die Sprache*, Gesammelte Werke, Band 11, Hamburg, Meiner, 2001, S. 147.

projiziert und in ihm analogisch ‚abbildet‘. An den Verhältnissen des Beisammen, des Neben- und Auseinander gewinnt es erst das Mittel zur Darstellung der verschiedenartigsten qualitativen Zusammenhänge, Abhängigkeiten und Gegensätze.“¹²⁸⁷

Der konfigurative Aspekt räumlicher Beziehungen tritt jedoch nur allmählich ins Bewusstsein. Das vom Substanzparadigma beherrschte semiotische Prädikationsmodell neigt dazu, räumliche Bestimmung eher als materielles Ortsprädikat denn als rein relationale Beziehung erscheinen zu lassen: „Das ‚Hier‘ und ‚Dort‘ haftet dem Gegenstand, von dem es ausgesagt wird, nicht anders an als irgendein sonstiges ‚Dies‘ und ‚Das‘. So müssen alle Bezeichnungen der Raumform von bestimmten stofflichen Bezeichnungen ihren Anfang nehmen.“¹²⁸⁸ Wie im vorherigen Kapitel deutlich wurde, muss man, um sich vom semiotischen Modell der Prädikation zu befreien, auf eine Semiotik zurückgreifen, die weniger von der Ontologie beeinflusst ist, wie sie die moderne Mathematik vorschlägt. Die Theorie von Graßmann stellt in dieser Hinsicht für Cassirer eine intellektuelle Revolution dar, denn: „Hier handelt es sich nur um diejenige Leistung, die uns als die allgemeinste Funktion des mathematischen Begriffs überhaupt entgegentrat: um die Angabe irgendeiner qualitativ bestimmten und einheitlichen Regel, die die Form des Übergangs zwischen den Gliedern einer Reihe bestimmt.“¹²⁸⁹ Graßmanns Extensionstheorie ermöglicht es nämlich, die räumlichen Bilder der traditionellen Geometrie, nach denen ein Punkt ohne Extension wie ein Prädikat als Startort der Linie gilt, zu verlassen, um die räumlichen Beziehungen zu erfassen, nach denen es nur Striche gibt, die sich relativ zueinander bewegen:

Schon innerhalb der gewöhnlichen Darstellung der geometrischen Elemente pflegt man von einer genetischen Erzeugung der Linie aus dem Punkte, der Fläche aus der Linie zu sprechen: Aber was hier als bloßes Bild gemeint ist, das muss nunmehr, um als Ausgangspunkt der neuen Wissenschaft dienen zu können, eine streng begriffliche Fassung und Deutung erhalten. Die anschaulich-räumlichen Verhältnisse mögen den ersten Anlass bieten, sich zu den rein begrifflichen Beziehungen zu erheben; aber sie erschöpfen nicht deren eigentlichen Gehalt. Statt des Punktes, d. h. des besonderen Ortes, setzen wir nunmehr das Element, worunter nur ein Besonderes schlechthin, aufgefasst als verschieden von anderem Besonderem, verstanden werden soll.¹²⁹⁰

Die Anwendung der mathematischen Semiotik auf das Problem des Raums läuft in der Tat darauf hinaus, den Raum in Begriffen von Schemata zu denken, was eine andere Strukturierung der Sprache, der Bestimmung von ‚mir‘ und dem ‚anderen‘ voraussetzt. Denn die Sprache

¹²⁸⁷ *Ibid.*, S. 150.

¹²⁸⁸ *Ibid.*, S. 173.

¹²⁸⁹ E. Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, Gesammelte Werke, Band 6, Hamburg, Meiner, 2000, S. 104.

¹²⁹⁰ *Idem.*

beruht auf den Abgrenzungen und Grenzen, die das Denken des Raums ermöglicht: „Nicht dies ist der Anfang des Denkens und Sprechens, dass irgendwelche in der Empfindung oder Anschauung gegebenen Unterschiede einfach erfasst und benannt, sondern dass bestimmte Grenzlinien selbständig gezogen, bestimmte Trennungen und Verknüpfungen vorgenommen werden, kraft deren sich nun aus der fließend immer gleichen Reihe des Bewusstseins klar geschiedene Einzelgestalten herausheben.“¹²⁹¹ Während der Raum zunächst Grenzen zog, die isolierten und bestimmten, neigt er heute, insbesondere nach der Leibnizschen Analyse der Unendlichkeit, dazu, mithilfe einer Richtung ein dynamisches Schema zu charakterisieren, das ein Zeichen wie das Konzept der Funktion setzt. Diese Markierung erscheint auch in der Sprachentwicklung, wenn die Charakterisierung von Reihen beispielsweise mithilfe von Suffixen entwickelt wird:

Die besondere Bedeutung, die jedem Wort als solchem zukommt, wird jetzt dadurch ergänzt, dass zu ihm ein allgemeines Determinationselement hinzutritt, welches seine Beziehung zu anderen sprachlichen Gebilden kenntlich macht. Eine derartige, durch ein bestimmtes klassifikatorisches Suffix zusammengehaltene Gruppe liegt z. B. in den indogermanischen Verwandtschaftsnamen: in den Namen für Vater und Mutter, Bruder, Schwester und Tochter vor. Die gemeinsame Endung -tar (-ter), die in ihnen auftritt, verbindet diese Namen zu einer in sich geschlossenen Reihe und stempelt sie damit zu Ausprägungen ein und desselben ‚Begriffs‘ – der jedoch nicht als eine selbständige und ablösbare Einheit außerhalb der Reihe selbst besteht, sondern dessen Bedeutung eben in dieser Funktion der Zusammenfassung der Einzelglieder der Reihe aufgeht. Aber es wäre irrig, wenn man aus diesem Grunde die Leistung, die die Sprache hier vollzogen hat, nicht als eine gedankliche, als eine im strengen Sinne logische Leistung gelten lassen wollte. Denn die logische Theorie des Begriffs weist deutlich darauf hin, dass der ‚Reihenbegriff‘ dem ‚Gattungsbegriff‘ an Kraft und Bedeutsamkeit nicht nachsteht, ja dass er ein wesentliches Moment und einen integrierenden Bestand des Gattungsbegriffs selbst ausmacht. Hält man sich dies gegenwärtig, so tritt das Prinzip, das in diesen Bildungen der Sprache waltet, alsbald in seiner ganzen Bedeutung und Fruchtbarkeit hervor. Man wird dem geistigen Gehalt dieses Prinzips nicht völlig gerecht, wenn man diese Bildungen damit erklärt zu haben glaubt, dass man sie auf das psychologische Gesetz der bloßen Ähnlichkeitsassoziation zurückleitet.¹²⁹²

¹²⁹¹ Cassirer, *Die Philosophie der symbolischen Formen, 1. Teil: Die Sprache*, Gesammelte Werke, Band 11, *op. cit.*, S. 251.

¹²⁹² *Ibid.*, S. 266-7.

Kapitel 1: Der Raum als Ausdehnung

Nur allmählich und schrittweise hat sich innerhalb der italienischen Naturphilosophie die Auffassung des Raumes aus der aristotelischen Tradition gelöst. Bei Cardano, der die Reihe eröffnet, finden wir noch unverändert die scholastische Ansicht: Der ‚Ort‘ jedes Körpers ist gleichbedeutend mit der Oberfläche, die ihn umgibt und gegen seine materielle Nachbarschaft abschließt. Der eine und bleibende Ort der Welt ist daher der letzte äußerste Umkreis des Alls, der, als die Grenze der unbewegten Himmelssphäre, selbst unveränderlich und ewig ist.¹²⁹³

Die prädikative Semiotik, wie sie aus der peripatetischen Logik hervorging, setzte die Vorstellung vom Raum als einem Ort durch, der durch Grenzen definiert ist, die es ermöglichen, das Sein als Substanz zu identifizieren. Für „die scholastische Auffassung (...) bleibt die Kategorie der Substanz der ‚Natur nach‘ früher als jede Art der Beziehung; der Einzelkörper ist somit ursprünglicher als die räumliche Ordnung, die nur zwischen bereits vorhandenen und fertigen Einzeldingen sich einstellen und vollziehen kann. Der Raum steht daher an fundamentaler begrifflicher Bedeutung hinter dem Stoffe zurück, wenngleich beide physisch nur in- und miteinander zu bestehen vermögen.“¹²⁹⁴

Die Spuren der Vorstellung vom Raum als Ausdehnung sind bis heute erhalten geblieben, da sie die Struktur der Sprache selbst durchdrungen haben und ein wissenschaftliches Ideal der Erhaltung fortbestehen ließen. Wie dem auch sei, die Frage nach dem Raum bezeichnet die Frage nach der Ordnung, der Struktur der Welt. Es geht darum, Plätze zuzuweisen und eine Artikulation zu ermöglichen, anders gesagt, Ordnung und Bewegung in Einklang zu bringen, weshalb sich die Frage nach dem Raum sehr schnell um Fragen der Geometrie kristallisiert hat.

¹²⁹³ E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neuen Zeit – 1. Band*, Gesammelte Werke, Band 2, Hamburg, Meiner, 1999, S. 213-4.

¹²⁹⁴ *Ibid.*, S. 214.

1. Raum und Bedeutung

Obwohl Cassirer sich intensiv mit physikalischen Problemen beschäftigt hat, wählt er für die Frage des Raums einen anthropologischen Standpunkt, der sich auf wissenschaftliche Arbeiten stützt, nicht nur auf die Physik, sondern auch auf die Psychologie und die Linguistik. Cassirer geht es darum, einen Standpunkt einzunehmen, der die globale Entwicklung von Bedeutung hinterfragt. Cassirer übernimmt die volle Verantwortung dafür, die ausgetretenen Pfade zu verlassen, um sich zu fragen: „Ist der Raum, ‚in‘ dem sich uns die Dinge darstellen, eine einfache anschauliche Gegebenheit, oder ist er vielleicht erst der Ertrag und das Ergebnis eines Prozesses der symbolischen Formung? Mit dieser Problemstellung werden wir freilich aus den gebahnten Wegen der psychologischen und erkenntnistheoretischen Betrachtung herausgedrängt und von vornherein auf einen neuen Boden gestellt. Denn jetzt wird – auf den ersten Blick seltsam und paradox genug – der Schwerpunkt des Problems von der Seite der Naturphilosophie nach der der Kulturphilosophie verschoben.“¹²⁹⁵ Für Cassirer ist diese Haltung notwendig, sobald der Raum nicht mehr vom Standpunkt der Sache aus betrachtet wird, sondern vom Standpunkt der dem Geist innewohnenden Beziehungen, d. h. vom Standpunkt der Bedeutung aus. Man kann davon ausgehen, dass die von Descartes formulierte Idee der *ratio* den Weg für diese bedeutungsbezogene Auffassung des Raums geebnet hat, da die Idee des Maßes als Verhältnis der Proportionalität als Prinzip der Intuition und der Wahrnehmung postuliert wird: „Jeder Akt räumlicher Wahrnehmung schließt einen Akt der Messung und somit der mathematischen Schlussfolgerung in sich. So dringt die *Ratio* – in jenem doppelten Sinn, nach welchem sie zugleich ‚Vernunft‘ und ‚Rechnung‘ bedeutet – hier unmittelbar ins Gebiet der Anschauung, ja in das der Wahrnehmung vor, um es sich als zugehörig und um es ihrem Grundgesetz als unterworfen zu erklären.“¹²⁹⁶ So entsteht für Descartes der Raum aus der Messung, ein analoger Raum im Sinne Platons. Cassirer merkt jedoch an, dass Descartes' Vorstellung von Raum noch von der Substanz geprägt ist: „Descartes' Analyse des Raumbegriffs ist aufs engste mit seiner Analyse des Substanzbegriffs verknüpft.“¹²⁹⁷

¹²⁹⁵ E. Cassirer, *Die Philosophie der symbolischen Formen*, 3. Teil: *Die Phänomenologie der Erkenntnis*, Gesammelte Werke, Band 13, Hamburg, Meiner, 2002, S. 160.

¹²⁹⁶ *Ibid.*, S. 163.

¹²⁹⁷ *Ibid.*, S. 161.

a) Der Raum als Maß

Der kartesische Raum ist ein Raum, der dadurch definiert wird, dass jedem Ding feste Plätze zugewiesen werden.

Die Setzung fester Dingeinheiten, an welche die wechselnden Erscheinungen gleichsam angeheftet werden, vollzieht sich in der Art, dass diese Einheiten zugleich als räumliche Einheiten bestimmt werden. Der ‚Bestand‘ des Dinges ist an die Festigkeit solcher Raumeinheiten gebunden. Dass ein Ding ebendieses eine ist und dass es als dieses eine beharrt: dies ergibt sich für uns vor allem daraus, dass wir seine ‚Stelle‘ im Ganzen des Anschauungsraumes bezeichnen. Wir sprechen ihm in jedem Augenblick seinen bestimmten Ort zu – und wir nehmen den Inbegriff dieser seiner Orte selbst wieder zu einer anschaulichen Gesamtheit zusammen, die uns die Bewegung des Gegenstandes als eine stetige, gesetzlich bestimmte Veränderung darstellt. Und wie hierdurch das Ding jeweilig an einen festen Raumpunkt geknüpft und seine Lage im ‚wirklichen‘ Raum, relativ zur Lage aller anderen Gegenstände, bestimmt erscheint, so legen wir ihm auch seine räumliche ‚Größe‘ und ‚Gestalt‘ als objektive Bestimmungen bei.¹²⁹⁸

So beruht diese Auffassung von Raum auf der Fixiertheit der Substanz. Obwohl Descartes die Proportion als Grundlage für die Messung präsentiert, lässt sich damit keine Transformation denken. Stattdessen führt die räumliche Bestimmung dazu, dass die Substanz dessen, was gemessen wird, abgegrenzt und fixiert wird. Obwohl Descartes in gewisser Hinsicht dem Idealismus zuneigt, indem er davon ausgeht, dass die Messung des Raums dem menschlichen Geist entspringt, kehrt er mit seiner Vorstellung des Raums, den er misst, letztlich zum ‚Ort‘ der Scholastik zurück, der fixiert und isoliert.

In diesem Kapitel geht es darum, das Gerüst des Bewusstseins zu verstehen, das der Konzeption des Raums als Ort, d. h. als Substanz, zugrunde liegt.

b) Der Raum als Darstellung

Wie wir in den vorangegangenen Kapiteln gesehen haben, hängt die Wahrnehmung laut Cassirer von der Richtung ab, die der Blick einschlägt. Die Bestimmung einer Sache und damit auch eines Raums, der ihr innewohnt, ist daher eine Wahl. Die Bestimmung eines Raums scheint somit eine axiologische Dimension zu haben: Man sieht den Raum, den man sehen will. Die Konzeption des Raums als Ort offenbart somit eine repräsentative Dimension. Der objektive Raum muss etwas darstellen: „Der Raum als Gegenstandsraum wird erst dadurch

¹²⁹⁸ *Ibid.*, S. 159.

gesetzt und erobert, dass bestimmten Wahrnehmungen ein repräsentativer Wert zugesprochen wird, dass sie als feste Bezugspunkte der Orientierung auserlesen und ausgezeichnet werden. Gewisse Grundgestaltungen werden als Normen aufgestellt, an denen wir andere messen.“¹²⁹⁹ Obwohl Kant die Existenz des reinen Newtonschen Raums anerkannte, legte er die Grundlage der Verräumlichung ebenfalls in den Prozess der ‚Anschauung‘. Wie wir bereits zuvor betont haben, beinhaltet jeder aus der Spontaneität hervorgegangene schöpferische Akt die Wahl einer Richtung, die dann als die am stärksten vereinende Richtung erscheint, die eine größere Kohärenz des gesamten Bewusstseins ermöglicht. Die Gestaltung des Raums besteht somit in einem schöpferischen Akt.

2. Der Raum: eine sprachliche Schöpfung

Wir könnten versucht sein, die Sprache als Kommunikationsraum zu verstehen, indem wir die Sprache als Medium der Kommunikationstätigkeit betrachten, doch wenn man Cassirer richtig versteht, stellt man fest, dass es fast genau umgekehrt ist: Es ist der Raum, der die Sprache ist, der erste von allen und der Archetyp selbst dessen, was eine Sprache bedeutet. Cassirer hat nämlich herausgestellt, dass der Raum nicht einfach ein Träger ist, eine materielle Leere, die dazu neigt, gefüllt zu werden, sondern aus einem Schematismus der Darstellung selbst besteht: „Was wir ‚den‘ Raum nennen: das ist nicht sowohl ein eigener Gegenstand, der sich uns mittelbar darstellt, der sich uns durch irgendwelche ‚Zeichen‘ zu erkennen gibt; sondern es ist vielmehr eine eigene Weise, ein besonderer Schematismus der Darstellung selbst. Und in diesem Schematismus gewinnt nun das Bewusstsein die Möglichkeit einer neuen Orientierung – gewinnt es eine spezifische Richtung des geistigen Blicks, durch die ihm jetzt auch alle Gestalten der ‚objektiven‘, der objizierten Wirklichkeit wie verwandelt sind.“¹³⁰⁰

Eine bewusste Wahrnehmung, d. h. eine Wahrnehmung, die nicht einfach empfangen, sondern wahrgenommen, in einer Individualität erfasst wird, ist 'Raum', da sie mit dem Ganzen des Bewusstseins in Verbindung gebracht und als eine Entität identifiziert wird, die etwas zeigt, die sich selbst zeigt. Raum würde somit mit der Geste des Zeigens beginnen, sich selbst etwas zu zeigen, das die Aufmerksamkeit erregt. Es zeigt sich also, dass der Raum zwar eng mit der Dynamik der Geste verbunden ist, dass er aber zunächst eine Syntax ist.

¹²⁹⁹ *Ibid.*, S. 175.

¹³⁰⁰ *Ibid.*, S. 168.

a) Der Raum als Geste

Auch wenn Cassirer zwischen dem „intuitiven Raum“ der empirischen Welt und dem „begrifflichen Raum“ der theoretischen Physik unterscheidet, ist der Raum immer eine Konstruktion: „Wir erinnern uns hierbei, wie sehr ebendieser empirische ^a‘Anschauungsraum’ selbst sich schon mit bestimmten symbolischen Elementen erfüllt und durchdrungen zeigte – wie stark insbesondere die Form des sprachlichen Denkens an seiner Gestaltung mitwirkt und wie tief sie seine gesamte Struktur bestimmt. Den Kreis der bloßen ‚Gegebenheit‘ haben wir somit in ihm längst hinter uns gelassen; der Prozess des Aufbaus hat schon dort begonnen, wo die Sprache ihre ersten Raumworte, wo sie die hinweisenden Fürworte für das ‚Da‘ und ‚Dort‘, für die Nähe und Ferne prägt.“¹³⁰¹ So ist die Figuration eines Raumes als strukturierender Hebel, der das Hier und das Dort, mich und den anderen bestimmt, nicht das Ergebnis einer abstrakten Entscheidung, sondern manifestiert sich in einer Geste. Das Tun drückt notwendigerweise eine Gesetzmäßigkeit aus, ein Prinzip der Verbindung und Trennung der Welt. Unabhängig von der symbolischen Form ist es auch immer das Tun, das eine bestimmte Vorstellung vom Selbst aufwirft, auf deren Grundlage die Syntax des Raums stillschweigend gewebt wird.

Die ersten Wörter, die immer eine monstrative Funktion erfüllen, sind Cassirer zufolge stimmliche Metaphern, die in der Bewegung des gesendeten Tons die Bewegung der Geste des Zeigens, der Richtungsangabe enthalten:

Auch das Wort der Sprache musste sich über diesen Kreis erheben; aber es kehrte doch stets wieder zu ihm zurück. Es entfaltet seine Kraft in der reinen Funktion des ‚Hinweisens‘, aber es bleibt hierbei bestrebt, den Gegenstand, auf welchen sich der Hinweis bezieht, zuletzt in irgendeiner Weise unmittelbar zu vergegenwärtigen. Wir sahen, wie die Sprache in der Bildung ihrer deiktischen Partikeln, die für sie zum Ausgangspunkt bestimmter grammatischer Urformen werden, immer wieder in dieser Weise verfährt. Wo diese Partikeln – die das ‚Hier‘ und ‚Dort‘, die die räumliche Nähe und Entfernung vom Redenden, die die Richtung vom Sprechenden zum Angesprochenen oder die entgegengesetzte Richtung bezeichnen – zuerst hervortreten, da haftet ihnen noch eine ganz sinnliche Tönung an. Sie sind aufs engste verschmolzen mit der direkten Geste des Zeigens, durch welche aus dem Kreise des unmittelbar Wahrgenommenen ein einzelner Gegenstand herausgehoben wird. Die erste Bildung der Raumworte der Sprache, die Bildung der demonstrativen Pronomina, des Artikels usw. lässt überall noch diese primäre Einheit von Sprache und Gebärde erkennen. All diese Worte sind ursprünglich nichts anderes als Lautmetaphern, die ihre Bedeutung erst aus dem Ganzen der anschaulichen Situation empfangen, in welcher sie ausgesprochen werden.¹³⁰²

¹³⁰¹ *Ibid.*, S. 488.

¹³⁰² *Ibid.*, S. 388.

Die strukturierende Kraft, die in der Geste des Zeigens enthalten ist, ist immens, denn sie initiiert nicht nur die Sprache als Form, sondern ermöglicht dadurch auch, dass das Ich mit dem, was es umgibt, in Beziehung gesetzt wird und so die Integrität und Individualität des wahrnehmenden Ichs konstituiert wird: „An der wachsenden Bestimmtheit, die in ihr die äußere Anschauung gewinnt, gelangt auch die innere erst zur wahrhaften Entfaltung: Gerade die Gestaltung der Raumworte wird für die Sprache zum Medium für die Bezeichnung des Ich und für seine Abgrenzung gegen andere Subjekte.“¹³⁰³

b) Raum als Syntax

Mit der Entdeckung der Trigonometrie vor mehr als viertausend Jahren bekam die Frage nach dem Raum eine besondere Dimension. Man kann dies als einen Moment des Übergangs vom intuitiven zum konzeptuellen Raum betrachten. Tatsächlich wird die Konfigurationsdimension des Raums durch Theoreme erarbeitet:

Wo uns zuvor das Auf und Ab einer Wellenlinie und in ihr das Gleichmaß einer inneren Stimmung entgegentrat – da erblicken wir jetzt die graphische Darstellung für eine trigonometrische Funktion, da haben wir eine Kurve vor uns, deren gesamter Gehalt für uns zuletzt in ihrer analytischen Formel aufgeht. Die räumliche Gestalt ist nichts anderes mehr als das Paradigma für diese Formel; sie ist nur noch die Hülle, in die sich ein an sich unanschaulicher mathematischer Gedanke kleidet. Und dieser letztere steht nicht für sich allein – sondern in ihm stellt sich eine umfassendere Gesetzlichkeit, die Gesetzlichkeit des Raumes schlechthin, dar. Jedes einzelne geometrische Gebilde ist, auf Grund dieser Gesetzlichkeit, mit der Allheit der anderen möglichen Raumgestalten verknüpft. Es gehört einem bestimmten System – einem Inbegriff von ‚Wahrheiten‘ und ‚Sätzen‘, von ‚Gründen‘ und ‚Folgen‘ – an, und dieses System bezeichnet die universelle Sinnform, durch die jede besondere geometrische Gestalt erst möglich, erst konstituiert und erst ‚verständlich‘ wird.¹³⁰⁴

So ermöglicht es der Raum der Trigonometrie, räumliche Figuren in einen größeren Zusammenhang zu stellen, der durch die Gesetze der Geometrie repräsentiert wird, mit anderen Worten, indem er eine Syntax offenbart. Diese Syntax ist jedoch der Wahrnehmung als solcher inhärent. Dies ist eine These, die Cassirer unmissverständlich durch:

Den Begriff und Terminus der ‚symbolischen Prägnanz‘ einführen. Unter ‚symbolischer Prägnanz‘ soll also die Art verstanden werden, in der ein Wahrnehmungserlebnis, als ‚sinnliches‘ Erlebnis, zugleich einen bestimmten nicht-anschaulichen ‚Sinn‘ in sich fasst und ihn zur unmittelbaren konkreten Darstellung

¹³⁰³ E. Cassirer, *Die Philosophie der symbolischen Formen, 1. Teil: Die Sprache*, Gesammelte Werke, Band 11, *op. cit.*, S. 166.

¹³⁰⁴ E. Cassirer, *Die Philosophie der symbolischen Formen, 3. Teil: Die Phänomenologie der Erkenntnis*, Gesammelte Werke, Band 13, *op. cit.*, S. 229.

bringt. Hier handelt es sich nicht um bloß ‚perzeptive‘ Gegebenheiten, denen später irgendwelche ‚apperzeptive‘ Akte aufgepfropft wären, durch die sie gedeutet, beurteilt und umgebildet würden. Vielmehr ist es die Wahrnehmung selbst, die kraft ihrer eigenen immanenten Gliederung eine Art von geistiger ‚Artikulation‘ gewinnt – die, als in sich gefügte, auch einer bestimmten Sinnfügung angehört.¹³⁰⁵

Somit ist die Syntax keine Erfindung des theoretischen Bewusstseins, sondern das innere Gesetz der Wahrnehmung selbst. In diesem Sinne kann man sagen, dass jede Wahrnehmung notwendigerweise räumlich ist, denn sie impliziert diese Perspektivierung, die die grundlegende Funktion des Raums darstellt. In gleicher Weise können wir sagen, dass das Symbol im Sinne Cassirers räumlich ist, da es sich durch dieses Universum von Bedeutungen auszeichnet, das es in sich trägt und das die für den Raum charakteristische Perspektivierung ermöglicht:

So zeigte sich aller Aufbau der räumlichen Anschauung, alle Erfassung räumlicher Formen, alles Urteil über die Lage, die Größe, die Entfernung der Objekte daran gebunden, dass in dieser Weise die einzelnen Erfahrungen sich ‚zum Ganzen web[en]‘. Jeder Einzelinhalt muss, um räumlich bestimmt zu werden, am Ganzen gemessen, muss auf bestimmte typische Raumgestaltungen bezogen und ihnen gemäß gedeutet werden. Man kann schon diese Deutungen, wie sie in der Zeichensprache der sinnlichen Wahrnehmung sich vollziehen, als primäre Leistungen des ‚Begriffs‘ ansehen. Denn in der Tat enthalten sie bereits ein Moment, das ganz in der Richtung auf den Begriff und auf seine eigentlich grundlegende Leistung liegt. Sie ordnen das Einzelne und Besondere einem bestimmten ‚Inbegriff‘ ein, und sie sehen in ihm die Darstellung ebendieses Inbegriffs selbst. Je weiter die anschauliche Erkenntnis auf diesem Wege fortschreitet, um so mehr gewinnt jeder ihrer Sonderinhalte die Kraft, die Totalität der übrigen zu vertreten und sie mittelbar ‚sichtig‘ zu machen.¹³⁰⁶

So scheint es, dass der Raum, der zunächst als Geste dargestellt wird, aber aufgrund des konfigurativen Charakters des menschlichen Bewusstseins der Wahrnehmung inhärent ist, die erste und archetypische Sprache aller Sprachen darstellt, da er die Syntax des Bewusstseins selbst repräsentiert. Dies ist eine Haltung, die Cassirer als seine Vision des Idealismus annimmt: „Der Aufbau der Philosophie der symbolischen Formen hat uns diese innere Bildsamkeit, die dem Motiv des Raumes innewohnt, in noch erweitertem Masse kennen gelehrt. Denn indem die Philosophie der symbolischen Formen ihrem Grundprinzip gemäß den Kreis des Ideellen nicht auf das Gebiet der theoretischen Erkenntnis einschränkt, indem sie die Kraft und Wirksamkeit des Ideellen in andere, tiefer zurückliegende Schichten, insbesondere in das

¹³⁰⁵ *Ibid.*, S. 230-1.

¹³⁰⁶ *Ibid.*, S. 328-9.

Gebiet des sprachlichen und des mythischen Denkens, zurückverfolgt, ergibt sich ihr, dass jedem dieser Gebiete auch eine eigentümliche Weise der ‚Räumlichkeit‘ entspricht.“¹³⁰⁷

Dennoch bleibt die Darstellung des Raumes als materieller Ort auch heute noch ein Gemeinplatz des kollektiven Bewusstseins. Denn indem sie eine Trennung von Individuum und Kollektiv vorschlägt, offenbart die Räumlichkeit eine Ordnung der Welt, eine Objektivität, an der der menschliche Geist leidenschaftlich festhält: „Es gibt keine Leistung und Schöpfung des Geistes, die nicht irgendwie auf die Welt des Raumes Bezug nähme und die sich nicht gewissermaßen in ihr heimisch zu machen suchte. Denn die Hinwendung auf diese Welt bedeutet eben den ersten und notwendigen Schritt zur ‚Vergegenständlichung‘, zur Seinerfassung und Seinsbestimmung überhaupt.“¹³⁰⁸ Mit der Tendenz des Geistes, eine Objektivität als einzigartig und ewig in Stein meißeln zu wollen, neigt der Raum dazu, mit dem Sein im Sinne einer Substanz verwechselt zu werden, weshalb die gewöhnliche Vorstellung von Raum in gewisser Weise immer noch ein Ideal der Erhaltung ist.

3. Ein Ideal der Erhaltung

Die Homogenität des Dings und die Einheitlichkeit des Stetigkeitsprinzips sind Eigenschaften, die dem Raum zugeordnet wurden, aber es stellt sich die Frage, inwieweit seine Zuschreibungen fruchtbar und kohärent sind.

a) Der Raum als Ding

Der begriffliche Raum beginnt mit der Geometrie. Nun wird der geometrische Raum zunächst als homogener Raum wahrgenommen:

„Der geometrische Raum abstrahiert von der Vielfalt und Heterogenität, die uns aufgrund der disparaten Beschaffenheit unserer Sinne bestürmt. Er ist ein homogener, universeller Raum. Und nur mit Hilfe dieser neuen, charakteristischen Form des Raumes konnte der Mensch zu dem Konzept einer einförmigen, systematischen *kosmischen* Ordnung gelangen.“¹³⁰⁹ Die Uniformität des geometrischen Raums war also von großer Fruchtbarkeit, da sie die Einführung der Systematik ermöglichte. Allerdings konnte diese Einheitlichkeit dazu führen, dass der

¹³⁰⁷ *Ibid.*, p. 487.

¹³⁰⁸ *Ibid.*, S. 168-9.

¹³⁰⁹ E. Cassirer, *Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur*, Hamburg, Meiner, 1990, S. 77.

Raum durch die Kategorie des Seins im Sinne einer Substanz behandelt wurde, zumindest wirft Cassirer dies Aristoteles ausdrücklich vor:

In der Aristotelischen Logik und in der Aristotelischen Metaphysik knüpft sich dieses Band insofern noch enger und fester, als nunmehr das Sein, die ‚Substanz‘, ausdrücklich an die Spitze aller Kategorien tritt: als das, was das *kathgorôn*, was das Aussagen selbst erst ermöglicht und bedingt. Alle Setzung von Eigenschaft und Beziehung, alle Bestimmung als ein ‚Dieses‘ oder ‚Jenes‘, als ein ‚Hier‘ oder ‚Jetzt‘ muss immer die Grundbestimmung des Seins voraussetzen und an diese Voraussetzung anknüpfen. Aber dieser so schlichte, so natürliche und selbstverständliche Ausgangspunkt aller logischen Betrachtung wird nun sofort schwierig und problematisch, sobald man mit ihm an die ‚Logik des Raumes‘ herantritt. Denn welches Sein – so muss jetzt gefragt werden – ist es, das dem Raume zukommt?¹³¹⁰

Diese Gleichsetzung von Raum und Sein ist das Ergebnis einer metaphysischen Haltung, die die Wissenschaften seit Leibniz allmählich zu entkräften begannen. Die Logik der Ordnung hat die Logik des Seins in Bezug auf die Frage nach der Natur des Raums nach und nach in den Schatten gestellt. Mathematik und Physik präsentierten dann mithilfe der neuen Geometrie eine Vorstellung des Raums als topologisch. Neben dem metrischen Raum wurden dann eine Vielzahl von Geometrien und damit möglichen Räumen zugelassen, wie etwa der projektive Raum, der im nächsten Kapitel ausführlich untersucht wird.

b) Die Stetigkeitsforderung des Raums

In Bezug auf den metrischen Raum ist Cassirer der Ansicht, dass es sich um eine zirkuläre Definition des Raums handelt, da sie die Kontinuität zu einer Eigenschaft des metrischen Raums macht, während diese Kontinuität die Eigenschaft der Ordinalität des Raums selbst ist: „Die metrische Definition schließt einen Zirkel ein: Denn sie muss den Begriff der Distanz, damit aber den Begriff des – Kontinuums bereits voraussetzen. Soll diese *Petitio principii* vermieden werden, so gibt es keinen anderen Weg, als die ‚ordinale‘ Erklärung an die Spitze zu stellen: Der Begriff der Stetigkeit muss aus reinen Ordnungsverhältnissen abgeleitet werden, um erst mittelbar auf die Verhältnisse der Größen übertragen zu werden.“¹³¹¹

Das Kontinuitätsprinzip ist eine Erfindung der Geometrie, die es ermöglichte, Bewegung zu verstehen, was seit Leibniz ein Hauptanliegen der Wissenschaft war. Um Bewegung zu

¹³¹⁰ E. Cassirer, *Mythischer, ästhetischer und theoretischer Raum*, Gesammelte Werke, Band 17, *op. cit.*, S. 413-4.

¹³¹¹ Cassirer, *Kant und die moderne Mathematik. Mit Bezug auf Bertrand Russells und Louis Couturats Werke über die Prinzipien der Mathematik*, Gesammelte Werke, Band 9, Hamburg, Meiner, 2001, S. 53.

verstehen, musste man die Kontinuität des Raums, in dem sich das betrachtete Objekt bewegt, postulieren:

Solange wir unter dem Raum nichts anderes als eine Summe verschiedener Gesichts- und Tasteindrücke verstehen, die sich, je nach den besonderen physiologischen Bedingungen, unter denen sie zustande kommt, qualitativ voneinander unterscheiden, so lange ist in ihm keine ‚Bewegung‘ im Sinne der exakten Physik möglich. Diese verlangt als Grundlage den stetigen und homogenen Raum der reinen Geometrie: Stetigkeit und Gleichförmigkeit aber eignen niemals dem Beisammen der sinnlichen Eindrücke selbst, sondern nur derjenigen Mannigfaltigkeitsform, zu der wir sie kraft bestimmter gedanklicher Forderungen konstruktiv umschaffen. So wird denn auch die Bewegung selbst von Anfang an in diesen Kreis einer rein begrifflichen Bedingtheit hineingezogen. Nur scheinbar bildet sie ein direktes Faktum der Wahrnehmung, ja das Grundfaktum, das alle äußere Beobachtung uns zuerst darbietet. Der Wechsel der Empfindungen, die qualitative Verschiedenheit sukzessiver Vorstellungsinhalte, mag allenfalls auf diese Weise erfassbar sein: Aber dieses Moment allein genügt keineswegs, um den strengen Begriff der Bewegung, dessen die Mechanik bedarf, zu begründen. Hier wird neben der Verschiedenheit die Einheit, neben der Veränderung die Identität gefordert: Und diese Identität wird niemals durch die bloße Beobachtung verbürgt, sondern schließt eine eigentümliche Leistung des Denkens in sich.¹³¹²

Allerdings tendierte das Kausalitätsprinzip, das für Cassirer das Prinzip der Gesetzmäßigkeit bedeutete, dazu, sich mit diesem Kontinuitätsprinzip so sehr zu vermischen, dass dieses für die Kausalität selbst notwendig erschien. Kant hatte versucht, diese Abhängigkeit der Kausalität von der Kontinuität philosophisch zu begründen:

Die Verbindung zwischen dem Kausalprinzip und dem Kontinuitätsprinzip [ist] immer enger und natürlicher geworden. In der klassischen Physik sind beide fortan derart miteinander verflochten, dass es schwer fällt, auch nur ihre reine begriffliche Unterscheidung in aller Strenge festzuhalten. Auch Kant hat diese Verflechtung nicht aufgehoben; er hat sie vielmehr bestätigt und sie von einer neuen Seite her zu begründen gesucht. Was den reinen Begriff, was die Kategorie der Kausalität betrifft, so steht es zwar für Kant fest, dass er keine unmittelbare Beziehung zum Stetigkeitsbegriff und keine direkte Bildung an ihn einschließt. Aber für den empirischen Gebrauch des Kausalbegriffs tritt alsbald eine weitere einschränkende Bedingung hinzu.¹³¹³

Kontinuität und Kausalität zu verwechseln gehört zur Logik des Seins, der unbeweglichen Substanz, die die Identität der Dinge in der Zeit als Bedingung für die Kausalität postuliert. Die Hervorhebung der Quantendimension der Physik hat es jedoch laut Cassirer ermöglicht, die Verbindung zwischen Kausalität und Kontinuität zu lockern und die Stetigkeitsforderung des Raumes neu zu überdenken:

¹³¹² E. Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, Gesammelte Werke, Band 6, *op. cit.*, S. 127-8.

¹³¹³ E. Cassirer, *Determinismus und Indeterminismus*, *op. cit.*, S. 201-2.

Blickt man jetzt noch einmal auf diese Entwicklung des philosophischen und physikalischen Denkens zurück, durch welche der Kausalbegriff und der Kontinuitätsbegriff allmählich immer tiefer und fester miteinander verwachsen, so begreift man, wie schwer es sein musste, das Band, das beide zusammenhielt, wieder zu lösen. Zu dieser Lösung bedurfte es nichts Geringeren als des gewaltigen 'Sprengkörpers' der Quantentheorie. Und so tief hatte sich inzwischen die Vorstellung eingebürgert, dass Kausalität und Kontinuität unlöslich miteinander verbunden und aufeinander angewiesen seien, dass die Aufhebung dieser Verbindung von den Vertretern der neuen Anschauung als eine Aufhebung der Kausalität selbst aufgefasst wurde. Der Schnitt, der die Kontinuität von der Kausalität trennte, galt als tödlicher Schnitt. Aber eine solche Argumentation ist, vom erkenntnistheoretischen Standpunkt aus, kaum konsequent durchzuführen. Das konstitutive, das wesentliche Merkmal der Kausalität besteht, in der allgemeinen Forderung der Gesetzlichkeit, nicht in einer Anweisung darüber, wie diese Gesetzlichkeit im einzelnen zu gewinnen und durchzuführen ist.¹³¹⁴

Außerdem ebnet die Entwicklung vom metrischen zum projektiven Denken den Weg zu einer vollständig topologischen Auffassung des Raums, d. h. einer Auffassung, die sich ausschließlich auf die Beziehungen zwischen den Positionen stützt und die zunehmend die im Wesentlichen syntaktische Bestimmung des Raums annimmt.

¹³¹⁴ *Ibid.*, S. 202-3

Kapitel 2: der Raum als Topologie

Auch hier zeigt sich, wie sehr die ursprüngliche Anschauung der Sprache in der ‚Gegebenheit‘ des Raumes verharret und wie sie nichtsdestoweniger notwendig über sie hinausgetrieben wird, sobald sie zur Darstellung der Bewegung und der reinen Tätigkeit übergeht. Je energischer sich die Betrachtung dieser letzteren zuwendet und je schärfer sie in ihrer Eigenart erfasst wird, um so mehr muss sich schließlich die rein gegenständliche, die substantielle Einheit des Raumes zur dynamisch-funktionalen Einheit umgestalten, muss der Raum selbst gleichsam als das Ganze der Aktionsrichtungen, der Richt- und Kraftlinien der Bewegung aufgebaut werden.¹³¹⁵

Cassirer investierte einen Großteil seiner Arbeit in das Verständnis und die Hervorhebung der Bedeutung der Entdeckung nichteuklidischer Geometrien für die Philosophie und die Erkenntnistheorie. Ab *Substanz und Funktion* von 1910 besteht seine Position darin, in die Betrachtung von Räumlichkeit eine generelle Kerbe einzuschlagen und zu versuchen, den Raum nicht aus einzelnen Punkten, sondern durch eine Beziehungsstruktur zu erklären: „Selbst wenn wir auf diese Zurückführung auf bekannte räumliche Verhältnisse und Probleme verzichten, so ist damit die Möglichkeit, die Sätze der nichteuklidischen Geometrie derart zu interpretieren, dass ihnen ein bestimmter konkreter ‚Sinn‘ entspricht, nicht ausgeschlossen. Denn alle diese Sätze sprechen nur ein Ganzes von Beziehungen aus, während sie über den Charakter der Einzelglieder, die in diese Beziehungen eingehen, keine endgültige Bestimmung treffen.“¹³¹⁶ Cassirer schlägt dann vor, die Metrik, die die Kontinuität zu einer Eigenschaft des Raums macht, ihn einfriert, von dem zu unterscheiden, was er als den topologischen Raum bezeichnet, der von Carnap entwickelt wurde, als er sich in seiner „Kantianischen“ Periode befand: „La métrique est très certainement liée à l'expérience en étant le fruit d'une position conventionnelle, mais l'ordre de la spatialité est quant à lui a priori en tant que condition constitutive des systèmes géométriques, a priori au sens topologique développée par le jeune Rudolf Carnap dans sa dissertation de 1921 consacrée à l'espace.“¹³¹⁷

¹³¹⁵ E. Cassirer, *Die Philosophie der symbolischen Formen, 1. Band: die Sprache*, Gesammelte Werke, S. 165.

¹³¹⁶ E. Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, Gesammelte Werke, S. 118.

¹³¹⁷ Ferrari M., „La philosophie de l'espace chez Ernst Cassirer“, [trad. Paoletti C.], in *Revue de métaphysique et de morale*, 97e année, n°4, oct.-déc. 1992, S. 467-8.

Nämlich erklärt er, dass er von der Arbeit Carnaps inspiriert wurde, die eminent topologische Struktur des Raums hervorzuheben und ihn als eine Anordnung von Positionen zu begreifen, die nicht durch Erwägungen von Zahlen oder Formen bestimmt wird:

Auch die rein topologische Auffassung schließt eine Lehre von den Verknüpfungen räumlicher Gebilde in sich; auch hier wird etwa eine einfach zusammenhängende Fläche von einer mehrfach zusammenhängenden unterschieden, und es werden ganz bestimmte mathematische Kriterien für diesen Unterschied angegeben. Aber die Betrachtung verweilt lediglich bei den Beziehungen der Nachbarschaft oder des stetigen Zusammenhangs der Raumgebilde, ohne dass in sie ein bestimmter Begriff von ihrer Größe oder Gestalt eingeht. Beide, Größe und Gestalt, werden erst bestimmbar, indem neue Denksetzungen, neue ‚Hypothesen‘ hinzutreten, deren Eigenart erst die jeweilige Form einer ‚Geometrie‘ konstituiert.¹³¹⁸

Die Entstehung verschiedener Arten von möglichen Räumen stellte die Erkenntnistheorie jedoch bis zur Neubegründung der Geometrie durch Hilbert vor ein ernsthaftes logisches Problem. Tatsächlich bot Hilbert logische Werkzeuge an, um Raum in Bezug auf Beziehungen und nicht mehr in Bezug auf Orte zu denken. Das Hauptwerkzeug, auf das sich Cassirer bezieht, bezeichnet die Methode der impliziten Definition, wonach eine Gestalt nur durch die sie bestimmenden Relationen und nicht an sich als absolute Entität definiert wird:

In Hilberts System haben die Elemente und Relationen keine selbständige, keine sozusagen ‚absolute‘ Bedeutung; sie empfangen diese vielmehr erst durch die Relationen, die sie eingehen. Die Axiome, die sie erfüllen, bestimmen ihr ‚Wesen‘ und erschöpfen dieses Wesen. Es folgt daraus, dass keines der Grundgebilde für sich definierbar ist, sondern dass es nur im Ganzen des Systems seinen Sinn erhält. An Stelle der expliziten tritt die implizite Definition, die jeden Begriff dadurch bestimmt, dass sie ihn einem bestimmten Urteilszusammenhang einfügt. Was ein Begriff außerhalb eines solchen systematischen Zusammenhangs von Urteilen bedeutet – das wird nicht gefragt und kann nicht mehr gefragt werden.¹³¹⁹

Auf diese Weise erfüllt Hilbert, so Cassirer, die paradigmatische Funktion der Mathematik, indem sie ihren voll funktionsfähigen Charakter offenbart: „In diesem Sinne hat man mit Recht die Hilbertsche Geometrie eine reine Beziehungslehre genannt. Eben hierin aber bildet sie den konsequenten Abschluss einer Denkrichtung, die wir in ihren rein logischen Momenten von den ersten Anfängen der Mathematik her verfolgen konnten.“¹³²⁰ Allerdings sei dieser paradigmatische Charakter noch nicht gut etabliert, da er auf der logischen Ebene kein Echo finde, sagt Cassirer, der auf die Unfähigkeit der Mathematik hinweist, als „Typus für die

¹³¹⁸ E. Cassirer, *Die Philosophie der symbolischen Formen*, 3. Band: die Phänomenologie der Erkenntnis, Gesammelte Werke, S. 488.

¹³¹⁹ E. Cassirer, *Zur Logik des Symbolbegriffs*, Gesammelte Werke, Band 22, Hamburg, Meiner, 2006, S. 133.

¹³²⁰ E. Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, Gesammelte Werke, *op. cit.*, S. 100.

Beschaffenheit des Begriffs“ zu gelten und auf semiotischer Ebene dem Gewicht der Ontologie entgegenzuwirken:

Die logische Natur der reinen Funktionsbegriffe findet im System der Mathematik ihre deutlichste Ausprägung und ihren vollkommensten Beleg. Hier ist ein Gebiet freier und universeller Betätigung erschlossen, in der das Denken über alle Schranken des ‘Gegebenen’ hinauswächst. Die Gegenstände, die wir betrachten und in deren objektive Natur wir einzudringen suchen, haben kein anderes als ein ideales Sein; alle Beschaffenheiten, die wir von ihnen aussagen können, fließen einzig und allein aus dem Gesetz ihrer ursprünglichen Konstruktion. Aber gerade an diesem Punkt, an dem die Produktivität des Denkens sich am reinsten entfaltet, scheint zugleich seine eigentümliche Schranke zutage zu treten. Die mathematischen Konstruktionsbegriffe mögen innerhalb ihres engeren Bereichs fruchtbar und unentbehrlich sein: Aber es fehlt ihnen, wie es scheint, ein wesentliches Moment, um als Beispiel für den ganzen Umkreis der logischen Aufgaben, um als Typus für die Beschaffenheit des Begriffs überhaupt zu dienen. Denn so sehr die Logik sich im ‘Formalen’ beschränkt, so ist dennoch in ihr der Zusammenhang mit den Problemen des Seins nirgends abgebrochen. Die Struktur und Verfassung des Seins ist es, die der Begriff, die das logisch gültige Urteil und Schlussverfahren treffen wollen. Die Aristotelische Auffassung und Begründung der Syllogistik setzt diesen Gedanken überall voraus: Die Ontologie gibt den Grundplan für den Aufbau der Logik ab. Ist dies aber der Fall, so kann die Mathematik nicht länger als Vorbild und Muster gelten, da gerade ihr, die sich streng innerhalb des Gebiets ihrer selbstgeschaffenen Bildungen hält, die Sorge um das Sein prinzipiell fernbleibt.¹³²¹

Auch wenn es nicht zu leugnen ist, dass der mathematische Raum dank der Entwicklungen der Geometrie erheblich entsubstanziert wurde, impliziert eine wirklich topologische Konzeption des Raums die Dekonstruktion einer metaphysischen Positionierung, die sich zwangsläufig auf die Frage der Raummessung auswirkt, wie wir hervorheben werden.

1. Der entwesende Raum

Wir können ohne große Schwierigkeiten denken, dass die Leibnizsche Raumauffassung bereits topologisch im Sinne von Cassirer war, das heißt, dass Raum für Leibniz nicht so sehr eine Frage von Größen und Quantitäten ist, sondern von Positionen und Beziehungen: „Nicht erst Kant, sondern bereits Leibniz hat erklärt, dass der Raum eine reine ‚Form‘ sei. Er ist nach ihm die ‚Ordnungsform des Beisammen‘, wie die Zeit die ‚Ordnungsform des Nacheinander‘ ist.“¹³²²

¹³²¹ *Ibid.*, S. 121.

¹³²² E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neuen Zeit – 4. Band*, Gesammelte Werke, Band 5, *op. cit.*, S. 40.

a) Die projektive Geometrie

Die Entwicklung der projektiven Geometrie im 19. Jahrhundert durch Poncelet und Steiner entspricht einer Vertiefung von Leibniz' Sicht auf die Mathematik. Cassirer sieht jedoch das Programm der projektiven Geometrie in dem Moment als vollständig verwirklicht an, in dem sich die Geometrie von metrischen Überlegungen lösen und Messungen auf der Grundlage von Verhältnissen, d. h. von der Geometrie der Lage von Staudt, vornehmen kann:

In voller Strenge ist das neue Programm indes erst in Staudts *Geometrie der Lage* zur Durchführung gelangt. Bei Poncelet und Steiner war gerade der Fundamentalbegriff der projektiven Geometrie, der Begriff des ‚Doppelverhältnisses‘, noch im Sinne metrischer Betrachtungen definiert worden: Das Doppelverhältnis war ein Verhältnis von Strecken oder Abständen im gewöhnlichen Sinne. Staudt verlangt hier eine neue, von der Metrik unabhängige Definition, wobei er auch auf den Ausdruck des Doppelverhältnisses verzichtete und statt seiner das Wort ‚Wurf‘ einführte. Nachdem in dieser Weise die Koordinaten auf rein projektivem Wege eingeführt worden waren, ergab sich die Möglichkeit, in voller Strenge eine projektive Geometrie aufzubauen, die die gewöhnliche metrische Geometrie wie alle bekannten Geometrien als Sonderfälle in sich schließt und das Verhältnis, in dem sie zueinander stehen, klar heraustreten lässt.¹³²³

Die projektive Geometrie ebnete den Weg für nichteuklidische Geometrien, weil sie uns von Euklids Postulat der Parallelen befreite und damit die mathematische Raumauffassung befreite, indem sie ihr eine Vielzahl von Möglichkeiten bot. Der erste, der versuchte, dieses Feld der Möglichkeiten voll auszuschöpfen, war zweifellos Cantor, der die Mengenlehre begründete und die Mathematik in gewisser Weise von Größenüberlegungen befreite. In diesem Sinne vertieft er den Vorrang der Ordnung vor dem Maß, der Leibniz am Herzen liegt: „Mit Recht hebt Couturat es als eines der wesentlichen Verdienste von Cantors Erklärung hervor, dass sie nicht nur auf alle besonderen sinnlichen Daten, sondern selbst auf den reinen Begriff der Größe verzichtet, um lediglich den allgemeinen Begriff der Ordnung zugrunde zu legen. Wir können von einem stetigen Zusammenhang von Elementen selbst dann sprechen, wenn wir lediglich ihre wechselseitige Stellung und Abfolge betrachten, ohne zwischen ihnen irgendeine metrische Beziehung des Abstandes anzunehmen.“¹³²⁴

Jedoch sieht Cassirer in Cantor keinen würdigen Leibniz-Nachfolger, auch wenn seine Entwicklung des Topologiebegriffs ein von Cassirer klar erkanntes Potenzial zur Freilegung von Räumen birgt. In der Tat bleibt Cantor für Cassirer ein Gefangener einer substanziellen

¹³²³ *Ibid.*, S. 56-57.

¹³²⁴ Cassirer, *Kant und die moderne Mathematik. Mit Bezug auf Bertrand Russells und Louis Couturats Werke über die Prinzipien der Mathematik*, Gesammelte Werke, Hamburg, Meiner, Band 9, 2009, S. 50.

Vision der Welt, wie sie durch seine Mengentheorie veranschaulicht wird, die Teil einer kardinalen Vorstellung von Zahlen ist: „An der Menge, an der Vielheit existierender Gegenstände – eine Existenz, die in Wahrheit freilich reine Essenz ist, da sie begrifflich, nicht sinnlich bestimmt ist – gewinnt die Zahl erst ihren substantiellen Halt und damit ihre Bedeutung und Wahrheit. Die Kardinalzahl bezeichnet eine bestimmte Eigenschaft, die an Mengen haftet und durch Abstraktion aus ihnen herausgelöst werden kann; sie ist der Ausdruck dessen, was Cantor die ‚Mächtigkeit‘ der Menge nennt.“¹³²⁵ Hingegen entspricht für Cassirer die topologische Intuition von Leibniz einer funktionalen Vision der Zahl als Ordnungszahl:

Völlig anders ist der Weg, den diejenigen Mathematiker beschritten haben, die von der Theorie der Ordinalzahl ihren Ausgang genommen und die demgemäß in der ‚Ordnung‘ nicht nur eine Eigenschaft und gewissermaßen einen Appendix zur Zahl sahen, sondern sie als ihr eigentlich begründendes, konstitutives Prinzip betrachten. Für sie ‚bestehen‘ die Zahlen nicht, wie es beim Ausgang von der Menge und der Mächtigkeit von Mengen der Fall ist, als etwas an sich Gegebenes, an dem sich dann nachträglich die Möglichkeit ergibt, dass es sich in eine feste Ordnung bringen lässt. Vielmehr bezeichnet die einzelne Zahl nichts anderes als einen Einschnitt, eine besondere Stelle in einem universellen Ordnungsgefüge; und dieses Gefüge macht den Charakter und die Wesensbestimmung der Zahl aus.¹³²⁶

Diese topologische Intuition findet ihren Ursprung in dem von Leibniz als kombinatorisch interpretierten Begriff der *mathesis universalis*, der von Grassmann nach Cassirer vollständig zum Ausdruck gebracht wird. Es geht nicht mehr darum, sich für den quantitativen Aspekt der Mathematik zu interessieren, sondern sie unter dem Prisma der Formen möglicher Verknüpfungen zu betrachten. Das Wie der Verbindung drückt keine Quantität, sondern eine Qualität aus, die Mathematik zu einer voll formalen Wissenschaft machen kann: „In dieser Fassung des Begriffs des Mathematischen ist dasselbe über sein anfängliches ‚klassisches‘ Gebiet, über das Gebiet der ‚Quantität‘ und der ‚Größe‘ hinaus, prinzipiell erweitert. Als ‚*scientia de qualitate in genere*‘ wird die Kombinatorik schon bei Leibniz definiert – wobei er die Qualität im allgemeinsten Sinne mit der ‚Form‘ gleichsetzt.“¹³²⁷ In Bezug auf Leibniz berücksichtigt Cassirer Hermann Graßmanns Werk als die „Unmittelbare(r) Weiterführung seiner Grundgedanken“¹³²⁸, denn: „Das Ziel, das Graßmann sich stellt, besteht darin, die Wissenschaft des Raumes zum Range einer allgemeinen Formwissenschaft zu erheben. Der

¹³²⁵ E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neuen Zeit – 4. Band*, Gesammelte Werke, Band 5, *op. cit.*, S. 73.

¹³²⁶ *Ibid.*, S. 74.

¹³²⁷ E. Cassirer, *Die Philosophie der symbolischen Formen, 3. Teil: Die Phänomenologie der Erkenntnis*, Gesammelte Werke, Band 3, *op. cit.*, S. 404-5.

¹³²⁸ *Ibid.*, S. 405.

Charakter der reinen Formwissenschaften aber wird dadurch bestimmt, dass in ihnen der Beweis nicht über das Denken selbst hinaus in eine andere Sphäre übergeht, sondern rein in der Kombination der verschiedenen Denkakte verharret.“¹³²⁹ In gewisser Weise kann man sagen, dass Cassirer in Graßmanns Theorie die Präfiguration der axiomatischen Theorie sah, die sich nach der Entwicklung nicht-euklidischer Geometrien als Notwendigkeit aufdrängte, den Weg zu einer Vielzahl möglicher Geometrien öffnete und der Mathematik eine in Prinzip begriffliche Autonomie bot.

b) Die axiomatische Theorie

Die axiomatische Theorie ist eine mathematische Theorie, die in der Kontinuität der Gruppentheorie entwickelt wurde, wie sie insbesondere von Felix Klein formuliert wurde, der durch das Erlanger Programm vorschlug, das Studium der verschiedenen Geometrien auf das ihrer jeweiligen Symmetriegruppen zurückzubringen: „Jede Geometrie ist ihrem allgemeinen Begriff und ihrer allgemeinen Aufgabe nach Invariantentheorie bezüglich einer bestimmten Gruppe, und die besondere Beschaffenheit derselben hängt von der Wahl dieser Gruppen ab. Nicht jede Betrachtung eines räumlichen Gegenstandes und nicht jede Feststellung, die sich auf einen solchen bezieht, besitzt den Charakter einer geometrischen Aussage.“¹³³⁰ Unter Gruppentheorie versteht man daher die Bestimmung von Axiomensystemen, die es ermöglichen, verschiedene mögliche Geometrien zu entwickeln. Cassirer beharrt darauf, dass die Logik die Idee der Form unbedingt als Konfigurationsschema, als syntaktische Formel zur Ausarbeitung einer Gruppe integrieren muss, um den Weg zu einer voll funktionsfähigen Raum- und damit Erkenntniskonzeption zu öffnen. Dies ist seiner Meinung nach eine Chance, die die Gruppentheorie eröffnet und die voll ausgeschöpft werden sollte: „Der Gruppenbegriff schränkt sich weder auf den Kreis der Mathematik noch auf den der Geometrie ein; er schränkt sich weder auf das Gebiet der Zahl noch auf das der Größe ein. In ihm erheben wir uns über alle Betrachtung bestimmter Elemente des mathematischen Denkens zu einer Theorie der *Operationen*. Wir haben es nicht mehr mit besonderen Inhalten, sondern mit dem Verfahren der Mathematik als solchem zu tun. Hier stehen wir demnach ganz auf dem Boden der rein ‚intellektuellen Mathematik‘.“¹³³¹ Die mathematische Methode ist also mehr als nur

¹³²⁹ E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neuen Zeit – 4. Band*, Gesammelte Werke, Band 5, *op. cit.*, S. 104.

¹³³⁰ *Ibid.*, S. 35.

¹³³¹ *Ibid.*, S. 48-9.

axiomatisch, so Cassirer, grundsätzlich operational, d. h. sie bezieht sich nicht auf irgendwelche Größen, sondern auf Operationen, d. h. auf Transformationen. Erst diese dynamische Konzeption der Mathematik als ‚Theorie der Operationen‘, so Cassirer, eröffnet den Weg zu einer universellen Raumkonzeption.

Diese Auffassung von Raum als in sich nicht mehr quantitativ, sondern qualitativ, also abhängig von bestimmten Qualitäten, wirft jedoch die Frage nach der Vermessung von Raum auf.

2. Das Problem der Raummessung

Cassirer ist der Ansicht, dass sich seit der Renaissance, wie bereits erwähnt, eine Verschiebung abzeichnet, die dazu neigt, das Messen nicht mehr quantitativ in Größen, sondern qualitativ in Beziehungen zu denken. Leibniz habe in dieser Entwicklung eine grundlegende Rolle gespielt.

a) Die Frage der Qualität

Im ersten Band der Philosophie der symbolischen Formen bemühte sich Cassirer, den Qualitätsbegriff zu definieren. Dabei geht es ihm keineswegs um eine Substanzeigenschaft, sondern um ein Motiv, eine Funktion, die Beziehungen herstellt, die je nach Kontext unterschiedliche Modalitäten annehmen können:

Unter der ‚Qualität‘ einer bestimmten Beziehung soll hierbei die besondere Verknüpfungsart verstanden werden, kraft deren sie innerhalb des Bewusstseinsganzen Reihen schafft, die einem speziellen Gesetz der Zuordnung ihrer Glieder unterstehen. So bildet etwa das ‚Beisammen‘ gegenüber dem ‚Nacheinander‘, die Form der simultanen gegenüber der sukzessiven Verknüpfung, eine solche selbständige Qualität. Nun kann aber andererseits ein und dieselbe Beziehungsform auch dadurch eine innere Wandlung erfahren, dass sie innerhalb eines anderen Formzusammenhangs steht. Jede einzelne Beziehung gehört – unbeschadet ihrer Besonderheit – immer zugleich einem Sinnganzen an, das selbst wieder seine eigene ‚Natur‘, sein in sich geschlossenes Formgesetz besitzt. So ist z. B. diejenige allgemeine Relation, die wir ‚Zeit‘ benennen, gleich sehr ein Element der theoretisch-wissenschaftlichen Erkenntnis, wie sie ein wesentliches Moment für bestimmte Gebilde des ästhetischen Bewusstseins darstellt. Die Zeit, wie sie bei Newton im Beginn der Mechanik als beharrliche Basis alles Geschehens und als das in sich gleichförmige Maß aller Veränderungen erklärt wird, scheint mit der Zeit, wie sie im musikalischen Kunstwerk und in seinen rhythmischen Massen waltet, zunächst kaum mehr als den Namen gemein zu haben – und doch schließt diese Einheit der Benennung wenigstens insofern eine Einheit der Bedeutung in sich, als in beiden jene allgemeine und

abstrakte Qualität gesetzt ist, die wir durch den Ausdruck des ‚Nacheinander‘ bezeichnen. Aber es ist freilich je eine besondere ‚Weise‘, je ein eigener Modus des Nacheinander, der im Bewusstsein der Naturgesetze als Gesetzen von der Zeitform des Geschehens und der in der Erfassung der rhythmischen Masse eines Tongebildes waltet.¹³³²

Der idealistische Standpunkt scheint für Cassirer der einzige zu sein, der dank des platonischen Konzepts des Analogons eine Möglichkeit bietet, die traditionelle Messauffassung zu reformieren:

So wird etwa ein gewisser Vorgang, der Vorgang der Lichtausbreitung, dazu benutzt, um ein physisches ‚Analogon‘ zu dem zu gewinnen, was in einem bestimmten hypothetisch-deduktiven System der ‚reinen‘ Geometrie als ‚gerade Linie‘ definiert ist. Erst durch die Herstellung solcher analogischen Beziehungen erhält der Begriff der ‚Messbarkeit‘ einen fest umgrenzten Sinn: Erst durch sie geht aus der ideellen arithmetischen Zahlordnung und der allgemeinen geometrischen Raumordnung eine bestimmte Maßordnung hervor. Diese letztere entspringt genau an dem Punkte, an dem durch die Anknüpfung der geometrischen Begriffe an physikalische Erfahrungen diese Begriffe aus dem Stadium ihrer abstrakten Losgelöstheit heraustreten und eine bestimmte ‚Bindung‘ mit dem ‚Wirklichen‘, mit dem Dasein der physischen Phänomene, eingehen. Aber auch diese Bindung betrifft keineswegs die Gültigkeit der Begriffe und Axiome als solche; sie betrifft nur den Gebrauch, den wir von ihnen in der Bestimmung der Erfahrungselemente machen.¹³³³

Man kann in diesem Zusammenhang anmerken, dass Cassirer bereits in *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* die Tatsache als Fortschritt betrachtet, dass Gesetze verwendet werden, um das Maß einer Einheit zu bestimmen, statt des Gegenteils: Gesetze ausgehend von einem konventionellen Maß zu bestimmen: „So hat man neuerdings als exakte Einheit der Messung die Zeit vorgeschlagen, in welcher die Emanation des Radiums ihre Radioaktivität verliert, wobei das Exponentialgesetz, nach welchem die Abnahme der Wirkung erfolgt, als Grundlage dient. Analog sind es die Prinzipien und Theoreme der Optik, die man voraussetzt, um etwa die Wellenlänge bestimmter Lichtstrahlen als Fundament der Längenmessung einzuführen. Immer ist es somit der Versuch, gewisse Gesetze als allgemeingültig festzuhalten, der uns in der Wahl der Einheiten leitet.“¹³³⁴ Damit nahm er in gewisser Weise den Verzicht auf den bis 1962, also fünfzig Jahre später, im Breteuil-Pavillon ausgestellten Standardmeter vorweg, das Zehnmillionstel der Hälfte eines Erdmeridians, den die Akademie der Wissenschaften im Jahr 1792 festgelegt hatte, zugunsten der Wellenlänge im Vakuum der Strahlung des Atoms Krypton 86 für die Messung des Meters. Darüber hinaus basiert die Bestimmung des Meters seit 1983

¹³³² Cassirer, *Die Philosophie der symbolischen Formen, 1. Teil*, Gesammelte Werke, Band 2, *op. cit.*, S. 27-8.

¹³³³ E. Cassirer, *Die Philosophie der symbolischen Formen, 3. Teil: Die Phänomenologie der Erkenntnis*, Gesammelte Werke, Band 3, *op. cit.*, S. 484-5.

¹³³⁴ E. Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, Gesammelte Werke, Band 6, *Op. cit.*, S. 158.

auf der Länge des Weges, den Licht im Vakuum für eine Dauer von 1/299.792.458 Sekunden zurücklegt. Dieser neue Standard wird nicht mehr aus der Messung einer Fläche (einem Erdmeridian) abgeleitet, sondern bezieht sich auf eine Bewegung (den vom Licht zurückgelegten Weg). Der zugrundeliegende Paradigmenwechsel ist sehr bedeutsam: Die Maßeinheit basiert nicht auf einer künstlich festgelegten Größe, sondern auf einer realen Bewegung. Diese dynamische Maßbestimmung greift zwar die analoge Raumauffassung von Descartes auf, allerdings im Rahmen der durch Leibniz' qualitative Mathematikauffassung eingeleiteten Desubstanzialisierung des Raumes. Diese Entsubstanzialisierung des Raums wirft jedoch die Frage nach dem materiellen Punkt auf, der ein großes semiotisches und sogar metaphysisches Problem darstellt, das aus der Mehrdeutigkeit des Begriffs „Sein“ selbst resultiert, die wir bereits zuvor ausführlich diskutiert haben.

b) Ein semiotisches Problem

Cassirer schlägt vor, den Punkt selbst zu entsubstantivieren, indem er ihn wie die reine Zahl als aus einer seriellen Form stammend betrachtet:

Der tiefere Grund aller Missverständnisse und Widersprüche aber liegt auch hier in der Unbestimmtheit und Vieldeutigkeit, in der der Seinsbegriff selbst genommen wird. Das ‚Sein‘ der geometrischen Punkte ist prinzipiell nicht von anderer Art und gehört keinem anderen logischen Bereich an als das der reinen Zahlen. Der Aufbau der geometrischen Mannigfaltigkeit vollzieht sich, wie sich zeigte, nach durchaus analogen Gesetzen wie die systematische Entwicklung des Inbegriffs der Zahlen. Hier wie dort wird von einer ideellen Einheitssetzung ausgegangen, und hier wie dort vollzieht sich der gedankliche Fortschritt derart, dass wir alle Elemente, die mit dem ursprünglichen durch eine eindeutige begriffliche Beziehung oder durch eine Kette solcher Beziehungen verknüpft sind, in das System aufnehmen.¹³³⁵

Allerdings ist nach Cassirer, der insbesondere Dedekind interpretiert, als Form die Zahl ebenso wie der Raumpunkt nach teleologischen Überlegungen bestimmt, die die Lage und die Richtung berühren.

Es gibt verschiedene Raumformen, die ebenso viele Gruppen möglicher Transformationen der durch Verräumlichung induzierten Syntax darstellen. Es ist vielleicht eine Formulierung von Gilles-Gaston Granger, die diese Idee der Form als Transformationsgruppe am besten ausdrückt: „La forme n'est plus une qualité intrinsèque de l'objet spatial, mais un invariant de ses transformations, dont les propriétés sont ce que doit mettre au jour la science de l'espace.

¹³³⁵ *Ibid.*, p. 152-3.

Mais les transformations elles-mêmes constituent des systèmes qui définissent, à un niveau d'abstraction supérieur, des formes de spatialité.“¹³³⁶ Diese Konzeption des Raums als dynamisches Muster, also als qualitativer Raum, schlägt jedoch die energetische Physik vor. Tatsächlich bezeichnet Energie, wie Cassirer uns oft erinnert, ein Prinzip der Transformation. Somit bietet die Energetik eine hochdynamische Vision der Natur:

Der Anspruch der Energetik, die verschiedenen Gruppen physikalischer Vorgänge in ihrer Eigenart zu verstehen, statt sie in mechanische Vorgänge umzudeuten, in denen all ihre individuellen Züge ausgelöscht sind, erscheint jetzt vom erkenntnistheoretischen Standpunkt aus zugleich begrenzt wie innerhalb eines bestimmten Umkreises gerechtfertigt. In der Tat eröffnet sich hier die allgemeine logische Möglichkeit, die Natur zum System zu gestalten, ohne dass wir für dieses System prinzipiell die Darstellung in einem einheitlichen anschaulichen Bilde, wie es der Mechanismus darbietet, fordern müssten. Aber es ist ein Irrtum, wenn man in dieser Tendenz zu einer ‘qualitativen’ Physik zugleich eine Umwendung zur allgemeinen Aristotelischen Weltansicht zu erkennen geglaubt hat.¹³³⁷

Nach dieser Konzeption könnte der materielle Punkt als Produkt einer Transformationsgruppe, also als Frucht einer Reihe von Beziehungen und Positionen begriffen werden.

3. Der dynamischen Raum

Cassirer erinnert daran, dass die Mathematiker der Antike eher zurückhaltend waren, sich mit dem Problem der Bewegung zu befassen, und argumentierten, wie durch die Paradoxien des Zenon angeregt, dass nur der Eindruck der Bewegung real sei, die Bewegung selbst aber nicht existiere:

Die griechische Mathematik hat es im allgemeinen vermieden, den Bewegungsbegriff heranzuziehen; sie befürchtete damit den Schwierigkeiten und Antinomien zu verfallen, die die Zenonische Dialektik in ihm aufgewiesen hatte. Und für den Platoniker Euklid durfte der Begriff der Bewegung jedenfalls nicht als explizites Moment in die Grundlegung jener Wissenschaft eingehen, die Platon als die ‘Erkenntnis vom Immer-Seienden’ bezeichnet hatte. Die implizite Beziehung, die hier nichtsdestoweniger bestand, lag freilich tief versteckt, und sie ist im Grunde erst durch Helmholtz’ erste erkenntnistheoretische Arbeiten über den Ursprung und die Bedeutung der geometrischen Axiome ganz deutlich geworden. Denn hier wurde klar, dass in den Euklidischen Begriff der Kongruenz und in allen seinen Beweisen für die Kongruenzsätze eine bestimmte Voraussetzung eingeht: Der Beweis muss annehmen, dass die beiden Gebilde, die man als kongruent erklärt, zueinander hinbewegt werden und dass sie bei dieser Bewegung ihre Gestalt und Abmessungen nicht ändern. Die neuere Geometrie ist hier, logisch befriedigender und korrekter, den umgekehrten Weg gegangen: Sie hat bestimmte Sätze

¹³³⁶ Granger, *La pensée de l'espace*, Paris, Odile Jacob, 1999, S. 60.

¹³³⁷ E. Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, Gesammelte Werke, Band 6, *op. cit.*, S. 218.

über die Bewegung an die Spitze gestellt und gezeigt, wie sich auf Grund derselben der Aufbau der ebenen Geometrie vollzieht und unter welchen Bedingungen er mit dem System Euklids zusammenfällt.¹³³⁸

Zwar ist seit Leibniz die Bewegung eindeutig zum Ausgangspunkt der mathematischen Analyse geworden, aber der Entwurf einer dynamischen Geometrie hat mehr Zeit in Anspruch genommen, in diesem Fall die Arbeit von Helmholtz, aber auch der Vektorraum von Graßmann und der Höhepunkt der projektiven Geometrie bei Staudt. In der Tat beinhaltet die Gestaltung eines dynamischen Raums die Befreiung des Raums von der substanziellen Gestaltung von Metrik und Ausdehnung.

a) Ein teleologischer Raum

Für Cassirer besteht kein Zweifel daran, dass die Vorstellung eines Raumes als reine, homogene, unantastbare Substanz Fiktion ist und die Nachwelt gibt ihm recht. Der Mensch verändert den Raum, wie es bereits das Heisenbergsche Unbestimmtheitsprinzip nahelegt, da die Tatsache, die Geschwindigkeit oder die Position eines Teilchens zu messen, die Messung selbst beeinflusst und es nicht möglich ist, beide gleichzeitig zu messen, weil es nicht möglich ist, das System nicht zu „stören“. Wir versuchen zu messen.

Cassirer schlägt ein semiotisches System vor, das es uns ermöglicht, einer solchen Hypothese Bedeutung zu verleihen, die a priori in unserem semiotischen System, das von der Idee der Substanz dominiert wird, kontraintuitiv erscheint. Das semiotische System, das Cassirer vorschlägt, hat jedoch aus seiner Sicht nichts völlig Neues, es impliziert lediglich die Anwendung eines kohärenten Idealismus, der das Primat der praktischen Vernunft einschließt und daher will, dass die Entscheidungen des Menschen Auswirkungen auf die Realität haben. Tatsächlich hängt in dieser Perspektive die Wahrnehmung der Realität selbst von einer Konstruktion von Gesetzen und Konzepten ab: „Das Aggregat sinnlicher Dinge muss auf ein System notwendiger Begriffe und Gesetze bezogen und in dieser Beziehung zur Einheit zusammengeschlossen werden. Dieser Prozess des Denkens aber erfordert freilich mehr als die bloße Kombination und Deformation von Vorstellungsbestandteilen; er setzt eine selbständige und konstruktive Betätigung voraus, wie sie sich in der Schöpfung der Grenzgebilde am deutlichsten bekundet. Diese Form der Idealisierung aber muss auch der ‚Empirist‘ zugestehen;

¹³³⁸ E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neuen Zeit – 4. Band*, Gesammelte Werke, Band 5, *op. cit.*, S. 58-9.

denn ohne sie würde die Wahrnehmungswelt nicht nur ein Mosaik, sondern ein wahrhaftes Chaos sein.“¹³³⁹ Diese Freiheit, die der menschliche Geist bietet, bedeutet jedoch nicht die Herrschaft der Willkür, denn wenn die Bestimmung einmal getroffen ist, erzeugt sie natürlich und zwangsläufig ihre Folgen entsprechend der durch diese Bestimmung induzierten Vernunft:

Alle unsere Naturerkenntnis – sofern es sich in ihr eben um Naturerkenntnis, d. h. um ein ideelles Ziel und eine ideelle Aufgabe handelt – beruht zuletzt auf einem Akt der Freiheit, auf einem ‚Standpunkt, den die Vernunft sich gibt‘. Aber auch hier ist, wie überall, die wahrhafte Freiheit kein Gegensatz zur Bindung, sondern vielmehr ihr Anfang und Ursprung. Das erste: die Wahl gewisser empirischer Elemente, die wir bestimmten konstruktiven Gebilden entsprechen lassen, steht uns frei – aber beim zweiten und bei allem Folgenden sind wir Knechte, es sei denn, dass der Gedanke in einem neuen Akt das Ganze der ineinandergreifenden Folgerungen aufhebt und mit einem völlig neuen Ansatz beginnt. Denn freilich liegt es im Wesen der empirischen Mannigfaltigkeit selbst, dass sie niemals im strengen Sinn in die rein konstruktive aufgeht. Sie ist niemals zu Ende ‚konstruiert‘ – aber sie muss stets als ins Unbestimmte hin ‚konstruierbar‘ gedacht werden.¹³⁴⁰

Auch ist das Ziel der Wissenschaften aus idealistischer Sicht nichts anderes, als die verschiedenen möglichen Ordnungen der Kohärenz aufzuzeigen. Dies ist eine Perspektive, die Hilbert durch seine Lehre von der impliziten Definition anwendet, die es gerade ermöglicht, Kohärenzsysteme wie so viele mögliche Axiomatiken ans Licht zu bringen:

Zum schärfsten Ausdruck gelangt diese Auffassung der Methode der reinen Mathematik in dem Verfahren, das Hilbert zur Darstellung und Ableitung der geometrischen Axiome angewandt hat. Gegenüber der Euklidischen Begriffsbestimmung, die die Begriffe des Punktes oder der Geraden, von denen sie ausgeht, als unmittelbare Gegebenheiten der Anschauung nimmt und die ihnen somit von Anfang an einen bestimmten unabänderlichen Inhalt aufprägt, wird hier der Bestand der ursprünglichen geometrischen Objekte ausschließlich durch die Bedingungen bestimmt, denen sie gehorchen. Den Anfang bildet ein gewisser Kreis von Axiomen, die wir festlegen und deren Verträglichkeit miteinander wir erweisen. Alle Beschaffenheiten, die wir den Elementen zusprechen, fließen lediglich aus diesen Regeln ihrer Zusammengehörigkeit, die wir zugrunde gelegt haben.¹³⁴¹

Der Raum antwortet also ebenso wie die Wahrnehmung auf eine teleologisch bestimmte Axiomatik, die hervorgehoben werden muss.

b) Ein offener Raum

¹³³⁹ E. Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, Gesammelte Werke, Band 6, *op. cit.*, S. 138-9.

¹³⁴⁰ E. Cassirer, *Die Philosophie der symbolischen Formen*, 3. Teil: *Die Phänomenologie der Erkenntnis*, Gesammelte Werke, Band 3, *op. cit.*, S. 486-7.

¹³⁴¹ E. Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, Gesammelte Werke, Band 6, *Op. cit.*, S. 99.

Cassirer stellte fest, dass die mathematische Logik bereits diesen Schritt unternommen hatte, um jedes Bild eines physischen Objekts loszuwerden. Tatsächlich betrachtet die moderne mathematische Logik die Idee eines Punktes oder einer geraden Linie nur relativ zu einer Reihe von Beziehungen: „Einer der wichtigsten Fortschritte in der modernen Logik der Mathematik liegt darin, dass in ihr die Grundbegriffe nicht mehr explizit, sondern implizit definiert werden. Ein Punkt, eine Linie, eine Gerade hat hier nicht mehr ein fest bestimmtes Sein und eine bestimmte Bedeutung, die sich ihnen abgesehen von den Beziehungen, die sie zueinander besitzen, beiliegen ließe. All diese Gebilde sind ‚nicht‘, um erst nachträglich in gewisse Relationen einzutreten; es sind vielmehr eben diese Relationen selbst, die das ‚Sein‘, das in den mathematischen Begriffen ausgedrückt wird, bestimmen und vollständig erschöpfen.“¹³⁴² Somit war für Cassirer klar, dass mathematisch tatsächlich die Idee einer ultimativen Grundlage zugunsten des Konzepts der Ordnung aufgegeben worden war, sodass Hamilton Algebra als „science of pure time or order in progression“¹³⁴³ definieren konnte.

Diese Entwicklung der mathematischen Logik hat jedoch keine wirklichen Auswirkungen auf die semiotische Ebene, die nach wie vor weitgehend vom Substanzbegriff dominiert wird. Die Methodologie der Physik ist besonders repräsentativ für ein Tauziehen zwischen der semiotischen Tendenz der Substanz und der Tendenz zur Funktionalisierung und De-Ontologisierung der Methode selbst, die sich zunehmend mit den auf dem Spiel stehenden Beziehungen befasst, anstatt mit dem Sein der Teilchen. So bemerkte Cassirer 1938, dass in der Quantenphysik die Definitionsmethode dazu neigte, sich umzukehren und dem Hilbertschen Modell der impliziten Definition zu folgen: „Die neuere Quantenmechanik ist daher mehr und mehr dazu übergegangen, nicht mit der Setzung bestimmter Realitäten zu beginnen und diese dann mit einander in Beziehungen zu setzen, sondern den umgekehrten Weg einzuschlagen. Sie geht von der Aufstellung gewisser Symbole aus, die den Zustand und die dynamischen Variablen eines physikalischen Gebildes ausdrücken. Aus diesen werden dann, auf Grund bestimmter axiomatischer Voraussetzungen, andere Gleichungen abgeleitet und aus ihnen physikalischen Folgerungen gezogen.“¹³⁴⁴ Daher müssen Begriffe wie Atom oder Elektron auch als Symbole verstanden werden, die aus einer impliziten Definition resultieren, die kein

¹³⁴² E. Cassirer, *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik - historische und systematische Studien zum Kausalproblem*, op. cit., S. 234.

¹³⁴³ Cassirer, E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neuen Zeit – 4. Band, Gesammelte Werke*, Band 5, op. cit., S. 89.

¹³⁴⁴ Cassirer, *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik - historische und systematische Studien zum Kausalproblem*, op. cit., S. 234.

ontologisches Wesen bestimmt, sondern ein logisches Postulat, das sich auf eine bestimmte Axiomatik bezieht und zur Entwicklung gebracht wird: „Auch Begriffe wie Atom oder Elektron stehen in dieser rein logischen Hinsicht mit den geometrischen Begriffen auf derselben Stufe: Sie lassen keine explizite Definition zu, sondern können im Grunde immer nur implizit definiert werden. Der ‚materielle Punkt‘ unterscheidet sich in dieser Beziehung nicht vom ‚ideellen‘, vom mathematischen Punkt. Auch ihm läßt sich kein ‚Sein für sich‘ beilegen; auch er wird durch einen bestimmten Inbegriff von Relationen konstituiert und geht in diesem Inbegriff auf.“¹³⁴⁵

Eine wirklich ordinale Raumauffassung, die die Hilbertsche Methode der impliziten Definition verallgemeinern könnte, erfordert die Berücksichtigung der Zeitfrage. Nun sieht Cassirer in der Perspektive des materiellen Punktes ein nicht nur erkenntnistheoretisches, sondern auch logisches und semiotisches Hindernis für diese Erkenntnis: „Vor einer solchen Notwendigkeit der Neuorientierung scheint der Begriff des Massenpunktes zu stehen. Die Bedeutung, die dieser Begriff im Aufbau der Naturerkenntnis gehabt hat, lässt sich kaum überschätzen; und sie liegt, wie wir an seiner Geschichte zu zeigen versucht haben, keineswegs allein auf physikalischem, sondern fast ebensosehr auf logischem, auf rein methodischem Gebiet.“¹³⁴⁶

¹³⁴⁵ Cassirer, *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik - historische und systematische Studien zum Kausalproblem*, op. cit., S. 234.

¹³⁴⁶ Cassirer, *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik - historische und systematische Studien zum Kausalproblem*, op. cit., S. 235.

Kapitel 3: Der Raum als Zeit

*Durch diese Reduktion auf die Zeitanschauung wird mittelbar sowohl der Inhalt des Raumbegriffs wie der des Kausalbegriffs erst bestimmt. Die Anschauung von Größen im Raume kann letzten Endes nur dadurch erfolgen, dass wir sie aus ihren Elementen in sukzessiver Synthesis erzeugen.*¹³⁴⁷

Cassirer bezieht sich zum Erfassen des Prinzips der Räumlichkeit im Allgemeinen und damit des qualitativen Motivbegriffs auf den kantischen Schemabegriff. Dieser Begriff ist allerdings eine Ordnungsdynamik, also eine streng zeitliche Bestimmung: „Näher aber stellen sich die verschiedenen Schemata für Kant als ebenso viele verschiedene Formen der Zeitbestimmung dar: Die Schemata sind nichts als Zeitbestimmungen a priori nach Regeln, die sich, nach der Ordnung der Kategorien, auf die Zeitreihe, den Zeiteinhalt, die Zeitordnung und endlich den Zeitinbegriff in Ansehung aller möglichen Gegenstände beziehen.“¹³⁴⁸ Allerdings betrachtete Kant in Anlehnung an Newton die Zeit auch noch als reine Zeit, also als fest und eindeutig bestimmte Struktur. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts war die Meinung einer Kausalitätskrise aufgrund der von der Quantenmechanik und insbesondere der bereits erwähnten Heisenbergschen Unschärferelation induzierten Umwälzungen weit verbreitet. In Bezug auf diese Meinung erklärt Cassirer, dass die wirkliche Krise jenseits der Krise der Kausalität, die er nicht bestreitet, in einer Krise der Konzeptualisierung selbst besteht, die darauf abzielt, den Begriff der reinen Zeit loszuwerden: „Die ‚Krise der Kausalität‘, die durch die Quantenmechanik herbeigeführt worden ist, besteht freilich, und sie ist ernst genug. Aber sie ist keine Krise des reinen Kausalbegriffs, sondern eine ‚Krise der Anschauung‘; sie zeigt uns, dass wir diesen Begriff nicht länger in der gewohnten Weise auf die Anschauung der ‚reinen Zeit‘ beziehen und in dieser ‚schematisieren‘ dürfen. Solcher Schematisierung sind durch die Entwicklung der Quantentheorie ganz bestimmte Grenzen gezogen.“¹³⁴⁹ Reine Zeit bezieht sich auf diese Vorstellung von „physischer Zeit“ als einem regelmäßigen und einheitlichen Prozess, einem unveränderlichen Rahmen von Ereignissen. Diesem Newtonschen

¹³⁴⁷ E. Cassirer, *Die Begriffsform im mythischen Denken*, Gesammelte Werke, Band 16, Hamburg, Meiner, 2003, S. 47.

¹³⁴⁸ *Idem.*

¹³⁴⁹ E. Cassirer, *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik - historische und systematische Studien zum Kausalproblem*, op. cit., S. 193-4.

Konzept der reinen Zeit steht das Leibnizsche Zeitkonzept als Folge- und Ordnungslogik gegenüber. Darüber hinaus erklärt Cassirer lange vor Kant, dass die Leibnizsche Analyse des Unendlichen bereits eine Reduktion auf die zeitliche Anschauung räumlicher Beziehungen durch das Konzept der Fluxion voraussetzte:

Die Analysis des Unendlichen war aus dem Begriff der ‚Fluxion‘ entstanden, in dem die Raumgröße als werdende Größe gefasst und damit gleichsam in die Zeitgröße aufgelöst ist. An die Stelle der endlichen Größen selbst und ihrer Verhältnisse sollten hier die Prinzipien ihrer Entstehung, die Gesetze ihres Werdens und Wachsens (*‚principia jamjam nascentia finitarum magnitudinum‘*) gesetzt werden. Die mathematische Methodenlehre hat, im Anschluss an dieses Problem und in stetem Hinblick auf dasselbe, die gesamte Form der mathematischen Begriffsbildung immer schärfer als genetische Begriffsbildung erkannt. Auch die geometrische Definition wird von Hobbes und Spinoza, von Leibniz und Tschirnhaus übereinstimmend als genetische, als ‚kausale Definition‘ gefasst. Alles Verstehen räumlicher Größen und räumlicher Verhältnisse ist daran gebunden, dass wir sie nach einer Regel entstehen lassen – alle Form des ‚Beisammen‘ wird nur aus der des ‚Nacheinander‘ eigentlich und wahrhaft erkannt.¹³⁵⁰

Die Zeit trägt also die Form der Regel, der Gesetzlichkeit in sich, bevor sie ein Ereignis bezeichnet: „Nur dadurch, dass der Verstand eine gewisse Ordnung in dem Zeitverhältnisse als notwendig, als einer allgemeingültigen Regel unterworfen denkt, gibt er diesen Vorstellungen objektive Bedeutung, bestimmt er sie zu Vorstellungen vom ‚Gegenstand‘.“¹³⁵¹

1. Zeit als Gesetzlichkeit

Cassirer hat daran gearbeitet, hervorzuheben, dass es verschiedene Formen der Organisation der Realität gibt, die alle symbolische Formen sind. Der Mythos nach Cassirer entspricht einer emotionalen Organisationsweise der Wirklichkeit, in der die räumliche Gestaltung dominiert. Andererseits dominiert in der wissenschaftlichen Organisationsweise der Wirklichkeit die zeitliche Formatierung: „Wenn das wissenschaftliche Denken bestrebt ist, den Primat des Zeitbegriffs vor dem Raumbegriff festzustellen und immer bestimmter auszuprägen, so bleibt im Mythos der Vorrang des räumlichen Anschauens vor dem zeitlichen durchaus gewahrt.“¹³⁵² Somit stellt Raum einen Modus der Vereinigung dar, bei dem der Begriff der Substanz im Vordergrund bleibt, während Zeit einen voll funktionsfähigen Modus der Vereinigung darstellt, bei dem der Moment der Verdinglichung bei der Produktion von

¹³⁵⁰ E. Cassirer, *Die Begriffsform im mythischen Denken*, Gesammelte Werke, op. cit., S. 48.

¹³⁵¹ *Ibid.*, S. 47.

¹³⁵² *Ibid.*, S. 49.

Bedeutung nicht dominant ist. Um zu einer qualitativen Raumauffassung zu gelangen, ist es außerdem wichtig zu verstehen, was Zeit wirklich bedeutet, nicht als Maß, sondern als Ordnung, mit anderen Worten, als Prinzip der Vereinheitlichung.

a) Ein Prinzip der Vereinheitlichung

Cassirer ist der Ansicht, dass Einsteins Relativitätstheorie die moderne Physik hinsichtlich ihrer Beziehung zur Realität in eine neue Ära führt, eine Beziehung, die in dem von Cassirer verstandenen Sinne symbolisch wird, das heißt, in der die Theorie eine Realität als fruchtbare Interpretation existieren lässt. Deshalb ist für ihn die Relativitätstheorie der Stil, man könnte auch sagen die Hermeneutik der zeitgenössischen Physik: „Die Relativitätstheorie ist (...) freilich weit davon entfernt, eine ‚einfache Nachahmung der Natur‘ zu bedeuten; aber ebensowenig drückt sich in ihr eine bloß zufällige ‚Manier‘ der Naturbetrachtung aus, sondern sie scheint, wie wenige andere Theorien, den eigentlichen ‚Stil‘ der modernen physikalischen Erkenntnis zu repräsentieren.“¹³⁵³ Diese Fruchtbarkeit der Relativitätstheorie beruht jedoch auf der Zeit, also dem Ordnungsprinzip, dem sie gehorcht, und darin ist sie geradezu symbolisch: „Die Forderung, die wir an die Symbole der Physik stellen, ist nicht, dass sie ein einzelnes sinnlich aufzeigbares Dasein abbilden, sondern dass sie untereinander in einer derartigen Verknüpfung stehen, dass wir kraft dieser Verknüpfung, kraft der denkbaren Folgen der Bilder, die Gesamtheit unserer Erfahrung systematisch ordnen und beherrschen können.“¹³⁵⁴ Tatsächlich setzt die zeitliche Dimension von wahrhaft symbolischem Wissen im Sinne von Cassirer voraus, dass es eher eine dynamische als eine statische Interpretation der Realität gibt, und genau das schlägt die Relativitätstheorie vor. Außerdem entdeckt Cassirer in der Relativitätstheorie die Spuren dessen, was er eine kopernikanische Revolution in der Erkenntnistheorie nennt, Spuren, die auch bei Kant oder in den Anfängen der klassischen Mechanik entdeckt wurden. Eine kopernikanische Revolution zielt darauf ab, die logischen Postulate umzukehren, die die Erkenntnistheorie einer Epoche beherrschen. So lenkte die Mechanik, die nach Cassirer ihren Ursprung in Galileo hatte, die Aufmerksamkeit der wissenschaftlichen Erkenntnis nicht mehr auf die Materie, sondern auf die Bewegung als Quelle der Materie, was für die damalige Zeit eine regelrechte hermeneutische Umkehrung darstellte. In gleicher Weise schlug Kant in Anlehnung an den platonischen Idealismus vor, das Wissen

¹³⁵³ Cassirer, *Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften*, Gesammelte Werke, Band 16, Hamburg, Meiner, 2003, S. 91.

¹³⁵⁴ *Ibid.*, S. 90-1.

nicht mehr auf äußere Dinge zu fokussieren, sondern auf die Bedingungen der Möglichkeit von Wissen im menschlichen Geist. Einstein leitete unterdessen einen ähnlichen Prozess ein, indem er raumzeitliche Werte nicht mehr zu einem festen Punkt wie in der alten Mechanik, sondern zu beweglichen Variablen machte:

Nach der rein erkenntnistheoretischen Seite hin tritt uns daher in diesem gedanklichen Prozess, dem die Relativitätstheorie ihre Entstehung verdankt, noch einmal in besonderer Schärfe und Deutlichkeit jene eigentümliche ‚kopernikanische Drehung‘, jene Variation in den begrifflichen Grundlagen der Naturtheorie, entgegen, die wir zuvor am Beispiel der klassischen Mechanik und der älteren Physik verfolgt haben. Wieder erscheint ein wesentlicher Teil ihrer Leistung darin gegründet, dass sie die bisherigen logischen Konstanten der physikalischen Erkenntnis verschoben, dass sie sie an eine andere Stelle als zuvor verlegt hat. Für die klassische Mechanik war der feste und unverrückbare Punkt die Annahme der Identität der Raum- und Zeitwerte, die durch Messung in den verschiedenen Systemen ermittelt wurden. Diese Identität galt als das fraglose und sichere Fundament ihres Gegenstandsbegriffs überhaupt: als das, was den Gegenstand der ‚Natur‘, als geometrisch-mechanischen Gegenstand, erst eigentlich konstituiert und ihn von den wandelbaren und relativen Daten der sinnlichen Empfindung unterscheidet.¹³⁵⁵

So verkörpert in einer substantiellen Weltanschauung, wie sie die mythische Perspektive bietet, der Raum das Schema der Kausalität auf der Grundlage von Fixpunkten, während in einer voll funktionsfähigen Auffassung die Zeit das Schema der Kausalität darstellt. Zwar beruht die räumliche Vorstellung auf absoluten, ein für alle Mal festgelegten Invarianten, während in der zeitlichen Vorstellung die Invarianten, auf deren Grundlage eine Verständlichkeit der Welt gezogen wird, von den verschiedenen möglichen Interpretationssystemen abhängen und nicht endgültig und absolut sind. Unbedingt und radikal ist nur die Forderung nach Invarianten und nicht nach einer bestimmten Invariante, was hier ein reales Ergebnis der funktionalen Perspektive darstellt: „Dass alle Erfüllungen, die die Denkforderung letzter Konstanten innerhalb des Empirischen finden kann, immer nur bedingt und relativ sind – das eben versichert ihn nun der Unbedingtheit und des Radikalismus ebendieser Forderung selbst.“¹³⁵⁶ In dieser ordinalen Zeitauffassung bedarf es keiner Ontologie, kein diskretes Element bedarf einer absoluten und eindeutigen Bestimmung, um als Grundlage für die Verstehbarkeit der Welt zu dienen. Tatsächlich muss nur die Konfiguration, der Rhythmus, den die Zeiteinheit vorschlägt, eindeutig sein, um Bedeutung zu erzeugen:

Diese Eindeutigkeit der Zuordnung, nicht die Einerleiheit der in den verschiedenen Systemen ermittelten Maßwerte, ist jetzt dasjenige, was vom Gedanken der ‚Einheit der Zeit‘ allein zurückbleibt: Aber darin drückt sich nur um so schärfer die Grundeinsicht

¹³⁵⁵ E. Cassirer, *Zur Einsteinschen Relativitätstheorie*, Gesammelte Werke, Band 10, Hamburg, Meiner, 2001, S.27.

¹³⁵⁶ *Ibid.*, S. 18.

aus, dass diese Einheit nicht in der Form eines einzelnen gegenständlichen Inhalts, sondern ausschließlich in der Form eines Systems gültiger Relationen darstellbar ist. Die ‚dynamische Einheit der Zeitbestimmungen‘ bleibt als Forderung erhalten, aber es zeigt sich, dass wir dieser Forderung, wenn wir bei den Gesetzen der Newtonischen Mechanik stehenbleiben, nicht genügen können, sondern dass wir durch sie notwendig auf eine neue, zugleich allgemeinere und konkretere Form der Physik hinausgetrieben werden.¹³⁵⁷

Für Cassirer bedeutet die Relativitätstheorie nichts weniger als einen entscheidenden Schritt zur Ausarbeitung einer neuen, völlig dynamischen Physik, in der Zeit nichts anderes bedeutet als die Eindeutigkeit der Koordination. Durch diese Idee der Koordination, die den Kern des Zeitbegriffs und den Spiegel des Raumbegriffs bildet, der nach Cassirer nicht mehr substantiell, sondern funktional betrachtet wird, finden wir die Idee des Platonischen Analogon. In der Tat handelt es sich nicht um die Koordination zwischen Fixpunkten, sofern das kausale Schema nicht mehr Raum, sondern Zeit ist, sondern um die Organisation von Bewegungen nach proportionalen Beziehungen. Diese wissenschaftliche Analogie bezeichnet jedoch kein festes Proportionalitätsverhältnis, das durch eine bestimmte Konfiguration veranschaulicht wird, sondern ein dynamisches Transformationsverhältnis. Die Kausalität durch die Zeit entspricht also einem Transformationsprinzip, einer Energie.

b) Ein Transformationsprinzip

In *Determinismus und Indeterminismus* stellt sich Cassirer auf die Seite derjenigen, die wie der Chemiker Wilhelm Ostwald Energie und Kausalität annähern:

Die Vertreter einer strengen Energetik neigen dazu, Energiebegriff und Kausalbegriff geradezu ineinander aufgehen zu lassen; sie erklären, dass der Kausalbegriff seine einzige wahrhafte Erfüllung und seine adäquate physikalische Darstellung im Energiebegriff, und nur in ihm, besitze. ‚Da alle Geschehnisse in räumlichen oder zeitlichen Änderungen der Energie bestehen‘ – so erklärt z. B. W. Ostwald – so ist diese Form des Kausalgesetzes auch in gewissem Sinne erschöpfend. {...} In {...} bestimmter Gestalt heißt also das Kausalgesetz, ‚es geschieht nichts ohne äquivalente Umwandlung einer oder mehrerer Energieformen in andere‘. Man kann diese Koinzidenz des ersten Hauptsatzes mit dem allgemeinen Kausalsatz mit erkenntnistheoretischen Gründen bestreiten; aber unleugbar ist, dass das kausale Denken ein wesentliches Moment im ‚energetischen‘ Denken bildet. Hält man also das letztere fest, so hat man damit das erstere implizit mitgesetzt und anerkannt. Und dieses Festhalten ist ja auch für die Quantenmechanik charakteristisch.¹³⁵⁸

¹³⁵⁷ *Ibid.*, S. 76.

¹³⁵⁸ Cassirer, *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik - historische und systematische Studien zum Kausalproblem*, op. cit., S. 140.

Allerdings unter der Bedingung, Energie nicht mit einer Substanz zu identifizieren, sondern sie als den der Zeit innewohnenden Prozess der Metamorphose zu verstehen; und auch unter der Bedingung, dass Kausalität nicht für ein Naturgesetz oder ein metaphysisches Prinzip gehalten wird. Tatsächlich definiert Cassirer das Prinzip der Kausalität als ein Postulat des empirischen Denkens, das es ermöglicht, Evolutionen unter mehreren möglichen zu bestimmen: „Er {der Kausalsatz} ist ein ‚Postulat des empirischen Denkens‘. Und dieses Postulat besagt im Grunde nichts anderes, als dass der Fortgang, den wir in einzelnen zu beschreiben versucht haben, unbeschränkt möglich ist.“¹³⁵⁹ Cassirer interpretiert daher Kausalität als das, was es ermöglicht, Objekte als Funktion der Zeit zu bestimmen, nach Phasen, die aufeinander folgen, aber für die Bestimmung eines bestimmten Objekts nicht umgekehrt werden können. Zeit als Ermöglichendes, als Instrument der Offenbarung ist also zwangsläufig einseitig.

Die Zeit muss aufgrund ihrer dynamischen Natur nach einem Rhythmus fließen, der auf verschiedene Weise bestimmt werden kann. Cassirer weist auch geschickt darauf hin, dass dieser Charakter des Fließens, des Sukzessiven den eigentlichen Charakter des Zeitlichen in den verschiedenen Bedeutungen, die es haben kann, bestimmt. So bestimmt die Nicht-Kommutativität, die Tatsache, dass Ereignisse nach unvertauschbaren Positionen in einer bestimmten Reihenfolge aufeinander folgen und nicht in einer anderen, den Charakter des Zeitlichen: „Insbesondere wird für die Zeitmessung betont, dass die Bestimmung der Zeitstellen der einzelnen empirischen Gegenstände und Vorgänge nicht von dem Verhältnis der Erscheinungen gegen die absolute Zeit entlehnt werden kann, sondern dass sich umgekehrt die Erscheinungen einander ihre Stellen in der Zeit selbst bestimmen und dieselben in der Zeitordnung notwendig machen müssen.“¹³⁶⁰ Dies ist in der Tat die unabdingbare Bedingung, um eine dynamische Einheit und damit eine Verständlichkeit der Welt hervorzuheben.

2. Der symbolische Raum

Cassirer bestreitet nicht die große Bedeutung, die die Perspektive des materiellen Punktes in der Entwicklung der Wissenschaft sowohl für die Naturwissenschaft als auch für die Logik als allgemeine Wissenschaftsmethodik gehabt hat. Allerdings ist es ihm zufolge notwendig, den materiellen Punkt nicht als eine absolute, für sich existierende Substanz zu betrachten, sondern als eine Betrachtungsweise der Welt, die der Geist sich selbst gibt, eine

¹³⁵⁹ *Ibid.*, S. 74.

¹³⁶⁰ E. Cassirer, *Zur Einsteinschen Relativitätstheorie*, Gesammelte Werke, Band 10, *op. cit.*, S. 74.

Form, die wie alle Formen in einem bestimmten Kontext gilt, aber in einem anderen wirkungslos ist:

Die Bedeutung, die dieser Begriff {der Massenpunkt} im Aufbau der Naturerkenntnis gehabt hat, lässt sich kaum überschätzen; und sie liegt, wie wir an seiner Geschichte zu zeigen versucht haben, keineswegs allein auf physikalischem, sondern fast ebenso sehr auf logischem, auf rein methodischem Gebiet. Aber ein Begriff, wie der des materiellen Punktes kann der Natur der Sache nach niemals als Abdruck eines physischen Gegenstandes verstanden werden; er ist eine ‚Form‘, deren Sinn und Gehalt in ihrer theoretischen Leistung besteht: in der Fähigkeit, zu einfachen und strengen Gesetzen der Phänomene zu führen. Jede derartige Form besitzt stets auch eine bestimmte Grenze; wir müssen damit rechnen, dass sich Erfahrungsbereiche finden, die sie nicht mehr vollständig umspannen und ausdrücken kann. Wenn heute die Opfer, die in dieser Hinsicht zu bringen sind, vielleicht grösser und schwerer erscheinen, als je zuvor, so hat doch, wie mir scheint, die moderne Atomphysik die methodischen Fundamente, auf denen die physikalische Erkenntnis ruht, nicht zerstört; sie hat sie vielmehr, schärfer als zuvor, in ihrer charakteristischen Eigenheit und in ihrer charakteristischen Bedingtheit erkennen lassen.¹³⁶¹

Die Quantenphysik ermöglicht es also, den ideellen Charakter des materiellen Punktes ans Licht zu bringen, dem unser auf Prädikation beruhendes semiotisches System den Status des absoluten Seins zugesprochen hat. Sie steht damit im Bemühen wissenschaftlicher Erkenntnis, wie sie sich nach Cassirer seit den Anfängen der Moderne herausgebildet hat. Cassirer sieht im Begriff der Form die adäquate semiotische Stütze für diesen Prozess der Entsubstanzialisierung des Wissens. Tatsächlich ist eine Form kein Subjekt und braucht kein Prädikat, sie bezeichnet, wie wir im vorigen Teil gesehen haben, ein Motiv, eine Qualität, ein Transformationsschema, das sowohl auf der Ebene des Allgemeinen als auch des Spezifischen zu finden ist: „Hierbei darf freilich die ‚Form‘, eben weil sie das aktive und gestaltende, das eigentlich schöpferische Moment darstellt, nicht als starre, sondern sie muss als lebendige und bewegliche Form gefasst werden. Immer mehr begreift der Gedanke, dass sie ihm in ihrer Besonderung nicht mit einem Schlage gegeben werden kann, sondern dass ihr Bestand sich nur in ihrem Werden und im Gesetz dieses Werdens für ihn enthüllt.“¹³⁶² Die Form ist also ebenso wie die Zeit ein Diskurs, der sich im Akt der Bewusstseinsdurchquerung offenbart. Auch wenn moderne Logik für Cassirer formal sein muss, dann in diesem Sinne einer Entsubstanzialisierung der Welt zugunsten einer vollständig zeitlichen Konzeption. Diese Perspektive, bei der der materielle Punkt des physischen Raums keine endgültige Substanz, sondern eine Form in Bewegung ist, impliziert jedoch, aus der Dualität des Kontinuierlichen und des Diskreten herauszukommen.

¹³⁶¹ E. Cassirer, *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik - historische und systematische Studien zum Kausalproblem*, op. cit., S. 235-6.

¹³⁶² Cassirer, *Zur Einsteinschen Relativitätstheorie*, Gesammelte Werke, Band 10, op. cit., S. 82-3.

a) Der Raum als Form

Cassirer erklärt, dass die Bestimmung des diskreten Individuums im Rahmen der Quantenphysik keinen *Terminus a quo* darstellt, sondern eher einen *Terminus ad quem*, einen zu erreichenden Horizont, weil diese Physik das Ganze nicht mehr als Summe seiner Teile betrachten kann: „{Die Quantenphysik} musste von Anfang an darauf verzichten, das Ganze als die ‚Summe‘ seiner Teile zu definieren; sie erklärt, dass es mehr sei als eine solche summenhafte Einheit.“¹³⁶³

Cassirer glaubt daher, dass die Quantenphysik einen entscheidenden Schritt in Richtung der vollständigen Funktionalisierung der Wissenschaft ermöglicht, wo die Illusion einer dem menschlichen Verstand fremden Objektivität tendenziell zerstreut wird und wo die Annahmen der Physik nicht auf selbstbestimmten Wesen, sondern auf Symbolen beruhen, die ein bestimmtes Gesetzmäßigkeitsmuster verkörpern: „Die neuere Quantenmechanik ist daher mehr und mehr dazu übergegangen, nicht mit der Setzung bestimmter Realitäten zu beginnen und diese dann mit einander in Beziehungen zu setzen, sondern den umgekehrten Weg einzuschlagen. Sie geht von der Aufstellung gewisser Symbole aus, die den Zustand und die dynamischen Variablen eines physikalischen Gebildes ausdrücken. Aus diesen werden dann, auf Grund bestimmter axiomatischer Voraussetzungen, andere Gleichungen abgeleitet und aus ihnen physikalischen Folgerungen gezogen.“¹³⁶⁴ Laut Cassirer erzwingt die Quantenphysik das Denken in Form von Konfigurationen aus Positionen, die als viele Stufen in einem Transformationsprozess festgelegt sind, der es vollständig enthält. Auch diese Forderung, Bewegungsmotive als viele generative Beziehungen zu bestimmen, entspricht der Goetheschen Metamorphosetheorie: „Die Lehre von der Metamorphose hat mit dieser Frage nach der historischen Abfolge der Lebenserscheinungen nichts zu tun; sie ist von jeder Art ‚Deszendenztheorie‘ nicht nur dem Inhalt nach, sondern der Problemstellung und Methode nach geschieden. Der Goethesche Begriff der ‚Genese‘ ist dynamisch, aber er ist nicht historisch; er verbindet weit voneinander abliegende Formen, indem er ihre stetige Vermittlung aufzeigt, aber er will keine Stammbäume von Arten aufstellen. Die Umbildung, vermöge deren aus einer gemeinsamen Urform, dem Blatt, die einzelnen Pflanzenteile, die Kelch- und

¹³⁶³ Cassirer, *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik - historische und systematische Studien zum Kausalproblem*, op. cit., S. 224.

¹³⁶⁴ *Ibid.*, S. 234.

Kronenblätter, die Staubfäden usf. entstehen, ist ideelle, nicht reale Genese.“¹³⁶⁵ Als Bewegungsmotiv ist der Raum also durchaus eine Form im Cassirerschen Sinne und daher lebendig.

b) Ein lebendiger Raum

Wie wir im ersten Kapitel dieses Teils gesehen haben, geht der Raum aus der Geste, dem Zeigen hervor und bietet eine Syntax, eine Konfiguration der Welt. Diese Geste vollzieht sich jedoch im Laufe der Zeit, sie ist also zwangsläufig dynamisch trotz der Verdinglichung, die wir mit der vorgeschlagenen Syntax vollziehen können, indem wir sie abstrakt, d. h. außerhalb der Zeit, erfassen. Das Schicksal eines für Cassirer sehr wichtigen Mathematikers, Hermann Graßmann, lässt erkennen, mit welcher Schwierigkeit sich die Idee eines Vektorraums, also eines Raums in Bewegung, durchgesetzt hat. Wenn man der von Cassirer vorgeschlagenen organischen Interpretation folgt, scheint es, dass Bewegung selbst Raum ist, der Raum in Aktion, der die Trennung zwischen mir und der Welt ermöglicht. Somit sind alle menschlichen Äußerungen, Gefühle, Vorstellungen, Konzepte an der Bildung des Raumes beteiligt, was den syntaktischen Charakter des Raumes bestätigt. Man kann sich vorstellen, dass Raum im Rahmen einer Physik der Qualitäten, wie sie Cassirer anstrebt, zunächst ein Rhythmus ist. Ein Raum erscheint zugleich als Ausdruck innerer Freiheit, als Bemühen um Kohärenz und Vereinigung der Welt durch die Schaffung eines Rhythmus; und zugleich als Bedingung für den Ausdruck dieser inneren Freiheit, indem diese vom Raum durch seinen Rhythmus erschlossene Syntax die Innerlichkeit selbst entdecken und bejahen lässt. Damit erscheint die idealistische Perspektive durchaus konsequent: „Das schlechthin Innerliche der Materie ist eine ‚bloße Grille‘; denn die Materie löst sich für uns in die ‚Kräfte‘, die Kräfte lösen sich in ein Ganzes mathematischer und dynamischer Beziehungen und diese selbst wieder in oberste logische Grundbegriffe der Beziehung überhaupt auf, außerhalb deren kein besonderes Verhältnis fassbar und möglich ist. Die echte, uns wahrhaft zugängliche Innerlichkeit der Dinge ruht in der Innerlichkeit der Vernunft und in jener Notwendigkeit, die sich uns in ihr und durch sie bezeugt.“¹³⁶⁶ Cassirer hat es sich zur Aufgabe gemacht, diese logischen Grundbegriffe der Beziehung überhaupt zu ermitteln, was voraussetzt, die verschiedenen Stile zu bestimmen, die den Rhythmen und anderen Motiven zugrunde liegen, aus denen sich die verschiedenen Formen zusammensetzen.

¹³⁶⁵ E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neuen Zeit – 4. Band*, Gesammelte Werke, Band 5, *op. cit.*, S. 172-3.

¹³⁶⁶ E. Cassirer, *Freiheit und Form*. Gesammelte Werke, Band 7, Hamburg, Meiner, 2001, S. 175-6.

Es geht also darum, nicht nur über die unterschiedlichen *ergon* der symbolischen Formation nachzudenken, sondern auch über die *energeia* dieser Formation selbst, nicht über die Gestalten, sondern über die Gestaltungsprinzipien. Dies ist eine Unterscheidung, die Cassirer zum Thema Sprache von Humboldt übernimmt. Das *ergon* bildet das „bloß Gewordene“, d. h. das Produkt eines Transformationsprozess, während die *energeia* den Prozess der Transformation selbst, das „stetig sich Bildende“¹³⁶⁷ bezeichnet. Genau das fördert Cassirer durch das Projekt dieser Philosophie: spezifische Energien zu identifizieren, die Wissen produzieren da, wie schon gesagt, er die symbolische Form als „Energie des Geistes“¹³⁶⁸ definiert. Es geht darum, das Leben auf lebendige Weise zu denken. Nun ist diese Notwendigkeit die des Lebens selbst, und es ist die Vision dieses Lebens, die jede symbolische Form zulässt, so Cassirer, der sie auch als nicht aus der Welt der Dinge sondern aus der Welt der Handlungen stammenden „Blickstrahl des Bewusstseins“ qualifiziert. Es handelt sich also bei jeder symbolischen Form tatsächlich darum, das Leben für sich sichtbar zu machen:

In dieser Art verstanden kann die reine Schau der Wirklichkeit, wie sie sich in jeder einzelnen symbolischen Form und in ihrer Totalität vollzieht, niemals als ein gegen diese Wirklichkeit gerichteter Zwang betrachtet werden. Denn der Blickstrahl des Bewusstseins, der hier auf das Sein fällt und es zu erleuchten und zu durchdringen sucht, gehört selbst nicht mehr der Welt der Dinge, noch einem bloßen Zusammenhang des ‚Wirkens‘ an. Er ist ein rein ideeller Strahl, der das, was er berührt, seiner ‚Existenz‘, seinem bloßen Daseins-Bestand nach, unangetastet lässt. So wird in ihm über den Urgrund des ‚Lebens‘ zwar hinausgegangen - aber dieser wird damit weder zerstört, noch vergewaltigt. In dem Bereich der geistigen Bewusstheit, der jetzt entsteht, ist vielmehr das Leben sich selbst sichtbar, ist es - um den Fichte’schen Ausdruck zu brauchen - zur reinen ‚Sehe‘ geworden.¹³⁶⁹

Damit legt Cassirer den Grundstein für eine Philosophie, die in der Lage ist, das Leben lebendig zu denken. Cassirer betonte mehrfach, dass es beim Denken in der Zeit nicht darum geht, eine Geschichte zu schreiben oder historisch zu denken, es geht darum, über Passagen nachzudenken, in der Mathematik würden wir von Operationen sprechen. Jedenfalls erklärt er damit tatsächlich seinen Ansatz als einen phänomenologischen. Es geht darum, die Übergänge zur Form als lebendige Phänomene in Resonanz mit der Phänomenologie Hegels zu denken:

Wenn ich von einer ‚Phänomenologie der Erkenntnis‘ spreche, so knüpfe ich hierin nicht an den modernen Sprachgebrauch an, sondern ich gehe auf jene Grundbedeutung der ‚Phänomenologie‘ zurück, wie Hegel sie festgestellt und wie er sie systematisch begründet und gerechtfertigt hat. Für Hegel wird die

¹³⁶⁷ Cassirer, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, Nachgelassene Manuskripte und Texte, Band 1, Hamburg, Meiner, 1995, S 15.

¹³⁶⁸ Cassirer, *Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften*, Gesammelte Werke, Band 16, Hamburg, Meiner, 2003, S. 79.

¹³⁶⁹ Cassirer, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, op. cit., S. 28.

Phänomenologie zur Grundvoraussetzung der philosophischen Erkenntnis, weil er an diese letztere die Forderung stellt, die Totalität der geistigen Formen zu umspannen, und weil diese Totalität nach ihm nicht anders als im Übergang von der einen zur andern Form sichtbar werden kann. Die Wahrheit ist das ‚Ganze‘ – aber dieses Ganze kann nicht auf einmal hingegeben, sondern es muss vom Gedanken, in seiner eigenen Selbstbewegung und gemäss dem Rhythmus derselben, fortschreitend entfaltet werden. Diese Entfaltung macht erst das Sein und das Wesen der Wissenschaft selbst aus. Das Element des Gedankens, in welchem die Wissenschaft ist und lebt, erhält daher seine Vollendung und Durchsichtigkeit selbst nur durch die Bewegung seines Werdens.¹³⁷⁰

Cassirer schreibt: „Die Philosophie der symbolischen Formen will keine Metaphysik der Erkenntnis, sondern eine Phänomenologie der Erkenntnis sein.“¹³⁷¹ D. h. eine Wissenschaft der Passagen, eine Wissenschaft der Zeit: „Nicht als starres substantielles Dasein, sondern nur als der schwebende Übergang vom Vergangenen zum Künftigen, vom Nicht-Mehr zum Noch-Nicht ist der einzelne zeitliche Augenblick, sofern er eben als zeitlicher bestimmt werden soll, zu fassen. Wo das Jetzt anders, wo es absolut genommen wird, da bildet es in Wahrheit nicht mehr das Element, sondern die Negation der Zeit. Die zeitliche Bewegung erscheint dann in ihm angehalten und dadurch vernichtet.“¹³⁷²

3. Die Raumgestaltungen

Abstraktion ist eine Denkweise außerhalb der Zeit, die durch Normierung vor sich geht, die Zeit als Denkweise geht dagegen durch teleologisch bedingte Unterscheidung vor, sie weist auf eine Transformationsrichtung, einen Übergang hin. Das ist es nun, was die Raumgestaltungen zu bestimmen erlauben: „Das Sein wird uns nicht anders fassbar und zugänglich als dadurch, dass es sich für uns im Werden entfaltet. Dieses eigentümliche Ineinander von Sein und Werden, von Dauer und Veränderung fasst sich für Goethe im Begriff der Gestalt zusammen.“¹³⁷³ In der Tat gibt es für Goethe kein anderes Wesen als das von der Natur organisierte Leben selbst, das seine Gesetzmäßigkeit in den Momenten des Übergangs zeigt.

¹³⁷⁰ E. Cassirer, *Die Philosophie der symbolischen Formen, 3. Teil: Die Phänomenologie der Erkenntnis*, Gesammelte Werke, Band 13, Hamburg, Meiner, 2002, S. VIII.

¹³⁷¹ E. Cassirer, *Zur Logik des Symbolbegriffs*, Gesammelte Werke, Band 22, Hamburg, Meiner, 2006, S. 118.

¹³⁷² E. Cassirer, *Die Philosophie der symbolischen Formen, 1. Teil: Die Sprache*, Gesammelte Werke, Band 11, *op. cit.*, S. 31.

¹³⁷³ E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neuen Zeit – 4. Band*, Gesammelte Werke, Band 5, *op. cit.*, S. 161.

a) Die zeitliche Kontinuität

Die Konzeption des Raums als kontinuierlich ergibt sich aus der Abstraktion, die darin besteht, den Raum als zeitlos zu betrachten und ihn als einheitliche Fläche, als ein Wesen wahrzunehmen. Diese Konzeption wurde in Frage gestellt, als die Frage der Bewegung zu einem wichtigen physikalischen Anliegen wurde. Allmählich stellte sich dann heraus, dass der Raumbegriff eher in Ordnungs- denn in Seinsbegriffen gedacht werden muss. Nun ist der Ordnungsbegriff in sich dynamisch, er setzt eine kohärente Abfolge voraus und eröffnet in diesem Sinne die Möglichkeit der Gestaltung.

Die in diesem Zusammenhang fruchtbare Kontinuität ist nicht die eines Punktes oder einer Ausdehnung, sondern diejenige, die die Vernunft herstellt, indem sie ein zeitliches Ableitungsverhältnis der Phänomene voneinander ans Licht bringt. Tatsächlich ist Zeit mehr als eine einfache Abfolge diskreter Momente, sie setzt eine gewisse Kontinuität voraus. Der zeitliche Moment ist nie abstrakt, er ist Teil einer Sequenz. Die Einheit der Zeit ist also untrennbar mit der Handlung verbunden, sie hängt von der Interpretation der Handlungen ab:

Es setzt das Ganze der Zeit nicht mehr als substantielles Ganze aus den einzelnen Augenblicken zusammen, sondern erfasst es als ein funktionales und als ein dynamisches Ganzes: als eine Einheit der Beziehung und als eine Einheit der Wirkung. Die Anschauung der zeitlichen Einheit der Handlung geht einerseits von dem Subjekt aus, das in ihr begriffen ist, andererseits von dem Ziel, auf das sie gerichtet ist. Beide Momente liegen in ganz verschiedenen Ebenen; aber die synthetische Kraft des Zeitbegriffs bewährt sich eben darin, dass er ihre Gegensätzlichkeit in eine wechselseitige Bezüglichkeit verwandelt. Der Prozess des Tuns kann jetzt nicht mehr in lauter einzelne Phasen auseinanderfallen, da hinter ihm von Anfang an die einheitliche Energie des handelnden Subjekts und vor ihm der einheitliche Zweck des Tuns steht. Indem in dieser Weise die Momente der Handlung sich zu einer kausalen und teleologischen Gesamtreihe, zur Einheit einer dynamischen Verknüpfung und einer teleologischen Bedeutung zusammenschließen, wächst hieraus erst mittelbar die Einheit der zeitlichen Vorstellung hervor.¹³⁷⁴

Zeit ist also von Natur aus synthetisch, weil sie Bewegung darstellt. Auch ist es die Handlung, das Ingangsetzen, das in gewisser Weise die Zeit und damit auch den Raum bestimmt: „Der Raum hört auf, ein ‚Ding unter Dingen‘ zu sein; es wird ihm der letzte Rest physikalischer Gegenständlichkeit geraubt. Die Welt wird nicht als ein Ganzes von Körpern ‚im‘ Raume noch als ein Geschehen ‚in‘ der Zeit definiert, sondern sie wird als ein ‚System von Ereignissen‘, von Events, wie Whitehead sagt, genommen: Und in die Bestimmung dieser Ereignisse, in ihre

¹³⁷⁴ E. Cassirer, *Die Philosophie der symbolischen Formen, I. Teil*, Gesammelte Werke, Band 11, *op. cit.*, S. 177.

gesetzliche Ordnung, gehen Raum und Zeit als Bedingungen, als wesentliche und notwendige Momente ein.“¹³⁷⁵

b) Der Raum des Events

Wer Schranken denkend setzt, die wirklich nicht vorhanden,
Und dann hinweg sie denkt, der hat die Welt verstanden.
Alswie Geometrie in ihren Liniennetzen
Den Raum, so fängt sich selbst das Denken in Gesetzen.
Anschaulich macht man uns die Welt durch Ländercharten,
Nun müssen wir des Geist's Sterncharten noch erwarten,
Indess geht, auf Gefahr den Richtweg zu verlieren,
Der Geist durch sein Gebiet, wie wir durch's Feld spazieren;¹³⁷⁶

Mit diesen Versen des deutschen Dichters Friedrich Rückert schloss Cassirer 1931 einen Vortrag mit dem Titel „Mythischer, ästhetischer und theoretischer Raum“. Er lässt den Raum hier als eine durch die Richtungsbestimmung eröffnete Gestaltungsmöglichkeit erscheinen, Raum ist das, was sich öffnet, wenn wir auf den Horizont blicken. Es gibt so viele mögliche Räume wie mögliche Anordnungen von Grenzen, die jeder Maßstandard darstellen kann: die Ellen, die Schritte, das Spektrum eines Atoms. Räumlich zu denken bedeutet, von verschiedenen Grenzen aus zu denken, die darüber hinaus ebenso viele Horizonte sind, um sie zu ordnen und Strukturen zu schaffen, die dazu bestimmt sind, Ereignisse einzufangen. Aber: „der philosophische Gedanke kann auf solche Grenzsetzungen nirgends Verzicht tun: Aber er muss sich dabei freilich bewusst bleiben, dass die Grenzen, die das Denken setzt, nicht zu festen Schranken erstarren dürfen – dass sie bewegliche Grenzen bleiben müssen, um die Fülle und die Bewegung der Erscheinungen in sich zu fassen.“¹³⁷⁷ Wir finden hier die Doppeleigenschaft des Raumes: gleichzeitig Voraussetzung und Konsequenz der Bewegung. Allerdings ist diese Konzeption des Raumes als Raum des Geschehens, als Konfiguration von Grenzen, nicht mit einer Idee der Kontinuität des Raumes vereinbar. Andererseits würde die Entscheidung für eine diskrete Raumauffassung erfordern, über den Rahmen der Relativitätstheorie hinauszugehen: „introduire directement une structure discrète de l'espace viole l'invariance de Lorentz et entre en conflit avec la relativité restreinte.“¹³⁷⁸ Daher sind die semiotischen Überlegungen, die sich

¹³⁷⁵ E. Cassirer, *Mythischer, ästhetischer und theoretischer Raum*, Gesammelte Werke, Band 17, Hamburg, Meiner, 2004, S. 415.

¹³⁷⁶ *Ibid.*, S. 427.

¹³⁷⁷ *Idem.*

¹³⁷⁸ J-P. Luminet, *L'écume de l'espace temps*, Paris, Odile Jacob, 2020, S. 307.

aus Cassirers Philosophie der symbolischen Formen ergeben, nicht mit dem aktuellen Stil physikalischen Wissens vereinbar, denn: „Die Relativitätstheorie (...) scheint, wie wenige andere Theorien, den eigentlichen ‘Stil’ der modernen physikalischen Erkenntnis zu repräsentieren.“¹³⁷⁹ Nichtkommutativität ist vielleicht der Stil der physikalischen Wissenschaft von morgen, eine Wissenschaft der Zeit und in der Zeit, wie sie die Philosophie der symbolischen Formen offenbart. Tatsächlich befasst sich die nichtkommutative Geometrie mit dynamischem Raum, Raum in Bewegung, was bedeuten würde, dass das Nervenzentrum dieses neuen Paradigmas nicht mehr das Sein und seine Eigenschaften, sondern die Aktion und seine Ereignisse wären. Nun sind es genau die semiotischen Grundlagen, die Cassirer mit seiner Philosophie der symbolischen Formen zu legen versuchte: „Für die Betrachtungsweise, die sich in unseren entwickelten Kultursprachen durchgesetzt hat, haftet die Zeitbestimmung wesentlich denjenigen Redeteilen an, die einen Vorgangs- oder Tätigkeitsausdruck in sich schließen. Der Sinn der Zeit und die Mannigfaltigkeit der Beziehungen, die sie in sich fasst, kann nirgends anders als am Phänomen der Veränderung ergriffen und fixiert werden. Das Verbum, als Ausdruck eines bestimmten Zustandes, von dem die Veränderung anhebt, oder als Bezeichnung des Aktes des Übergangs selbst, erscheint daher als der eigentliche und einzige Träger der zeitlichen Bestimmungen.“¹³⁸⁰

¹³⁷⁹ E. Cassirer, *Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften*, Gesammelte Werke, Band 16, Hamburg, Meiner, 2003, S. 91.

¹³⁸⁰ E. Cassirer, *Die Philosophie der symbolischen Formen, 1. Teil: Die Sprache*, Gesammelte Werke, Band 11, *op. cit.*, S.173.

Teil 3: Das Problem der Form als metaphysisches Problem

Überhaupt sieht sich die Metaphysik, wie ihre Geschichte lehrt, immer deutlicher vor ein gedankliches Dilemma gestellt. Sie muss entweder mit dem Grundbegriff des absoluten Daseins vollen begrifflichen Ernst machen, womit alle Relationen sich zu verflüchtigen, alle Vielheit des Raumes, der Zeit, der Kausalität sich in bloßen Schein auflösen droht – oder sie muss diese Beziehungen, indem sie sie anerkennt, als ein bloß Äußeres und Zufälliges, als ein schlechthin ‚Akzidentelles‘, zum Sein hinzutreten lassen. Dann aber zeigt sich alsbald ein eigentümlicher Rückschlag: Denn mehr und mehr wird nun deutlich, dass ebendieses ‚Zufällige‘ dasjenige ist, was für die Erkenntnis zugänglich und in ihre Formen fassbar ist, während das nackte ‚Wesen‘, das als Grundlage der besonderen Bestimmungen gedacht werden sollte, sich in die Leere einer bloßen Abstraktion verliert. Was als ‚All der Realität‘, als Inbegriff aller Wirklichkeit verstanden werden sollte, das erweist sich zuletzt als ein Etwas, das nur noch das Moment der bloßen Bestimmbarkeit, aber nichts mehr von selbständiger und positiver Bestimmtheit in sich enthält.¹³⁸¹

Kann Metaphysik etwas Anderes sein als eine Lehre des Seienden als Seiendes?

Einer der großen, aber wahrscheinlich weitgehend missverstandenen Beiträge von Cassirer Philosophie besteht darin, dass sie diese Frage bejaht. In der Tat, wenn er den Weg radikalieren möchte, der bereits der von Kant war und darin bestand, die Ontologie beiseite zu lassen, verzichtet er keineswegs auf die Formulierung einer Metaphysik, die er in verschiedenen veröffentlichten Werken, insbesondere in *Zur Logik der Geisteswissenschaften*, diskret angesprochen und in unveröffentlichten Manuskripten umzusetzen versucht hat. Aber es ist nicht seine Aufgabe, eine Metaphysik als ein geschlossenes System vorzuschlagen; Vielmehr geht es auch hier wieder darum, ein System ohne Fixpunkt, ohne Unterstützung durch die Ontologie hervorzuheben. Nur unter dieser Bedingung, nicht mehr von der Einheit, sondern von der Pluralität auszugehen, ist eine Metaphysik der symbolischen Formen möglich, das heißt, die Philosophie der symbolischen Formen kann den Anspruch auf Systematik aufgreifen, der die Metaphysik als Methode objektiver Erkenntnis kennzeichnet:

In dieser Hinsicht kann eine ‚Philosophie der symbolischen Formen‘ den Anspruch auf Einheit und Universalität festhalten, den die Metaphysik in ihrer dogmatischen Gestalt

¹³⁸¹ E. Cassirer, *Die Philosophie der symbolischen Formen, I. Teil: Die Sprache*, Gesammelte Werke, Band 11, op. cit., S. 30.

aufgeben musste. Sie kann nicht nur die verschiedenen Weisen und Richtungen der Welterkenntnis in sich vereinen, sondern darüber hinaus jedem Versuch des Weltverständnisses, jeder Auslegung der Welt, deren der menschliche Geist fähig ist, ihr Recht zuerkennen und sie in ihrer Eigentümlichkeit begreifen. Erst auf diese Weise wird das Problem der Objektivität in seiner ganzen Weite sichtbar, und, so gefasst, umspannt es nicht nur den Kosmos der Natur, sondern auch den der Kultur.¹³⁸²

Die Frage der Form betrifft die Arbeit des Bewusstseins. Aber Bewusstsein ist kein leicht zu untersuchendes Objekt: „Wenn wir nach der Form und dem Aufbau des theoretischen Bewusstseins fragen, so ist schon der Gebrauch dieses *Terminus* mit Schwierigkeiten aller Art belastet. Denn der Bewusstseinsbegriff scheint der eigentliche Proteus der Philosophie zu sein. Er tritt in all ihren verschiedenen Problemgebieten auf; aber er zeigt in keinem von ihnen dieselbe Gestalt, sondern ist in einem unablässigen Bedeutungswandel begriffen. Die Metaphysik wie die Erkenntnistheorie, die empirische Psychologie wie die reine Phänomenologie nehmen ihn für sich in Anspruch.“¹³⁸³ Allerdings darf die Philosophie der symbolischen Formen „für sich selbst eine Art methodischer Autonomie in Anspruch nehmen.“¹³⁸⁴ Die metaphysische Dimension impliziert laut Cassirer ein Erfordernis der Systematik. Es postuliert die Notwendigkeit eines Alphabets, das eine Gesamtkohärenz in einem bestimmten Bewusstseinsbereich offenbart. Außerdem betrachtet er die Metaphysik als „eine Naturanlage“. Das Bedeutungsuniversum, das eine Metaphysik bietet, ist nicht abstrakt, sondern konkret, es durchdringt täglich die Ausarbeitung von Bedeutung:

Die Metaphysik gleicht der Lernäischen Hydra, der immer neue Köpfe nachwachsen, so viel man ihrer auch schon abgeschlagen hat. Der Grund hierfür kann nur darin liegen, dass sie keineswegs eine willkürliche Begriffsdichtung einzelner Denker ist, sondern in einer allgemeinen ‚Naturanlage‘ wurzelt. Auch Hägerström erkennt, wenigstens mittelbar, diesen Sachverhalt an. Denn für ihn beschränkt sich ja, wie wir gesehen haben, die Metaphysik keineswegs auf das, was in den philosophischen Systemen von ihr erscheint und festgehalten wird. Er sieht sie vielmehr mitten in der Wissenschaft und er sieht sie im allgemeinen ‚Bewusstsein‘ wirksam. Wenn er den Begriff eines ‚Dinges mit Eigenschaften‘ oder den Begriff der ‚Bewegung‘, so wie er im ‚gewöhnlichen Bewusstsein‘ erscheint, wenn er die gewöhnliche Auffassung vom ‚Ich‘ für metaphysisch erklärt – so wird unmittelbar deutlich, dass sich derartige Begriffe zwar kritisieren, aber nicht einfach eliminieren lassen.¹³⁸⁵

¹³⁸² E. Cassirer, *Zur Logik der Kulturwissenschaften*, Gesammelte Werke, Band 24, Hamburg, Meiner, 2007, S.376.

¹³⁸³ E. Cassirer, *Die Philosophie der symbolischen Formen*, 3. Teil: *Die Phänomenologie der Erkenntnis*, Gesammelte Werke, Band 13, Hamburg, Meiner, 2002, S. 53.

¹³⁸⁴ *Idem.*

¹³⁸⁵ E. Cassirer, *Axel Hägerström. Eine Studie zur Schwedischen Philosophie der Gegenwart*, Gesammelte Werke, Band 21, Hamburg, Meiner, 2005, S. 17.

Metaphysik erscheint somit zunächst als unsichtbare Infrastruktur des Geistes, die verschiedene Bedeutungsuniversen konfiguriert. Wie eine Sprache wurden die verschiedenen Metaphysiken, so Cassirer, alle aus einer grundlegenden ursprünglichen Intuition entwickelt: „Die echten, die wahrhaft originalen metaphysischen Gedanken sind niemals leere Gedanken, Gedanken ohne Inhalt gewesen. Bei Platon, bei Aristoteles, bei Descartes, bei Leibniz, bei Spinoza, bei Fichte, bei Schelling, bei Hegel finden wir, wenn wir ihre Systeme bis zu der Wurzel zurückverfolgen, aus der sie entsprungen sind, immer einen bestimmten Inhalt, eine Grund- und Uranschauung, der ihre Begriffe entstammen und aus der sie sich ständig nähren.“¹³⁸⁶ Eine Metaphysik beruht also nicht auf Begriffen, die ihrer Natur nach abstrakt sind, sondern auf Anschauungen, die lebendigen Charakter haben und daher ein ganzes Universum von Bedeutungen implizieren. Aus diesem Grund erscheint uns der Begriff Sprache angemessener als der Begriff der Methode, um die von Cassirer vorgeschlagene offene Konzeption der Metaphysik zu qualifizieren. Das Problem der Metaphysik besteht laut Cassirer darin, dass jede dieser strukturierenden Intuitionen nicht als solche wahrgenommen wird und dass die Bedeutungen, die sie hervorbringt, als natürlich und ewig gegeben sind und nicht als Frucht einer bestimmten, klar definierten Vision betrachtet werden. Auch für Cassirer wie für Kant darf die natürliche Tendenz zur Metaphysik nicht beseitigt werden, sondern muss in der Lage sein, in Harmonie mit den anderen Manifestationen des Geisteslebens zusammenzuleben, ohne sie zu ersticken:

Es gibt für Kant somit, nach wie vor, eine ‚Metaphysik‘ der Naturerkenntnis, eine Metaphysik der sittlichen Erkenntnis, eine Metaphysik des Rechts und eine Metaphysik der Kunst. Und es muss sie geben, sofern sie auf allgemeingültige Prinzipien gegründet werden sollen. Was zu verlangen ist, ist nur dies, dass jedes dieser Gebiete in seiner Eigenart, in seiner spezifischen Bedeutung erkannt und aus seinen spezifischen ‚Gründen‘ erklärt wird. Was Kant verlangt, ist somit nicht die Zerstörung der Metaphysik – denn als ‚Naturanlage‘ ist und bleibt sie nach ihm unzerstörlich –, sondern ihre Disziplin. Und diese Disziplin besteht eben darin, dass jeder ihrer Begriffe sich in seinem Gebrauch zugleich der Bedingungen bewusst wird, unter denen er steht, und dass er sich, auf Grund dieses Wissens, die Grenzen seiner Anwendung bestimmt.¹³⁸⁷

Während sich die traditionelle Metaphysik immer nur auf die erzeugte Bedeutung konzentriert hat, geht es bei einer Metaphysik symbolischer Formen darum, sich für die Art und Weise zu interessieren, wie unterschiedliche Verbindungsarten in ein Symbol eingeprägt werden, dessen spezifische Anordnung das hervorbringt, was Cassirer als *Urphänomen* des Ausdrucks bezeichnet hat.

¹³⁸⁶ *Ibid.*, S. 16.

¹³⁸⁷ *Ibid.*, S. 18.

Kapitel 1: Eine Philosophie des Ausdrucks

Wenn die Philosophie der Technik es mit den unmittelbaren und mittelbaren sinnlich-leiblichen Organen zu tun hat, kraft deren der Mensch der Außenwelt ihre bestimmte Gestalt und Prägung gibt, so wendet die Philosophie der symbolischen Formen ihre Frage auf die Gesamtheit der geistigen Ausdrucksfunktionen. Auch in ihnen sieht sie nicht Abdrücke oder Kopien des Seins, sondern Richtungen und Weisen der Gestaltung; ‚Organe‘ nicht sowohl der Beherrschung als vielmehr der ‚Sinnggebung‘. Und auch hier vollzieht sich die Leistung dieser Organe zunächst in durchaus unbewusster Form. Die Sprache, der Mythos, die Kunst: sie stellen je eine eigene Welt von Gebilden aus sich heraus, die nicht anders denn als Ausdrücke der Selbsttätigkeit, der ‚Spontaneität‘ des Geistes verstanden werden können. Aber diese Selbsttätigkeit vollzieht sich nicht in der Form der freien Reflexion und bleibt somit sich selbst verborgen. Der Geist erzeugt die Reihe der sprachlichen, der mythischen, der künstlerischen Gestalten, ohne dass er in ihnen sich selbst als schöpferisches Prinzip wiedererkennt.¹³⁸⁸

Wie wir im zweiten Kapitel des ersten Teils sehen konnten, bildet das Ausdrucksparadigma den Kern des Formbegriffs und ist für Cassirer ein Handlungsprinzip, das aus der Spontaneität des menschlichen Geistes resultiert und daher ein Akt der inneren Freiheit ist. Es handelt sich jedoch um einen Akt, der auch eine gewisse Empfänglichkeit erfordert, da das Ziel, wie bereits erwähnt, darin besteht, das Leben für sich selbst sichtbar zu machen, was die Haltung der Kontrolle und Macht ausschließt, die die Philosophie der Technik darstellt, die Cassirer oben anprangert. Der lebendige Geist strebt nach Cassirer nicht nach Macht, sondern einfach nach Ordnung, Struktur: „Die Philosophie der symbolischen Formen hat diesen Weg - den Weg, der durch die konkreten Gebilde des Geistes hindurchführt - von Anfang an festzuhalten gesucht. Auf diesem ihrem Wege aber erschien ihr der Geist überall nicht sowohl als ‚Wille zur Macht‘, als vielmehr Wille zur Gestaltung. Nicht bloße Herrschaft über die Welt, sondern Formung der Welt ist es, worum die Sprache, wie der Mythos, die Kunst, wie die Erkenntnis und die Religion ringen.“¹³⁸⁹

Indem Cassirer eine Artikulation des Allgemeinen und des Besonderen aufzeigt, die sich völlig von derjenigen unterscheidet, die die traditionelle metaphysische Haltung vermittelt, die auf den Konzepten von Ding und Ursache basiert, schlägt er tatsächlich ein logisches Modell vor,

¹³⁸⁸ E. Cassirer, *Die Philosophie der symbolischen Formen, 2. Teil: Das mythische Denken*, Gesammelte Werke, Band 12, Hamburg, Meiner, 2002, S. 255.

¹³⁸⁹ E. Cassirer, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, Nachgelassene Manuskripte und Texte, Band 1, Hamburg, Meiner, 1995, S. 27.

das auf der Idee beruht, dass menschliche Werke keine Illustrationen von der Macht des Menschen über die Natur sind, sondern die Produkte lebender Organe, die sich verwandeln und produzieren, aber auch einer Transformation unterliegen:

Die Form erweist sich hier nicht als solcher Hemmschuh, sondern als ein stets bereites Organ - und zwar als ein Organ, dessen Wert darauf beruht, daß es im höchsten Masse modifizierbar und gestaltbar ist. Hier herrscht also keineswegs jene Antithese, jene unüberbrückbare Kluft zwischen dem, was das ‚Leben‘ und dem, was die ‚Form‘ verlangt, zwischen dem Anspruch der Allgemeinheit und dem der Individualität. Vielmehr ist es ein und derselbe Prozess, ist es der lebendige Vollzug des Sprechens, der Individualität und Allgemeinheit als gleich berechtigte und gleich notwendige Momente in sich fasst. Das Allgemeine erst baut die Welt des Individuellen, und das Individuelle erst baut die Welt des Allgemeinen auf. Nicht um Trennungen im Sein handelt es sich hierbei, um ein Gegenüber und Auseinander von Regionen, die sich zwar berühren, aber nie einander durchdringen können, sondern hier haben wir es mit einem Ineinanderwirken von Kräften, von Bewegungs-Impulsen zu tun. Jeder noch so flüchtige und vorübergehende Gebrauch einer sprachlichen Form ist ein solcher Impuls, der die Welt der Sprachformen nicht in dem Zustand belässt, in dem er sie vorgefunden hat, sondern der auf sie als Ganzes zurückwirkt, der sie, wie immer unmerklich, verändert, und der sie, in dieser Veränderung, für künftige neue Gestaltungen empfänglich macht. Im Verhältnis des ‚Absoluten‘ und des ‚Relativen‘ ergibt sich hier also, verglichen mit der traditionellen metaphysischen Grundanschauung, eine völlige Umkehrung. Nach dieser sollen die Gegensätze, die sich im Endlichen nicht vereinen lassen, zum Verschwinden kommen, sobald man sie ins Unendliche projiziert, sobald man von der Sphäre des Bedingten in die des Unbedingten übergeht. Hier aber zeigt sich mehr das Gegenteil. Leben und Form, Kontinuität und Individualität klaffen immer wieder auseinander, sobald man beide als Absoluta nimmt, sobald man in ihnen metaphysische Seins-Weisen sieht. Aber die Kluft schließt sich, wenn man sich statt dessen in den Mittelpunkt des konkreten Prozesses der Formwerdung und in die Dynamik dieses Prozesses versetzt, wenn man das Gegeneinander der beiden Momente als ein Gegeneinander nicht von Seienden, sondern von reinen Funktionen nimmt. Was, vom Sein aus gesehen, als Real-Opposition erschien – das wird zum In- und Miteinander, zu einer Korrelation und Ko-Operation, wenn man es *sub specie* des Tuns, des geistigen Schaffens betrachtet.¹³⁹⁰

Somit besteht das Ausdrucksparadigma, das Cassirer mit seiner Philosophie der symbolischen Formen vorschlägt, um seine Erkenntnistheorie als eine Wissenschaft der Passagen zu begründen, aus einer dynamischen Konzeption des Ausdrucks als Formwerden. Gegenstand seiner Metaphysik ist daher nichts anderes als die Zeit selbst als Matrix des Bewusstseins.

1. Ein Ausdruck der Zeit

¹³⁹⁰ E. Cassirer, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, op. cit., S.15-6.

Die symbolischen Formen als Werden des Bewusstseins offenbaren eine bestimmte Einheit der Zeit, die als *Telos* definiert ist. Das Ziel der Philosophie der symbolischen Formen ist, die Phasen der Offenbarungsbewegung jedes *Telos* zu verstehen, die den Gegenstand der verschiedenen symbolischen Formen ausmacht:

Aber so notwendig und fruchtbar sich diese Blickrichtung, diese klare und bewusste Konzentration auf das reine ‚Telos‘ der theoretischen Erkenntnis auch erweist, so konnte doch die *Philosophie der symbolischen Formen* bei ihr nicht stehen bleiben. Denn ihre Frage geht nicht lediglich auf den einfachen Bestand der Formen ein, auf das, was sie gewissermaßen als statische Größe sind. Sie betrifft vielmehr jene Dynamik der Sinngebung, in der und durch welche die Bildung und Abgrenzung bestimmter Seins- und Bedeutungssphären sich erst vollzieht. Was sie zu verstehen und zu erhellen sucht, ist das Rätsel der Form. Werden als solche – ist nicht sowohl eine fertige Bestimmtheit, als vielmehr der Prozess der Bestimmung selbst. Dieser Prozess aber verläuft nicht in einer einzigen, von Anfang an festgelegten Bahn, die von einem bestimmten Anfang zu einem gleichfalls fixen, im voraus determinierten Ende hinführt. Der Gedanke bewegt sich hier nicht in einem fertigen, ihm zubereiteten Strombett, sondern er muss sich seinen Weg erst suchen – er muss sich gewissermaßen sein Bett erst selbst graben. Und diese Bewegung des sich selber suchenden Gedankens ist nicht von vornherein auf eine einzige Richtung beschränkt. Vielmehr heben sich in ihr deutlich verschiedene Ansätze, verschiedene Kraftmittelpunkte und verschiedene dynamische Tendenzen heraus. Solche Tendenzen, solche Grundtypen nicht sowohl der ‚Welt‘ als vielmehr des theoretischen Verhaltens zur Welt waren es, die wir in der Sprache, im Mythos und schließlich in der Form der wissenschaftlichen Erkenntnis aufzuweisen und die wir scharf gegen einander abzugrenzen suchten.¹³⁹¹

a) Eine organische Bewegung

Cassirer versteht seine Ausdrucksphilosophie als Lebensphilosophie, die das Leben nicht als metaphysische Substanz, sondern als Bewegungswirklichkeit bezeichnet. Dinge, Ideen, Konzepte von Zeit oder Raum sind Produkte des Geistes, aber Bewegung ist real, sie macht die Natur des Geistes aus, so wie er lebendig ist. Im ersten Band der *Philosophie der symbolischen Formen* stellt er das Leben nicht einfach als einen biologischen Prozess dar, sondern als eine Energie der Transformation, die den Geist selbst belebt. Die Verständlichkeit dieses Transformationsprozesses stellt jedoch eine methodische Herausforderung dar, da die prädikative Semiotik des Dings und seiner Eigenschaften, die unsere Sprachen dominiert, uns vorschreibt, dass wir versuchen, von einer stabilen Basis aus zu reflektieren, die transformiert wird. Cassirer gibt zu, dass es ihm schwerfiel, für diese Idee der ewigen Transformation als Transformation von Beziehungen und Arrangements die passenden Begriffe zu finden:

¹³⁹¹ E. Cassirer, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, op. cit., S. 4-5.

Wir haben bisher die einzelnen symbolischen Formen – die Sprache, den Mythos, die theoretische Erkenntnis – als Momente des Aufbaus der geistigen Wirklichkeit zu erweisen gesucht. Jede von ihnen stellte uns ein selbständiges architektonisches Prinzip dar; ein ideelles ‚Gefüge‘, oder, besser gesagt, – da es sich hier niemals um die Beschreibung rein statischer Verhältnisse, sondern um die Aufweichung eines dynamischen Prozesses handelt – eine charakteristische Weise der ‚Fügung‘ selbst. In der Darstellung dieses Prozesses aber sahen wir uns immer wieder einer bestimmten methodischen Schranke gegenüber. Denn niemals gelang es, eine Schicht der ‚Erfahrung‘, des ‚unmittelbaren‘ Erlebens, bloßzulegen, an der die verschiedenen formgebenden Kräfte, wie an einem stofflichen Substrat, angreifen und an dem, als einem bloßen Stoff, sie ihre Leistung vollziehen konnten. Immer wieder mussten wir vielmehr diese Auffassung abwehren – die Auffassung, als finde in dem Prozess der ‚symbolischen Formung‘ nur die Umgestaltung einer gegebenen Empfindungswelt oder einer fertig-vorhandenen Wahrnehmungswelt statt – als trete zu ihr, als Grund- und Urschicht, nun nur noch eine Art von ideellem ‚Überbau‘ hinzu. Es zeigte sich vielmehr, daß der jeweilige geistige Blickpunkt schon den Wahrnehmungsbestand als solchen bestimmte – daß beides sich nicht von einander abscheiden, sich nicht isoliert und gesondert aufweisen ließ. Die verschiedenen Arten der ‚Sicht‘ bestimmten von sich aus je eine eigene Ordnung des ‚Sichtbaren‘, – wobei das Sichtbare und die Sicht, Wahrgenommenes und Ideirtes, ‚Präsentes‘ und ‚Repräsentatives‘ immer nur in ihrem In-Einander, in ihrer wechselseitigen Verknüpftheit und Verwobenheit, sich aufzeigen ließen.¹³⁹²

Somit ist jede Form nicht nur eine statische Manifestation des Lebens, sondern repräsentiert das Leben selbst in Aktion, während es sich in Phasen bewegt; Phasen, in denen es in Form einer substantiellen Stütze verwirklicht wird, die nur einen Moment des Lebens bezeichnet:

Von dem Seinsbegriff der älteren Metaphysik und von ihrer ‚Ontologie‘ unterscheidet sich der Lebensbegriff in eben diesem Grundzuge: er kennt keine Substantialität als diejenige, die in der reinen Aktualität besteht und aufgeht. Und doch ist diese ‚Immanenz‘ des Lebens nur eines seiner Momente, das mit einem anderen diametral-entgegengesetzten behaftet und unlöslich mit ihm verknüpft erscheint. Denn so wenig das Leben je aus seiner Gestalt heraustreten kann, weil eben dieses Heraustreten selbst noch sein Werk und seine eigene Tat bleibt so wenig kann es jemals in einer seiner Gestalten oder in irgendeiner als abschliessbar gedachten Gesamtheit derselben aufgehen. Der Gedanke, daß es rein in sich selbst je zu seinem Ziel gelangt wäre, in dem es nunmehr feststehen und ausruhen könnte, dieser Gedanke ist nicht minder unvollziehbar, wie der andere, daß das Ziel, daß das Telos seiner Bewegung, prinzipiell ausserhalb seiner selbst steht. Vielmehr ist es das Hin- und Hergetriebenwerden selber, ist es die Oszillation zwischen zwei extremen Phasen, worin die eigentliche Bewegtheit des Lebens besteht. Es ist niemals anders bei sich selbst als dadurch, daß es zugleich über sich hinaus ist. Der eigentümliche und einzigartige Akt des Aufbaus und Durchbrechens seiner Schranken bildet den Charakter jener Absolutheit, die wir ihm zusprechen dürfen. Sofern sich ‚Leben‘ überhaupt definieren lässt, hat es daher stets zwei einander ergänzende Definitionen.¹³⁹³

¹³⁹² *Ibid.*, S. 48-9.

¹³⁹³ *Ibid.*, S. 9.

Somit ist die Bewegung des Lebens dual, sie oszilliert zwischen der Immanenz, wo sie Barrieren aufbaut und in einem Moment durch eine Form verwirklicht wird, und den Momenten der Transzendenz, wo sie ihre Barrieren niederreißt und diese Verwirklichung auflöst. Diese organische Bewegung impliziert gleichermaßen eine organische Auffassung der Zeit.

b) Eine organische Zeit

Cassirer erklärt, dass im Gegensatz zur mathematischen Zeit, die auf geordneten Positionen beruht, die Zeit der organischen Entwicklung auf Phasen beruht: „In der mathematisch-physikalischen Zeit gibt es nur ‚Stellen‘, die in bestimmter Weise geordnet sind – in der organischen Entwicklungs-Zeit gibt es Phasen, und jede Phase ist ein notwendiges Durchgangsmoment für die Erfüllung der Form – ein Moment ihrer Aktualisierung.“¹³⁹⁴

Diese organische Zeitauffassung impliziert die Beseitigung des mythischen Zeitverständnisses, das auf Ursprung und Anfang basiert. Tatsächlich macht die Perspektive des Ausdrucks diese Argumentation durch den kreisförmigen Ursprung möglich, da es der Ausdruck selbst ist, der uns die Intuition der Gesamtheit der Zeit vermittelt:

In dem reinen Phänomen des Ausdrucks, in der Tatsache, dass eine bestimmte Erscheinung in ihrer einfachen Gegebenheit und Sichtbarkeit sich zugleich als ein innerlich Beseeltes zu erkennen gibt, stellt sich uns die Art, wie das Bewusstsein, rein in sich selbst verbleibend, zugleich eine andere Wirklichkeit erfasst, zuerst und unmittelbar dar. Woher diese Tatsache selbst stammt und wie sie zu erklären ist: diese Frage kann hier nicht mehr gestellt werden; denn ihre Lösung müsste sich notwendig in einem Zirkel bewegen. Wie ließe sich auch das schlichte Ausdrucksphänomen aus etwas ihm selber Transzendente begreifen und ableiten, da es doch vielmehr das Vehikel ist, das uns zu jeglicher Art von ‚Transzendenz‘, von Realitätsbewusstsein erst hinleitet?¹³⁹⁵

Nur der phänomenologische Ansatz im Sinne von Natorps subjektiver Deduktion, den wir bereits ausführlich erläutert haben, würde es daher ermöglichen, die Frage nach der Messung der Zeit zu beantworten. Um die Zeit zu verstehen, indem man sich in den Mittelpunkt der Zeit stellt, zitiert Cassirer Augustinus, der Zeit mit Klang vergleicht. Tatsächlich wirkt ein Klang, auch wenn er vergänglich ist, auch nach seinem Verklingen weiter und stellt einen Abdruck dar, in dessen Ausmaß ein zukünftiger Klang wahrgenommen werden kann. Augustinus nennt als Beispiel lange und kurze Silben: „Von den langen Silben sagen wir, dass sie die doppelte

¹³⁹⁴ *Ibid.*, S. 228.

¹³⁹⁵ E. Cassirer, *Die Philosophie der symbolischen Formen*, 3. Teil: *Die Phänomenologie der Erkenntnis*, Gesammelte Werke, Band 13, Hamburg, Meiner, 2002, S. 104.

Zeit dauern wie die kurzen.“¹³⁹⁶ Es ist ein Maß, das der Geist nach einem eigenen Analogonverhältnis ausarbeitet:

Beide sind erklingen, sind entschwunden und vorbeigegangen; sie sind nicht mehr: Und doch messe ich sie und behaupte zuversichtlich, dass der einen ein doppelt so grosser Zeitraum wie der anderen zukommt. Ich messe also nicht die Silben selbst, die dahin sind, sondern etwas in meinem Gedächtnis, das festbleibt. [...] In dir, mein Geist, messe ich die Zeiten; die Bestimmung, die die vorübergehenden Dinge in dir setzen und die, auch wenn jene vorübergegangen sind, bleibt: Sie, als gegenwärtige, messe ich; nicht aber das, was verschwinden musste, damit diese gegenwärtige Bestimmung entstehen konnte. [...] Im Geiste sind Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft in eins gefasst: Denn er erwartet und merkt auf, und er erinnert sich, wie das, was er erwartet, vermittels dessen, worauf er aufmerkt, in das übergeht, woran er sich erinnert.¹³⁹⁷

Aus phänomenologischer Sicht wird die Zeit also nicht nach der klassischen Einteilung in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft beurteilt. Tatsächlich interessiert sich der phänomenologische Ansatz nur für die gelebte Zeit, für die Gegenwart. Diese Komplexität des einzelnen Moments charakterisiert ihn als ein Produkt des Bewusstseins: „Dieser Ausdruck des Vielen im Einen (*multorum in uno expressio*) gehört zum Wesen jeder Bewusstseinserscheinung; aber er ist deutlicher als vielleicht irgendwo sonst am Charakter der zeitlichen Phänomene erfassbar und aufzeigbar.“¹³⁹⁸

Zeit bezeichnet letztlich diese praktische Spezifität menschlichen Handelns, die nicht reine Reaktion, sondern Erfüllung ihrer gestaltenden, schöpferischen Natur ist: „Erst beim Menschen entsteht jene neue Form des Tuns, die in einer neuen Form der zeitlichen Schau wurzelt. Er unterscheidet, wählet und richtet – und dieses ‚Richten‘ schließt immer zugleich ein Sich-Ausrichten, ein Sich-Erstrecken in die Zukunft in sich.“¹³⁹⁹ So entfaltet sich die Zeit in einer Vision und verwirklicht sich in Akten, die die Richtung zukünftiger Verwirklichungen so neu ausrichten: „Das Schauen nährt sich aus dem Wirken, wie sich das Wirken aus dem Schauen nährt.“¹⁴⁰⁰ Das Leben des Bewusstseins ist daher nach Cassirer grundsätzlich schöpferisch: „Denn das Bewusstsein ist nur dadurch, dass es nicht in sich beharrt, sondern ständig über sich selbst, über die gegebene Gegenwart, zum Nicht-Gegebenen hinausgreift.“¹⁴⁰¹ Aber macht diese kreative Konzeption der organischen Natur des Bewusstseins die Philosophie der symbolischen Formen zu einer ästhetischen Philosophie?

¹³⁹⁶ *Ibid.*, S. 190.

¹³⁹⁷ *Idem.*

¹³⁹⁸ *Ibid.*, S. 193.

¹³⁹⁹ *Ibid.*, S. 209.

¹⁴⁰⁰ *Ibid.*, S. 207.

¹⁴⁰¹ *Ibid.*, S. 205.

2. Ein ästhetischer Ausdruck

Das ästhetische Urteil besitzt nach Cassirer die Eigenschaft, eine Gesetzlichkeit, eine Kohärenz zu erklären, die jedoch nicht die der kausalen Logik der Sache ist: „Das ästhetische Urteil ist ein Urteil des Geistes und der ‚Vernunft‘, ohne ein Urteil der Logik und des Begriffs zu sein. Die Idee von Ordnung und Ebenmaß ist ein ursprünglicher und eingeborener Besitz der Vernunft, der ihr ebenso natürlich ist wie die Idee von Figur und Zahl, von Wahrheit und Güte.“¹⁴⁰² Außerdem macht Cassirer die Kunst ebenso zu einer symbolischen Form wie Sprache oder Mythos: „Aber ist wirklich die Ästhetik, wie Vossler mit Croce annimmt, die Wissenschaft des Ausdrucks schlechthin, oder bedeutet sie nur eine Wissenschaft des Ausdrucks – eine ‚symbolische Form‘, die andere gleichberechtigt neben sich hat?“¹⁴⁰³

a) Eine Logik der Formen

Als Wissenschaft der Schönheit beruht die Ästhetik auf einem einzigartigen Gleichgewicht zwischen der Empfänglichkeit für den Lebensstrom und der Selbstbestimmung des Willens: „Und so treten wir mit der Schönheit allerdings in das Reich der Ideen ein; aber ohne darum, wie es in der theoretischen Erkenntnis und im sittlichen Handeln notwendig der Fall ist, die Sphäre des Sinnlichen selbst zu verlassen. Ihr tiefster und eigentümlichster Wert im Gesamtgebiet des Geistigen beruht auf dieser Verknüpfung; beruht darauf, dass sie die Abwechslung zwischen Tun und Leiden, zwischen Produktivität und Rezeptivität, zwischen Arbeit und Genuss, die das Schicksal alles bloss praktischen Wirkens ist, aufhebt.“¹⁴⁰⁴ Allerdings bezeichnet Cassirer seine Philosophie nicht als ästhetisch, sondern als anthropologisch, denn es ist nicht seine Aufgabe, Schönheit oder abstrakte Formen zu hinterfragen, sondern die Bewegung des Lebens, des Bewusstseins zu erfassen. Doch die anthropologische Philosophie, wie sie Cassirer verstand und wie er sie durch seine Philosophie der symbolischen Formen weiterentwickeln wollte, konzentriert sich genau auf diese innere Auffassung des Lebens. Auf der Grundlage dieser anthropologischen Philosophie wäre es dann möglich, die Ästhetik von der Problematik des Symbols zu erneuern und so die Ästhetik zu einer wahren Formwissenschaft zu machen. Tatsächlich können wir davon ausgehen, dass Cassirers Symbolik eine ästhetische Formtheorie darstellt, da die Form seiner Meinung nach

¹⁴⁰² E. Cassirer. *Freiheit und Form*. Gesammelte Werke, Band 7, Hamburg, Meiner, 2001, S. 90-1.

¹⁴⁰³ E. Cassirer, *Die Philosophie der symbolischen Formen, I. Teil*, Gesammelte Werke, *op. cit.*, S. 121.

¹⁴⁰⁴ E. Cassirer. *Freiheit und Form*. Gesammelte Werke, *op. cit.*, S. 314.

ein lebendes Phänomen bezeichnet und ein ästhetischer Ansatz dieses lebende Phänomen im gesamten Bewusstsein ersetzen muss. Auf diese Weise wird es möglich sein, die Aufgabe der Ästhetik dahingehend zu erweitern, dass sie die Aufgabe einer Philosophie der symbolischen Formen erreicht, nämlich die Entfaltung einer Energie des Geistes, eines Transformationsprozesses zu erfassen, der die Entstehung von Bedeutung ermöglicht.

b) Eine Ästhetik der Form

Die Form verkörpert laut Cassirer einen besonderen, für den Menschen spezifischen Lebensvorgang: das Leben des Geistes als Leben des Bewusstseins. Auch eine Formästhetik ist zwangsläufig eine Phänomenologie, weil Bildung als vitaler Prozess nicht auf einen mechanistischen Prozess der Ableitung durch Ursache und Wirkung reagiert, sondern in einem Prozess der Transformation, der Metamorphose besteht:

Die Wendung zur Form, wie sie sich nicht nur in der Kunst, sondern nicht minder in der Sprache, im Mythos, in der theoretischen Erkenntnis vollzieht, ist eine Art Umstimmung, die das Subjekt in sich selbst, in der Gesamtheit seiner Lebensstimmung und Lebenshaltung, erfährt. Diese Umkehr bildet den Anfang und die Voraussetzung jeglicher ‚Noesis‘ überhaupt. Die einfachste und prägnanteste Definition, die eine philosophisch-gerichtete ‚Anthropologie‘ für den Menschen zu geben vermöchte, wäre daher vielleicht die Bestimmung, daß er ‚der Form fähig‘ ist.¹⁴⁰⁵

Im ersten Teil dieser Arbeit haben wir den Cassirerschen Formbegriff dem platonischen Begriff des *Eidos*, also des Sehens, nähergebracht. Nun zeigt sich jedoch, dass sich die Form als Verwirklichung des gesamten Bewusstseins unter dem Impuls menschlichen Handelns ständig weiterentwickelt. Die Form wird also als Frucht der Zeitlichkeit des Bewusstseins eingeschrieben. Auch eine Ästhetik der Form im Sinne Cassirers käme in gewisser Weise einer Ästhetik der Zeit oder Zeitlichkeit gleich. Auch diese Konzeption der Gestaltung als eines energetischen Prozesses, der eine immer wieder neue Aktualisierung des gesamten Bewusstseins vorschlägt, setzt eine völlig andere Metaphysik voraus als die, die Gestaltung als eine Abfolge von ineinander übergehenden Stufen begreift: „Aber an Stelle Stadien-Metaphysik müssen wir, um den Aufbau und Sinn der Kultur zu verstehen, eine Metaphysik des Prozesses setzen.“¹⁴⁰⁶

¹⁴⁰⁵ Cassirer, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, op. cit, S. 44.

¹⁴⁰⁶ *Ibid.*, S. 240.

Kapitel 2: Die Metaphysik des symbolischen Idealismus

Sokrates greift die Theorien seiner Vorgänger nicht an und kritisiert sie auch niemals. Er hat nicht die Absicht, eine neue philosophische Doktrin zu formulieren. Aber bei ihm erscheinen alle älteren Probleme in einem neuen Licht, weil sie in ein Verhältnis zu einem neuen intellektuellen Zentrum gesetzt werden. Die Probleme der griechischen Naturphilosophie und der griechischen Metaphysik werden plötzlich von einer neuen Frage in den Schatten gestellt.

Bei Sokrates haben wir es nicht mehr mit einer selbständigen Naturlehre oder einer selbständigen logischen Theorie zu tun. Es gibt bei ihm nicht einmal eine in sich geschlossene, systematische Ethik in dem Sinne, wie sie in den späteren ethischen Systemen vorkommt. Es bleibt nur eine einzige Frage: Was ist der Mensch? Sokrates behauptet und verfißt das Ideal einer objektiven, absoluten, universalen Wahrheit. Doch das einzige Universum, das er kennt und auf das sich seine Fragen beziehen, ist das Universum des Menschen. Seine Philosophie – wenn er denn eine solche besitzt – ist strikt anthropologisch.¹⁴⁰⁷

Derjenige, den seine Familie liebevoll „Onkel Sokrates“ nennt, scheint bereit zu sein, in seine Fußstapfen zu treten. Tatsächlich versuchte er, wie dieser, eine Antwort auf die Frage zu geben: „Was ist der Mensch?“, und wie dieser erhebt er nicht den Anspruch, eine neue philosophische Lehre einzuführen, sondern schlägt ein anderes Denkzentrum als das seiner Zeitgenossen vor, um frühere Probleme in einem neuen Licht erscheinen zu lassen. Wie bei Sokrates gibt es bei Cassirer keine „selbständige Naturlehre oder“ keine „selbständige logische Theorie“ mehr und dazu auch keine „in sich geschlossene, systematische Ethik“. Es bleibt aber „eine einzige Frage: Was ist der Mensch?“.

Cassirer erhebt nicht den Anspruch, diese Frage zu revolutionieren, sondern sie in „ein Verhältnis zu einem neuen intellektuellen Zentrum“ zu stellen, und zwar durch das symbolische Paradigma. Cassirer betont die Notwendigkeit, sich von der scholastischen Vision des Seins als Substanz zu lösen, um die Natur des Menschen verstehen zu können, die eine funktionale Natur der Schöpfung ist: Der Mensch schafft Kultur durch seine Fähigkeit, symbolisch zu denken: „Dass symbolisches Denken und symbolisches Verhalten zu den charakteristischen Merkmalen menschlichen Lebens gehören und dass der gesamte Fortschritt der Kultur auf diesen Voraussetzungen beruht, ist unbestreitbar.“¹⁴⁰⁸ Ins Zentrum des symbolischen Paradigmas stellt Cassirer das Goethesche Konzept der Metamorphose, dank dem er den Menschen als

¹⁴⁰⁷ E. Cassirer, *Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur*, Hamburg, Meiner, 1990, S. 19-20.

¹⁴⁰⁸ *Ibid.*, S. 52.

symbolisches Tier definiert¹⁴⁰⁹. Tatsächlich beruht die Besonderheit des Symbols, wie wir bereits gesehen haben, auf seinem dynamischen Charakter, der es ermöglicht, durch ein fertiges Symbol eine Unendlichkeit von Bedeutungen zu suggerieren. Der Mensch ist daher ein Tier, das in der Lage ist, Ordnung und Bewegung durch einen kulturellen Kosmos zusammenzuhalten, der die Vitalität seines Geistes zum Ausdruck bringt.

Indem er mit seiner Philosophie der symbolischen Formen eine Logik ohne Ontologie vorschlägt, möchte Cassirer den Cursor des Wissensproblems von der Frage des Seins zur Frage der Bedeutung verlagern, was eine andere Metaphysik impliziert als die, die die Logik der Substanz beherrscht. Tatsächlich kann das Symbol im semiotischen Substanzrahmen nur eine sekundäre und abgeleitete Bedeutung haben: „Was sich nicht direkt als ein Verhältnis von ‚Dingen‘ und ‚Eigenschaften‘, von ‚Ursachen‘ und ‚Wirkungen‘ gibt oder sich durch theoretische Denkarbeit in ein solches Verhältnis umdenken lässt, das bleibt letzten Endes unverstanden – und diese Unmöglichkeit des Verstehens macht auch seinen Bestand verdächtig und droht ihn in wesenlosen Schein, in ein Trugbild der Sinne oder der Einbildungskraft aufzulösen.“¹⁴¹⁰ Die Perspektive, die das Phänomen des Ausdrucks eröffnet, besteht darin, die Artikulation zwischen Seele und Körper zu hinterfragen, die nach Cassirer das Grundprinzip der traditionellen Metaphysik darstellt. Tatsächlich stellt die Vorstellung von Seele und Körper als zwei getrennte Einheiten, die sich gegenseitig kausal beeinflussen, eine logische Abstraktion dar, die es nicht ermöglicht, die innere Bewegung des Lebens zu erklären:

Das Verhältnis von Seele und Leib stellt das erste Vorbild und Musterbild für eine rein symbolische Relation dar, die sich weder in eine Dingbeziehung noch in eine Kausalbeziehung umdenken lässt. Hier gibt es ursprünglich weder ein Innen und Außen noch ein Vorher oder Nachher, ein Wirkendes oder ein Bewirktes; hier waltet eine Verknüpfung, die nicht aus getrennten Elementen erst zusammengefügt zu werden braucht, sondern die primär ein sinnerfülltes Ganze ist, das sich selbst interpretiert – das sich in eine Doppelheit von Momenten auseinanderlegt, um sich in ihnen ‚auszulegen‘. Der eigentliche Zugang zum Leib-Seelen-Problem wird erst gefunden, wenn einmal generell erkannt ist, dass Sinnverknüpfungen dieser Art es sind, auf denen auch alle Dingverknüpfungen und alle ursächlichen Verknüpfungen letztthin beruhen. Nicht sie sind es, die innerhalb der Dingverknüpfungen und Kausalverknüpfungen eine besondere Klasse bilden; vielmehr sind sie die konstitutive Voraussetzung, die *Conditio sine qua non*, auf der auch diese letzteren selbst beruhen.¹⁴¹¹

¹⁴⁰⁹ „Deshalb sollten wir den Menschen nicht als *animal rationale*, sondern als *animal symbolicum* definieren.“ *Ibid.*, S. 51.

¹⁴¹⁰ E. Cassirer, *Die Philosophie der symbolischen Formen*, 3. Teil: *Die Phänomenologie der Erkenntnis*, Gesammelte Werke, Band 13, Hamburg, Meiner, 2002, S. 106.

¹⁴¹¹ *Ibid.*, S. 113.

Die Bedeutungszusammenhänge symbolischer Art sind also primär und konstitutiv gegenüber den Kausalzusammenhängen. Die symbolischen Zusammenhänge können nicht erklärt werden, weil sie nicht in elementare und „konstitutive“ Entitäten unterteilt sind, andererseits können sie ausgehend von den Symbolen selbst als Werke interpretiert werden, die aus diesem Ausdrucksphänomen resultieren. Es geht also nicht darum, diese Werke kausal zu begreifen, sondern um die Bestimmung ihrer „Sprache“.

1. Die Werksprache

Zunächst ist es wichtig zu berücksichtigen, dass die Art der Verbindung des symbolischen Vorgangs – Cassirer spricht auch vom „Nexus“ (von lat. necto: binden, verbinden) – wie die Verbindung des Körpers und der Seele, nichts mit dem Zusammenhang des Kausaltyps zu tun hat: „Nicht jeder empirische ‚Nexus‘ lässt sich, mittelbar oder unmittelbar, in einen Kausalnexus auflösen; vielmehr gibt es gewisse Grundgestalten der Verknüpfung, die nur dann verstanden werden können, wenn man der Versuchung einer derartigen Auflösung widersteht, wenn man sie als Gebilde sui generis bestehen und gelten lässt. Und eben als der Prototyp einer solchen Verknüpfung stellt sich uns der Zusammenhang zwischen ‚Leib‘ und ‚Seele‘ ursprünglich dar.“¹⁴¹² Diese Art von Verbindung wird, wie wir insbesondere im ersten Teil sehen konnten, auf teleologische Weise bestimmt, und zwar in Bezug auf das Ziel, dem diese Art von Verbindung dient, d. h. nicht durch den Versuch sie aufzubrechen, sondern die Bewegungsdynamik zu erfassen, die dieser Zusammenhang selbst darstellt.

a) Von der Erklärung zum Verständnis

Um ein Ausdrucksphänomen zu verstehen, kommt es darauf an, die Vision zu durchschauen, die es selbst bietet. Damit gibt Cassirer Kants Formel eine neue Bedeutung: „Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind.“ Anschauung bedeutet, wie wir bereits erklärt haben, den Inhalt des gesamten Bewusstseins. Ein Konzept, das seine Verbindung zum gesamten Bewusstsein verloren hätte, würde unverständlich werden, aber ebenso kann eine Intuition als Kanalisierung des gesamten Bewusstseins, die nicht in einem Konzept ausgedrückt werden könnte, keine Vision der Welt bieten, die dies sichtbar zu machen und zu identifizieren

¹⁴¹² *Ibid.*, S. 111.

zulässt. Dieser Dualismus zwischen Konzept und Intuition ermöglicht die Unterscheidung zwischen Wirklichkeit und Möglichkeit: „Dieser Dualismus innerhalb der zentralen Bedingungen von Erkenntnis liegt Kant zufolge unserer Unterscheidung zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit zugrunde.“¹⁴¹³ Aus dieser Sicht sind Konzepte nur Möglichkeiten, die die Wirklichkeit des gesamten Bewusstseins bieten kann. Die Betrachtung des Wissens aus diesem Blickwinkel stellt für Cassirer jedoch eine zentrale Frage der anthropologischen Philosophie dar:

Im Zusammenhang unseres Themas ist diese Passage – eine der wichtigsten und schwierigsten in Kants kritischen Schriften – von besonderem Interesse. Sie weist auf ein Problem hin, das für jede philosophische Anthropologie von grundlegender Bedeutung ist. Statt vom Menschen zu sagen, er besitze einen ‚der Bilder bedürftigen Verstand‘ (Kant), sollten wir eher sagen, sein Verstand bedürfe der Symbole. Menschliche Erkenntnis ist wesentlich symbolische Erkenntnis. Dieses Merkmal kennzeichnet ihre Stärke und ihre Grenzen. Und für das symbolische Denken ist es unerlässlich, einen deutlichen Unterschied zwischen ‚wirklich‘ und ‚möglich‘, zwischen aktuellen und idealen Dingen zu machen. Ein Symbol besitzt keine aktuelle Existenz als Teil der physikalischen Welt; es hat eine ‚Bedeutung‘. Im primitiven Denken ist es noch sehr schwierig, zwischen der Sphäre des Seins und der Sphäre der Bedeutung zu unterscheiden. Ständig werden sie miteinander vermischt, man glaubt, das Symbol sei mit magischen oder physischen Kräften ausgestattet. Aber mit dem Fortschreiten der Kultur wird der Unterschied zwischen Dingen und Symbolen deutlicher erkennbar, und das heißt, auch die Unterscheidung zwischen Wirklichkeit und Möglichkeit tritt immer klarer hervor.¹⁴¹⁴

Die Betrachtung von Wissen aus der Perspektive von Symbol und Ausdruck ermöglicht es, das Bewusstsein zu seiner eigenen Intelligenz wiederherzustellen. Aber Bewusstsein bezeichnet eine Bewegung der permanenten Transformation, eine Energie, die Cassirer daher aus seiner Philosophie der symbolischen Formen zu erfassen vorschlägt: „Was zu fordern ist, ist nicht die Einheit ‚des‘ Dinges, des absoluten Gegenstandes – sondern Einheit des Geistes, der geistigen Energie als solcher in aller Verschiedenheit der ‚symbolischen Formen‘. Das ist es, was die Philosophie des Symbolischen zu geben und zu leisten versucht.“¹⁴¹⁵ Dies ist eine Aufgabe, die in den Bereich der Metaphysik fällt, da die von der traditionellen Metaphysik vermittelte Weltanschauung, die sich in der Struktur der Sprache selbst widerspiegelt, für Cassirer nicht ausreicht, um die Sprache zu erfassen, die diesem Energiebegriff eigen ist.

¹⁴¹³ E. Cassirer, *Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur*, op. cit., S. 93.

¹⁴¹⁴ *Idem.*

¹⁴¹⁵ E. Cassirer, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, op. cit., S. 262

b) Die Energiesprache

Cassirer hat aus hervorgehobenen methodischen Gründen, die wir bereits erwähnt haben, nirgendwo eine systematische Darstellung seiner Arbeit angeboten. Die Philosophie der symbolischen Formen hat nur drei Bände: Sprache, Mythos, wissenschaftliche Erkenntnisse, aber insbesondere im Aufsatz *Versuch über den Menschen* beschwört sie Kunst und Geschichte als ebenfalls symbolische Formen mit ihrem eigenen „Algorithmus“, den er wenig detailliert beschreibt. Wenn wir jedoch auf das Inhaltsverzeichnis seiner Werke achten, erkennen wir, dass die Berücksichtigung von Zeit und Raum systematisch für jede der symbolischen Formen erfolgt. Zeit und Raum erscheinen uns bei Cassirer als Operatoren, die „die Algorithmen“ jeder symbolischen Form als Energie, also Prinzip der Transformation, steuern: „Den spezifischen Charakter darzustellen und zu analysieren, den Raum und Zeit innerhalb der menschlichen Erfahrung annehmen, ist eine der reizvollsten und wichtigsten Aufgaben einer philosophischen Anthropologie.“¹⁴¹⁶ Tatsächlich: „Raum und Zeit bilden das Gerüst, in das die gesamte Wirklichkeit eingebunden ist. Außerhalb von Raum und Zeit können wir uns kein wirkliches Ding vorstellen.“¹⁴¹⁷

Die Sprache der Energie des Bewusstseins zu sprechen bedeutet für Cassirer, die nichtkommutative Gestaltung zu bestimmen, die diese Energie anhand der von ihr erzeugten Symbole einsetzt: Mythos, Wörter, wissenschaftliche Theorie, Kunstwerk usw. Auch die der traditionellen metaphysischen Struktur zugrundeliegende Abgrenzung zwischen psychischer Aktion und körperlicher Aktion ist nicht mehr notwendig, da es bei der räumlichen Abgrenzung nicht mehr um die Bestimmung von Substanzen, sondern um dynamische Muster geht:

Diese Abgrenzung vollzieht sich erst, wenn das Bewusstsein die Welt nicht nur als ein Ganzes von Ausdruckscharakteren ‚hat‘ und erlebt, sondern wenn es dazu übergeht, die Wirklichkeit dadurch zu begreifen, dass sie ihr feste Substrate unterlegt. Denn diese Substantialisierung ist – auf der Stufe des ‚konkreten‘ Denkens, auf der wir hier nach wie vorstehen – nur dadurch möglich, dass sie unmittelbar in die Form einer räumlichen Bestimmung und einer räumlichen Anschauung übergeht. Die Art der ‚Gemeinschaft‘, die zwischen Leib und Seele besteht, erscheint jetzt als die eines bloßen ‚Beisammen‘ – und dieses Beisammen schließt zugleich prinzipiell ein Auseinander in sich. Die Zweiheit ist aus einer Zweiheit der Momente zu einer Zweiheit von Gebieten geworden: Die Wirklichkeit hat sich endgültig in eine ‚Innenwelt‘ und eine ‚Außenwelt‘ zerlegt.¹⁴¹⁸

¹⁴¹⁶ E. Cassirer, *Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur*, op. cit., S.72.

¹⁴¹⁷ *Idem.*

¹⁴¹⁸ E. Cassirer, *Die Philosophie der symbolischen Formen*, 3. Teil: *Die Phänomenologie der Erkenntnis*, Gesammelte Werke, op. cit., S. 115.

Cassirers Auffassung des Symbols als Formatierung überwindet diese Einschränkungen, weshalb Cassirer eine „Morphologie des Geistes“¹⁴¹⁹ forderte und dazu aufforderte, Logik als Formlehre¹⁴²⁰ zu betrachten.

2. Ein neuer idealistischer Geistbegriff

Es ist die Fähigkeit der Vorstellungskraft, sich neue Möglichkeiten vorzustellen, die an der spezifischen Vitalität des menschlichen Geistes teilnehmen, einem Leben, das sich seine eigene Form gibt. Für Cassirer ist es daher wichtig, dem transzendentalen Ansatz Kants zu folgen und von den Daten auszugehen, die für ihn notwendigerweise Symbole sind, die mehr sagen, als sie scheinen, und die mit anderen Symbolen relativiert werden müssen, um die Energie hervorzuheben, den transformativen Gestaltungsprozess, aus dem sie hervorgehen.

a) Das Geistesleben

Die spezifische Energie des Geistes besteht darin, sich in Werke zu verwandeln, die gegenüber dem Leben des Geistes eine gewisse Autonomie erlangen. Das Leben entsteht jedoch nicht aus sich selbst. Für Cassirer ist dies ein Bruch mit einem seiner ersten Meister, nämlich Simmel. Tatsächlich stellt die Arbeit, die der Geist schafft, seiner Meinung nach nicht etwas Absolutes, Jenseitiges:

Und hier nun stehen wir an eben jenem Punkt, an dem sich die moderne Lebens-Metaphysik unmittelbar mit unserem eigenen systematischen Grundproblem berührt. Denn was hier als die Achsendrehung des ‚Lebens‘ beschrieben wird: das ist nichts anderes als jene eigentümliche Umkehr, jene geistige Peripetie, die es in sich erfährt, sobald es sich in dem Medium einer ‚symbolischen Form‘ erblickt. Die Wendung zur ‚Idee‘ erfordert überall diese Wendung zur ‚symbolischen Form‘ als Vorbedingung und als notwendigen Durchgangspunkt. Versetzen wir aber einmal die Frage auf diese Ebene, stellen wir nicht einfach die ‚Unmittelbarkeit‘ des Lebens und die ‚Mittelbarkeit‘ des Denkens und des geistigen Bewusstseins überhaupt als starre Gegenpole gegen einander, sondern fassen wir rein den Prozess ihrer Vermittlung ins Auge, wie er sich in der Sprache, im Mythos, in der Erkenntnis vollzieht - so nimmt das Problem alsbald eine andere Gestalt und einen anderen Charakter an. Nicht irgend ein Absolutes jenseits dieser Mitte, sondern allein sie selbst kann uns den Ausweg aus den theoretischen Antinomien gewähren. Je mehr Simmel sich in das reine Abstraktum der ‚Form‘ vertieft, um so mehr erscheint ihm dieses Abstraktum, diese Region der

¹⁴¹⁹ E. Cassirer, *Die Philosophie der symbolischen Formen, I. Teil: Die Sprache*, Gesammelte Werke, Band 11, *op. cit.*, S. VII.

¹⁴²⁰ „Die Logik (Formenlehre) der Geisteswissenschaften ist die Philosophie der symbolischen Formen, eine Logik, die sich freilich nicht ‚logistisch‘, wie die der Mathematik darstellen lässt.“ E. Cassirer, *Zur Objektivität der Ausdrucksfunktion*, Nachlass Band 5., *Kulturphilosophie – vorlesungen und vorträge 1929-1941*, p. 199-200.

selbstbedeutsamen und der absolut selbstherrlichen Idee, als Gegensatz zur Konkretion des Lebensprozesses, zu seiner individuellen Fülle und seiner individuellen Bewegtheit.¹⁴²¹

Zwar lösen sich diese symbolischen Werke von der Unmittelbarkeit des Lebensprozesses des Geistes zur Wirklichkeitsbildung, doch hat diese Wirklichkeit in Cassirers Augen kein anderes Ziel als die Erforschung des Lebens des Geistes durch das Leben des Geistes selbst, denn diese Realität existiert nicht für sich. Es ist diese Synthese zwischen Leben und Form, die laut Cassirer die Besonderheit des eigentlichen Begriffs des Geistes ausmacht. Auf diese Weise stellt jedes Werk als Symbol einen Spiegel des gesamten Bewusstseins dar: „In jeder noch so einfachen Gestalt ist bereits das Gesetz der Formung als Ganzes gegenwärtig und wirksam.“

¹⁴²²

Dieser Prozess der Ausarbeitung des Werkes erfordert den Akt der Trennung, der Abgrenzung, die die Formulierung eines Raumes bezeichnet. Die Hervorhebung einer Metaphysik symbolischer Formen impliziert auch, anhand der kulturellen Produktionen des Menschen, die notwendigerweise Symbole sind, zu bestimmen, welche Art von Verräumlichung sie regieren und welche Linie sie zwischen Mensch und Welt ziehen, um sie besser zu verstehen. Auf diese Weise wird dieser Versuch der metaphysischen Offenbarung nicht länger entfremdend, sondern vielmehr befreiend und teilhabend an dem Ideal sein, das der menschlichen Kultur vorsteht und das in einem Ideal der Selbstbefreiung des Menschen besteht: „Im ganzen genommen könnte man die Kultur als den Prozess der fortschreitenden Selbstbefreiung des Menschen beschreiben.“¹⁴²³

b) Ein ethisches Leben

Es scheint also, dass Cassirers tiefer Ehrgeiz über die logischen und erkenntnistheoretischen Fragen hinaus ethischer Art ist. Es geht darum, das Problem der Form als eine Bedeutungsaktivität zum neuen Ariadnefaden der Erkenntnis über den Menschen zu machen:

So ist die merkwürdige Situation beschaffen, in der sich die Philosophie heute befindet. Nie zuvor war, was die Quellen unseres Wissens vom Menschen angeht, ein Zeitalter in einer günstigeren Position als das unsere. Psychologie, Ethnologie, Anthropologie und Geschichtswissenschaft haben eine erstaunlich reiche und immer noch wachsende Fülle von Tatsachenmaterial angehäuft. Unsere technischen Hilfsmittel zu Beobachtung und Experiment sind unendlich verbessert worden, und unsere Analysen sind präziser und schärfer als früher. Gleichwohl hat es den Anschein, als hätten wir noch keine

¹⁴²¹ E. Cassirer, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, Nachgelassene Manuskripte und Texte, Band 1, Hamburg, Meiner, 1995, S. 13.

¹⁴²² *Ibid.*, p. 36.

¹⁴²³ E. Cassirer, *Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur*, op. cit., S. 345.

Methode gefunden, dieses Material zu meiste[n] und zu organisieren. Verglichen mit der gegenwärtigen Fülle, könnte die Vergangenheit geradezu arm erscheinen. Aber Tatsachenreichtum erzeugt nicht notwendigerweise Ideenreichtum. Wenn es uns nicht gelingt, einen Ariadnefaden zu finden, der uns durch dieses Labyrinth leitet, können wir zu wirklichen Erkenntnissen über den Charakter der Kultur nicht gelangen; wir werden uns in einer Masse unverbundener, zusammenhangloser Daten verlieren, der jede konzeptuelle Einheit zu fehlen scheint.¹⁴²⁴

Den allgemeinen Charakter der menschlichen Kultur durch das Paradigma des Symbols zu erfassen, ist daher die Lösung, die Cassirer vorschlägt, um die Dynamik menschlichen Handelns hervorzuheben. Tatsächlich sollte der Mensch seine Werke nicht als Substanzen betrachten, sondern sie an der funktionalen Natur seines Geistes messen, die unbegrenzte Möglichkeiten für die Ausarbeitung von Bedeutungen eröffnet: „Die realistische Metaphysik, wie die des empiristischen Positivismus stimmt eben darin ein, dass sie substantiell denkt: sie geht von der 'Einfachheit' des Dinges, der vorhandenen seienden 'Welt' aus. {...} Anders der symbolische Idealismus, der nicht von der Einfachheit des Dinges (der Substanz), sondern von der Einheit der Funktion ausgeht.“¹⁴²⁵

Dies ist für Cassirer ein sehr wichtiger ethischer Imperativ, damit der Mensch nicht zum Sklaven seiner selbst wird, sondern seine Freiheit durch Selbsterkenntnis ständig aktualisiert. Tatsächlich wird die Freiheit selbst allzu oft auf die Abwesenheit von Zwängen reduziert, wodurch das wahre Ziel des Menschen, die Selbstbestimmung, zunichte gemacht wird. So läuft seine Idee eines symbolischen Idealismus in gewisser Weise auf den Imperativ hinaus, ein offenes System zu denken, also eines, das zwar einen systematischen Zusammenhang aufweist, ohne dass dieser jedoch das Feld der Möglichkeiten einschließt und abschließt:

Die Weltanschauung des ‚symbolischen Idealismus‘ wendet sich ebensowohl gegen die Metaphysik des dogmatischen Realismus wie gegen die Metaphysik des sogenannten Positivismus. In beiden bekämpft sie das, was trotz aller scheinbaren Differenzen den gemeinsamen Grundzug in ihnen ausmacht: daß sie den Kern des geistigen Lebens und der geistigen Funktionen irgendwie in einer ‚Wiedergabe‘ und ‚Abbildung‘ eines unabhängig von ihnen gegebenen ‚Wirklichen‘ sehen. In der alten Metaphysik ist dieses Wirkliche das absolute Sein der Dinge; innerhalb des Positivismus ist es die nicht minder absolute Gegebenheit der ‚einfachen‘ Empfindungen

Demgegenüber besteht der grundlegende Ausgangspunkt unserer Betrachtungsweise darin, daß die Trennung zwischen irgend einem positiv-gegebenen Sein und den geistigen Funktionen, die an dieses Material nachträglich anknüpfen, undurchführbar ist. Wir besitzen keinerlei ‚Sein‘ - sei es metaphysischer, sei es psychologischer Art - vor dem geistigen Tun und unabhängig von ihm, sondern immer nur in und mit diesem Tun. Schon der bloße Gedanke, beides von einander zu sondern, eine rein passive

¹⁴²⁴ *Ibid.*, S. 45-6

¹⁴²⁵ E. Cassirer, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, Nachgelassene Manuskripte und Texte, Band 1, *op. cit.* S. 263.

„Gegebenheit“ der geistigen „Aktivität“ voranzustellen u. gegenüberzustellen, ist irreführend. Außerhalb des Tuns und seiner verschiedenen Richtungen (in Sprache, Mythos, Religion, Kunst, Wissenschaft) gibt es für uns keine Form des „Seins“, weil keine Form der Bestimmtheit.¹⁴²⁶

So führt uns „das Rätsel der Form“, wie Cassirer es formuliert, über den Streit um Universalien hinaus, um, wie wir im ersten Teil zu zeigen versuchten, die hermeneutischen Knoten zu lösen, auf denen die Scholastik die Ideen von Substanz und Identität gründete. Deshalb sollte dieses Rätsel von einer neuen Sprache im Sinne einer neuen, dynamischen Metaphysik, begleitet werden, die nicht „Zustände“, sondern Haltungen hervorhebt, die die Richtungen der Objektivierung bestimmen: „Was sie zu verstehen und zu erhellen sucht, ist das Rätsel der Form. Werdung als solcher – ist nicht sowohl eine fertige Bestimmtheit, als vielmehr der Prozess der Bestimmung selbst. Dieser Prozess aber verläuft nicht in einer einzigen, von Anfang an festgelegten Bahn, die von einem bestimmten Anfang zu einem gleichfalls fixen, im voraus determinierten Ende hinführt.“¹⁴²⁷ Auch trotz der Bedeutung der teleologischen Dimension bei Cassirer als Stütze für die subjektive Deduktion, die darin besteht, Richtungen der Objektivierung zu identifizieren, scheint es, dass die Kritik des Finalismus seine Philosophie nicht beeinflussen kann, die sorgfältig alle Fallstricke der Verdinglichung vermeidet und keinen anderen Zweck verfolgt als den Prozess der Befreiung.

¹⁴²⁶ *Ibid.*, S. 261.

¹⁴²⁷ *Ibid.*, S.5.

SCHLUSS

Die Wissenschaft ohne den Zustand

Derjenige, den die Zeitung *Libération* vom 14. Dezember 1995 auf ihrer Titelseite „Le dernier empereur“ nannte, schlug dank einer Gelehrsamkeit, die bei einem einzelnen Mann im 20. Jahrhundert ihresgleichen suchte¹⁴²⁸, eine Erweiterung der Logik vor, die zum Nachdenken zum Ursprung der Logik als Sprache, als *Logos*, einlud. Er betrachtete Logik als eine Lehre vom Leben des Geistes. Das ist nicht mehr und nicht weniger als eine ernsthafte Infragestellung des scholastischen Erbes, das die Idee der unbeweglichen Substanz zum Kern des Seins und zum Schlussstein der Suche nach Wissen durch das semiotische Prädikationsmodell gemacht hat. In diesem Verständnis der Logik geht es nicht darum, durch Merkmale zu definieren, sondern darum, eine Bedeutung zu bestimmen, das heißt eine Form dank einer gegebenen Position und Richtung im gesamten Bewusstsein. Wir haben den Begriff Konfiguration auch verwendet, um die Cassirersche Auffassung der Form zu qualifizieren, die durch die Vorstellungen von Beziehung und Richtung gekennzeichnet ist. Die Logik wird so bei Cassirer zur „Formlehre“. Cassirer steht hier zu etwas ganz Radikalem, nämlich der Abkehr vom klassischen Definitionsbegriff. In der *Philosophie der symbolischen Formen* geht es nicht mehr darum, eine Bedeutung zu erklären, sondern das Netzwerk, dessen Teil sie ist, und die Konfiguration, die sie darstellt, offenzulegen. Mit diesem Formbegriff schlägt Cassirer ein neues Paradigma vor, eine neue Vorstellung von Individualität, die nicht mehr apriorisch ist: „In Wahrheit aber kann der Sinn jeder Form nicht in dem gesucht werden, was sie ausdrückt, sondern nur in der Art und Weise, in dem Modus und der inneren Gesetzlichkeit des Ausdrucks selbst.“¹⁴²⁹ Auch erfordert die Bestimmung entgegen der Definition nicht die Identifizierung einer Endsubstanz, sondern vielmehr die Hervorhebung einer Konfiguration, einer Anordnung von Positionen. Diese Konfiguration kann jedoch nur durch ein Symbol gegeben werden, das

¹⁴²⁸ Gilles-Gaston Granger sur Cassirer: „la conjonction d’un entraînement à la réflexion philosophique, d’une connaissance directe assez étendue et constamment mise à jour de quelques parties des sciences et d’une érudition convenable quant à leur histoire constitue un idéal auquel nul – savant, historien ou philosophe – ne saurait aujourd’hui répondre tout à fait.“ *in épistémologie*“, *Encyclopedia Universalis*, 2012.

¹⁴²⁹ E. Cassirer, *Die Philosophie der symbolischen Formen*, 1. Die Sprache, GW, Band 11, *op. cit.*, S. 136.

immer mehr als seine unmittelbare Bedeutung ausdrückt und das keine Definition vorgibt, sondern eine Komplexität der Bedeutungen, einen ‚Kosmos der Bedeutung‘ offenbart.

Diese Bedeutungsauffassung impliziert einen weiteren semiotischen Umbruch, den Cassirer offen annimmt und der darin besteht, die Raumfrage völlig neu zu denken. Tatsächlich geht es darum, endgültig auf die Vorstellung von Raum als sensibler Fläche zu verzichten und den Raum als dynamische Konfiguration im Zentrum des Prozesses der Symbolbildung zu betrachten: „Und hier zeigt sich zunächst das eine und das für unsere Betrachtung Entscheidende: dass es nicht eine allgemeine, schlechthin feststehende Raumanschauung gibt, sondern dass der Raum seinen bestimmten Gehalt und seine eigentümliche Fügung erst von der Sinnordnung erhält, innerhalb deren er sich jeweilig gestaltet.“¹⁴³⁰

In dieser Perspektive bezeichnet Raum keine intuitive Gegebenheit, die aufgenommen werden muss, sondern das Ergebnis eines Prozesses, bei dem der Geist im Rahmen des Prozesses der symbolischen Bildung Raum produziert. Tatsächlich betonte Cassirer die Tatsache, dass der Raum kein einfacher Träger ist, keine materielle Leere, die dazu neigt, gefüllt zu werden, sondern dass er aus einem ‚Schematismus der Darstellung selbst‘ besteht: „Was wir ‚den‘ Raum nennen: das ist nicht sowohl ein eigener Gegenstand, der sich uns mittelbar darstellt, der sich uns durch irgendwelche ‚Zeichen‘ zu erkennen gibt; sondern es ist vielmehr eine eigene Weise, ein besonderer Schematismus der Darstellung selbst. Und in diesem Schematismus gewinnt nun das Bewusstsein die Möglichkeit einer neuen Orientierung – gewinnt es eine spezifische Richtung des geistigen Blicks, durch die ihm jetzt auch alle Gestalten der ‚objektiven‘, der objizierten Wirklichkeit wie verwandelt sind.“¹⁴³¹ Was für Cassirer an der Form wirklich bedeutsam ist, ist die Art des Raums, den sie impliziert und der in eine Syntax übersetzt wird. Auch reagierte Cassirer sehr sensibel auf Carnaps Definition der Funktion der Räumlichkeit als topologische Funktion. Ein Raum offenbart eine bestimmte Anordnung von Beziehungen, die man sich als *Topos* vorstellen könnte, wobei die Idee des *Topos* hier ein dynamisches Motiv ausdrückt. Laut Cassirer handelt es sich um eine Raumauffassung, die besonders für die Energiephysik geeignet ist. Tatsächlich bezeichnet Energie, wie Cassirer uns oft in Erinnerung ruft, ein Prinzip der Transformation, und die Energetik bietet eine hochdynamische Vision der Natur, die das Nachdenken über Raum in der Zeit, Raum in Bewegung erfordert.

¹⁴³⁰ E. Cassirer, *Mythischer, ästhetischer und theoretischer Raum*, Gesammelte Werke, Band 17, Hamburg, Meiner, 2004, S. 419.

¹⁴³¹ E. Cassirer, *Die Philosophie der symbolischen Formen, 3. Teil: Die Phänomenologie der Erkenntnis*, Gesammelte Werke, Band 13, op. cit., S. 168.

Cassirer greift das Hegelsche Konzept der Phänomenologie des Geistes als Rahmen auf, indem er sich mit der Raumfrage beschäftigt. Er versteht phänomenologische Analyse im Sinne von Natorps subjektiver Deduktion, die darin besteht, die Denkopерatoren zu identifizieren, die die Bewegung, die Transformationen, die Konfigurationen steuern, die im Fluss des Bewusstseins stattfinden. Es geht darum, die Logik der Passagen ans Licht zu bringen, aber diese Logik braucht keine Ontologie, das heißt, sie braucht keine unveränderlichen Definitionen festzulegen. Auf der Grundlage der Kantschen kritischen Methode versucht Cassirer, „die Annahme einer allgemeinen Gesetzlichkeit des Bewusstseins, die alle Gestaltung des Besonderen bedingt“¹⁴³² und bei der „die Einigung sich vielmehr als das Ursprüngliche erweist, aus dem die Trennung erst abzuleiten ist“¹⁴³³, zu bestätigen. Auf diese Weise vertieft Cassirer die synthetische Dimension der Erkenntnis. Sie bestimmt zwar, was der transzendente Ansatz wirklich bezeichnet, denn sie setzt das Postulat einer Einheit jenseits des Physischen, des Gegebenen voraus. Die Hervorhebung der Objektivität des Objekts bezeichnet die hochsynthetische Aufgabe der transzendentalen Logik als Formlehre im Sinne Cassirers.

Die Methodologie der Physik ist besonders repräsentativ für eine Spannung zwischen der semiotischen Tendenz der Substanz und der Tendenz zur Funktionalisierung und Deontologisierung der Methode selbst. Wir glauben, dass eine wirklich qualitative Physik im Sinne Cassirers die Abschaffung der Vorstellung vom materiellen Punkt beinhalten würde, der als ultimative Substanz der Physik dient. Zugegebenermaßen ist dies ein Weg, der die Physik, aber auch die Mathematik vor viele Herausforderungen stellt. Wir können jedoch abschätzen, dass kleine Schritte, wie die nichtkommutative Geometrie von Alain Connes, in diese Richtung gehen. Tatsächlich hat Alain Connes, Gewinner der Fields-Medaille im Jahr 1982, hervorgehoben, dass ein Punkt erst ein Resultat von Korrelationen zwischen verschiedenen Frequenzen ist: „Un point est donné par des corrélations entre des fréquences différentes, autrement dit par un accord“ et „une forme géométrique est donnée par sa musique, par sa gamme.“¹⁴³⁴ Wir finden hier unserer Meinung nach eine Veranschaulichung des Cassirerschen Formparadigmas. Ein Punkt nach dieser Definition ist ein Symbol im Sinne Cassirers, weil er nur als Konfiguration definiert ist und eine Figur eine dynamische Anordnung bezeichnet. Cassirer hebt die zeitliche Dimension der Erkenntnis hervor.

¹⁴³² E. Cassirer, *Die Philosophie der symbolischen Formen, 2. Teil: Das mythische Denken*, Gesammelte Werke, Band 12, Hamburg, Meiner, 2002, S. 13.

¹⁴³³ E. Cassirer, *Freiheit und Form*. Gesammelte Werke, Band 7, *op. cit.*, S. 134.

¹⁴³⁴ Intervention au Collège de France en date du 14 octobre 2011 intitulée „Formes et spectres“. <https://www.college-de-france.fr/site/colloque-2011/symposium-2011-10-13-10h15.htm>

Durch die symbolische Perspektive geht es tatsächlich darum, eine dynamische und nicht mehr statische Interpretation der Realität zu geben. Bewegung in Bewegung zu denken, ist daher die Herausforderung, der sich die Philosophie der symbolischen Formen stellen möchte. Um eine qualitative Vorstellung von Raum zu erreichen, ist es daher wichtig, eine Grammatik der Zeit hervorzuheben, die der eigentliche Gegenstand metaphysischen Wissens wäre. Wir glauben, dass Cassirer dies durch seine Überarbeitung der Goetheschen Urphänomene vorschlagen wollte.¹⁴³⁵ Wir wollten in dieser Arbeit nicht im Detail auf diese Überlegungen eingehen, die fast ausschließlich in Cassirers Nachlass auftauchen und für sich genommen den Gegenstand einer eigenen Arbeit bilden würden. Es schien uns bereits wichtig zu beleuchten, was Cassirers symbolische Perspektive aus semiotischer Sicht wirklich bedeutet, was es bedeutet, zu verlernen, bevor man die Funktionsweise der ihr zugrundeliegenden Metaphysik im Detail erfassen kann. Wir glauben jedoch, gezeigt zu haben, wie und warum Cassirers symbolische Perspektive nicht mehr und nicht weniger impliziert als eine semiotische Revolution, die dazu neigt, den Standpunkt der Substanz in den entlegensten Winkeln des Bewusstseins zu dekonstruieren, die in der Erkenntnistheorie durchscheinen, aber davor in der Sprache selbst, und für den das Objekt der Metaphysik nichts anderes als die Zeit sein kann.

Über die logischen und erkenntnistheoretischen Fragen hinaus sind wir der Meinung, dass Cassirers tiefe Ambition ethischer Natur war. Es geht darum, das Problem der Form als eine Bedeutungsaktivität zum neuen Ariadnefaden über den Menschen zu machen. Darüber hinaus kann ein emanzipatorischer Freiheitsbegriff der Wissenschaft erweiterte Perspektiven eröffnen. Wir hoffen, dass die vorliegende Arbeit dazu beiträgt, dass Cassirers Vision neue epistemologische Konzepte inspiriert, die die aktuelle Entwicklung der Wissenschaften aufgreifen, so dass sie sich auf funktionale Weise entwickeln, frei von der Illusion des Zustands und unter Einbeziehung einer sprachlichen Ordnung, die nach und nach auch die Sprache selbst von dieser Illusion befreit.

¹⁴³⁵ „The basis phenomena are metaphysical concepts.“, Thora Ilin Bayer, *Cassirer's metaphysics of symbolic forms*, New Heaven, Yale University Press, 2001, p. 140.

BIBLIOGRAPHIE

OUVRAGES DE PREMIÈRE MAIN

- ❖ E. Cassirer, *Gesammelte Werke*, Hamburg, Meiner, Band 1-24.
- ❖ E. Cassirer, *Nachgelassene Manuskript und Texte*, Band 1-19.
- ❖ E. Cassirer, *Substance et fonction : éléments pour une théorie du concept*, Les éditions de Minuit, Paris, 1977.
- ❖ E. Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, tome 1 : le langage, Les éditions de minuit, Paris, 1972.
- ❖ E. Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, tome 2 : le mythe, Les éditions de Minuit, Paris, 1972.
- ❖ E. Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, tome 3 : La phénoménologie de la connaissance, Paris, Les éditions de Minuit, 1972.
- ❖ E. Cassirer, *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*, tome 1, Les éditions du Cerf, Paris, 1972.
- ❖ E. Cassirer, *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*, tome 2, Les éditions du cerf, Paris, 2005.
- ❖ E. Cassirer, *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*, tome 4, Les éditions du cerf, Paris, 1995.
- ❖ E. Cassirer, *Liberté et Forme. L'idée de la culture allemande*, Les éditions du Cerf, Paris, 2001.
- ❖ E. Cassirer, *Individu et cosmos dans la philosophie de la Renaissance*, Les éditions de Minuit, Paris, 1983.
- ❖ Cassirer, *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Hachettes Littératures, 2006.
- ❖ E. Cassirer, « De la logique du concept de Symbole », in *Trois essais sur le symbolique*, Les éditions du Cerf, Paris, 1997.
- ❖ E. Cassirer, « La forme du concept dans la pensée mythique », in *Trois essais sur le symbolique*, Les éditions du Cerf, Paris, 1997.
- ❖ E. Cassirer, « Le concept de forme symbolique », in *Trois essais sur le symbolique*, Les éditions du Cerf, Paris, 1997.
- ❖ E. Cassirer, *Essai sur l'homme*, Les éditions de Minuit, Paris, 1975.

- ❖ E. Cassirer, *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik - historische und systematische Studien zum Kausalproblem*, Nachgelassene Manuskript und Texte, Band 1, Meiner, Hamburg, 2004.
- ❖ E. Cassirer, *Langage et mythe : à propos des noms de dieux*, Les éditions de Minuit, Paris, 1973.
- ❖ E. Cassirer, *Zur Objektivität der Ausdrucksfunktion, Nachlass Band 5., Kulturphilosophie – vorlesungen und vorträge 1929-1941*.
- ❖ E. Cassirer, *Ecrits sur l'art*, Les éditions du Cerf, Paris, 1995.
- ❖ E. Cassirer, *Logique des sciences de la culture*, Les éditions du cerf, Paris, 1991.
- ❖ E. Cassirer, *La théorie de la relativité d'Einstein : éléments pour une théorie de la connaissance*, Les éditions du Cerf, Paris, 2000.
- ❖ E. Cassirer, « Le langage et la construction du monde des objets », *Gesammelte Werke*, Band 18, Hamburg, Meiner, 2009.
- ❖ E. Cassirer, *Eloge de la métaphysique : Axel Hägerström une étude sur la philosophie suédoise contemporaine*, Paris, Les éditions du Cerf, 1996.
- ❖ E. Cassirer, *Goethe und Platon, Gesammelte Werke*, Band 18, Hamburg, Meiner, 2009.
- ❖ Cassirer, « Le concept de groupe et la théorie de la perception », in *Journal de psychologie*, juil-déc. 1938.
- ❖ E. Cassirer-M. Heidegger, *Débat sur le Kantisme et la Philosophie (Davos, mars 1929) et autres textes de 1929-1931*, traduit de l'allemand par P. Aubenque, J.-M. Fataud, P. Quillet, Paris, Beauchesne, 1972.

- ❖ Bitbol, *Mécanique quantique : une introduction philosophique*, Flammarion, Paris, 1996.
- ❖ Jonas Cohn, *Voraussetzungen und Ziele des Erkennens. Untersuchungen über die Grundfragen der Logik*. Leipzig, 1908.
- ❖ A. Connes, *La Géométrie et le quantique*, Paris, CNRS Editions, 2019.
- ❖ G. Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968.
- ❖ Duns Scot, *Traité du premier principe*, Vrin, Paris, 2001.
- ❖ Duns Scot, *Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*, trad. O. Boulnois, Paris, PUF, 1988.
- ❖ Pascal Engel, *Les normes du vrai*, Gallimard, Paris, 1989.
- ❖ Fichte, *Doctrine de la science*, Paris, Vrin, 1999.

- ❖ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966.
- ❖ Granger, *La pensée de l'espace*, Paris, Odile Jacob, 1999.
- ❖ W. Heisenberg, *Le Manuscrit de 1942*, Paris, Editions Allia, 2003.
- ❖ Husserl, *La Crise de l'humanité européenne et la philosophie*, Hatier, Paris, 1992.
- ❖ Kant, *Critique de la raison pure*, Flammarion, Paris, 2006.
- ❖ Kant, *Critique de la faculté de juger*, Introduction (Alain Renaut), GF Flammarion, Paris, 2000.
- ❖ Kant, *Logique*, trad. Tissot, Paris, Librairie philosophique de Ladrangue, 1862.
- ❖ J-P. Luminet, *L'écume de l'espace temps*, Paris, Odile Jacob, 2020.
- ❖ E. Meyerson, *Identité et réalité*, Paris, Librairies Felix Alcan, 1932.
- ❖ Platon, *Timée*, Paris, Flammarion, 2001.
- ❖ P. Ricoeur, *La métaphore vive*, Paris, Editions du Seuil, 1997.
- ❖ P. Ricoeur, *L'Être et les êtres. Essai d'ontologie complète et intégrale* (1935), PUF, 1963.
- ❖ P. Ricoeur, « Anthropologie philosophique », *Ecrits et conférences*. 3., Paris, Seuil, 2013.
- ❖ Schlick, « Quand sommes-nous responsables ? » in Neuberger, M. (dir.), *La responsabilité. Questions philosophiques*, Paris, PUF, 1997.
- ❖ Schlick, courrier retranscrit dans le dossier de Parrini P. « Origini e sviluppi dell'empirismo logico nei suoi rapporti con la 'filosofia continentale'. Alcuni testi inediti (II) », in *Rivista di storia della filosofia*, 48 (1993), pp. 389-92.

OUVRAGES DE SECONDE MAIN

- ❖ Thora Ilin Bayer, *Cassirer's metaphysics of symbolic forms*, New Heaven, Yale University Press, 2001.
- ❖ Barot Servois (dir.), *Kant face aux mathématiques modernes*, Paris, Vrin, 2009.
- ❖ O. Boulnois, *Être et représentation : une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot*, Paris, PUF, 1999.
- ❖ R. Blanché, *La logique et son histoire*, Paris, Armand Colin, 1970.
- ❖ R. Blanché, *Introduction à la logique contemporaine*, Paris, Armand Colin, 1968.
- ❖ Jean Celeyrette, « Mathématique et théologie : l'infini chez Nicolas de Cues », in *Revue de métaphysique et de morale*, 2011/2 (n°70).
- ❖ Couturat, *La logique de Leibniz*, Alcan, Paris, 1901.
- ❖ M. Ferrari, « Cassirer et l'empirisme logique », in N. Janz (dir.), *Cassirer (1945-1995) Sciences et culture*, Editions de Lettres, Lausanne, 1997.
- ❖ M. Ferrari, « La philosophie de l'espace chez Ernst Cassirer », [trad. Paoletti C.], in *Revue de métaphysique et de morale*, 97^e année, n°4, oct.-déc. 1992.
- ❖ Fronterotta Francesco, « L'interprétation néokantienne de Platon et son héritage », in *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième série, tome 98, n°2, 2000.
- ❖ Jean Paul Grenet, *Les Origines de l'analogie philosophique dans les dialogues de Platon*. Paris, Boivin, 1948.
- ❖ Jean-Baptiste Gourinat, *Logique et dialectique dans l'antiquité*, Vrin, Paris, 2016.
- ❖ Henri Joly, *Le renversement platonicien*, Paris, Vrin, 1994.
- ❖ Jacques Lamine, « Les principes d'identité et de causalité », *Revue néo-scholastique de philosophie*, 21^e année, N°83, 1914.
- ❖ Alain de Libéra, *La philosophie médiévale*, Puf, Que sais-je, Paris, 1989.
- ❖ A. de Libéra, « Les sources gréco-arabes de la théorie médiévale de l'analogie de l'être », *Les études philosophiques*, juillet-décembre 1989, N°3/4.
- ❖ A. De Libéra, *L'art des généralités - théories de l'abstraction*, Aubier, Paris, 1999.
- ❖ Lukasiewicz, *Le principe de contradiction chez Aristote*, L'Eclat, Paris, 2000.
- ❖ P. Quillet, *Ernst Cassirer*, Ellipses, Paris, 2001.
- ❖ P. Secretan, *L'analogie*, Paris, PUF, Que sais-je, 1984, p. 54.
- ❖ Julien Servois, *Paul Natorp et la théorie platonicienne des Idées*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2004.