

Zeitschrift: Études de Lettres : revue de la Faculté des lettres de l'Université de Lausanne

Herausgeber: Université de Lausanne, Faculté des lettres

Band: - (1997)

Heft: 1-2

Artikel: Fonction et système : sur le paradigme de l'intégrale et de la dérivée dans le concept de "forme symbolique"

Autor: Capeilleres, Fabien

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-870403>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 17.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

FONCTION ET SYSTÈME :
SUR LE PARADIGME DE L'INTÉGRALE
ET DE LA DÉRIVÉE DANS LE CONCEPT
DE « FORME SYMBOLIQUE »

Cet article développe la notion cassirérienne de « système complexe » des formes symboliques à partir du paradigme mathématique de l'intégrale et de la dérivée, paradigme que le philosophe utilise à maintes reprises. On entend par là proposer une solution au problème de la systémativité des formes symboliques grâce à l'élucidation de la fonction symbolique chez Cassirer (c'est une fonction au sens mathématique et sa forme est du type $F(x)$). Cette hypothèse de lecture permet en outre de penser de façon cohérente la continuité, affirmée par le philosophe, entre *Substance et Fonction*, où la forme mathématique apparaît pour la première fois comme modèle pour penser une activité spirituelle, et la *Philosophie des formes symboliques*, qui élargit considérablement le projet original. Enfin, elle permet de donner un sens strict et consistant à la reprise typiquement néokantienne du projet kantien de mettre la philosophie en la sûre voie de la science.

I. Introduction

Les considérations que je soumets aujourd'hui à votre réflexion s'enracinent en deux difficultés, apparemment fort distinctes, que rencontre l'interprète de Cassirer : premièrement la question de la systémativité de la philosophie des formes symboliques, constamment affirmée mais difficilement appréhendable, deuxièmement la question du sens que peut avoir l'insistant exemple de l'intégrale et de la dérivée dans le concept cassirerien de forme symbolique. Pour introduire mon propos, je soulignerai simplement l'importance de ces deux thèmes, puis j'essaierai d'explicitier la place du paradigme mathématique de l'intégrale et de la dérivée dans le concept de forme symbolique ; cela me conduira à montrer comment, je crois, il se trouve là une solution globale au

problème de la systématique et de la scientificité de la philosophie des formes symboliques.

I.a. Les apories du problème de la systématique

L'affirmation de systématique est omni-présente dans l'œuvre de Cassirer et les textes qui inscrivent cette systématique tant dans le programme de la philosophie des formes symboliques que dans la description de sa réalisation sont légions¹. Je ne mentionnerai donc ici que l'essentiel : sa présence dans *La Philosophie des formes symboliques*. En 1923, cette question est au cœur du projet philosophique qui recherche

un point fixe qui serait situé au-dessus de toutes ces formes, mais non pas cependant absolument au-delà d'elles : un point fixe d'où l'on pourrait les embrasser toutes d'un seul regard, et qui cependant ne donnerait à voir que les rapports purement immanents que ces formes entretiennent entre elles, et nullement leur rapport à quelque être ou à quelque principe extérieur et transcendant. La philosophie serait alors en possession d'une systématique de l'esprit où chaque forme particulière tirerait son sens de la place qu'elle y occuperait et où sa valeur et sa signification seraient fonction de la richesse et de la spécificité de ses relations avec d'autres énergies spirituelles, et en fin de compte, avec leur totalité².

1. Dès 1906, cette question pénètre la structure du premier volume de l'*Erkenntnisproblem*; voir Massimo FERRARI, «La genèse de *Das Erkenntnisproblem*», in *E. Cassirer, de Marburg à New York*, Paris : Édition du Cerf, 1990, p. 97-114. En 1910, *Substance et Fonction* (Ernst CASSIRER, tr. P. Causat, Paris : Éditions de Minuit, 1977) s'intéresse au «système interne» des sciences exactes et tente de «repérer l'articulation d'ensemble pour, ensuite, dégager, avec une rigueur toujours plus grande, la fonction unitaire qui commande cette articulation», p. 6-7. Qu'elle soit poursuivie dans l'*Essai sur l'Homme* (Ernst CASSIRER, tr. N. Massa, Paris : Éditions de Minuit, 1975) est clair : «une philosophie de la culture commence par supposer que le monde de la culture n'est pas un agrégat de faits vagues et isolés. Elle cherche à comprendre ces faits comme système, comme tout organique.», p. 309.

2. Ernst CASSIRER, *Philosophie des symbolischen Formen, I. Die Sprache*, Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 9. unveränderte Auflage, 1988, S. 14 ; E. Cassirer, *Philosophie des formes symboliques, I. Le langage*, tr. O. Hanson-Love & J. Lacoste, Paris : Éditions de Minuit, 1972, p. 23. Le lecteur peut également se reporter aux pages 24-25, 27, 28, 33-34. Ce point central est évidemment, comme nous le verrons, l'activité de symbolisation. Dans la suite du texte, le renvoi à l'édition allemande sera abrégé en *P.d.s.F.* suivi du numéro du volume et de S., il sera fait référence à la traduction française par *P.d.s.F.* suivi du numéro du volume et de page.

Le philosophe va même, lorsqu'il désire élargir le projet épistémologique qui animait *Substance et Fonction*, jusqu'à revendiquer une élaboration plus complexe de la systématique: «une telle perspective n'implique pas que l'on renonce à l'interdépendance des formes singulières, elle donne encore plus de rigueur à l'idée de système en substituant au concept de système simple celui de système complexe³» Le volume II continue d'affirmer cette systématique⁴ et en 1929 le point de vue est en outre rétrospectif: «Le troisième tome de *La Philosophie des formes symboliques* reprend les recherches par lesquelles j'ai commencé mon travail de systématisation philosophique il y a vingt ans⁵.» Il y a vingt ans soit: dans *Substance et Fonction*. Nous verrons plus loin l'importance de cette remarque généalogique.

Il est donc possible de résumer ces textes en disant que 1) la systématique est fortement revendiquée; 2) qu'il s'agit d'une systématique «rigoureuse» et 3) que ce concept rigoureux du système est spécifié par Cassirer comme «système complexe».

Quels sont les schémas communément usités pour rendre compte de cette systématique?

La structure principale qui est généralement utilisée est fournie par ce que le philosophe nomme «phénoménologie» en référence à Hegel et qui, dans le tome III de la *Philosophie des formes symboliques* est appliqué à la connaissance. La thèse est en elle-même simple: le processus de symbolisation est organisé téléologiquement, puisqu'il doit s'élever de l'expression (*Ausdruck*) à la présentation (*Darstellung*) et à la signification pure (*reine Bedeutung*); ce trajet, dont la philosophie doit parcourir toutes les étapes conduit l'esprit à sa liberté intellectuelle. Les formes symboliques objectivées: le mythe, la religion, le langage, l'art, la technique, la morale, le droit, l'histoire, la science doivent donc obéir à ce schéma, mais reste à savoir comment. La solution la

3. *P.d.s.F.*, I, S. 29, p. 38.

4. «L'ensemble de ces formes constitue une unité systématique...», E. Cassirer, *Philosophie des symbolischen Formen, II. Das mythische Denken*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 8. unveränderte Auflage, 1987, S. VIII; E. Cassirer, *Philosophie des formes symboliques, II. La Pensée mythique*, tr. J. Lacoste, Paris: Éditions de Minuit, 1972, p. 8.

5. E. Cassirer, *Philosophie des symbolischen Formen, III. Phänomenologie der Erkenntnis*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 9. unveränderte Auflage, 1990, S. V; E. Cassirer, *Philosophie des formes symboliques, III. La Phénoménologie de la connaissance*, tr. C. Fronty, Paris: Éditions de Minuit, 1972, p. 7; également S. VIII, p. 10.

plus simple consiste à vouloir les classer linéairement sur cet axe qui va de l'expression à la symbolisation ; on commence donc par le mythe puisque Cassirer explique clairement que, d'une part, c'est en quelque sorte la matrice d'où sortiront, par différenciation toutes les autres formes, et que, d'autre part, c'est la forme la plus proche de l'expression. Et l'on place la science au terme de ce processus. Toutefois on ignore ce qui se passe entre ces deux extrémités et construire un enchaînement strictement linéaire est impossible pour des raisons très diverses ; je n'en évoquerai qu'une : Cassirer conçoit les formes comme des « directions différentes de l'objectivation » ; ainsi écrit-il : « l'ensemble formé par les strates possibles d'objectivation de l'esprit ne peut se projeter sur une droite unique sans un obscurcissement de traits essentiels par cette image schématique⁶ ». On ne peut donc pas légitimement classer les formes sur un seul et même axe de développement ; au demeurant on ne verrait pas bien en quoi il s'agirait là d'un « système complexe ». Reste alors à rendre arborescent ce même schéma : à partir de la souche mythique les formes se différencient comme autant de branches distinctes qui obéissent néanmoins au mouvement phénoménologique de progression vers la symbolisation pure. Ce schéma est déjà plus correct, mais il est uniquement métaphorique tant que l'on n'a pas explicité le principe de la différenciation et de relation : en vertu de quel principe ces formes, pourtant intimement liées dans le réel, sont distinguées par le philosophe et pourtant unifiées dans un même système, concevant le *cosmos intellectualis*. Et par ailleurs se trouve alors posé un autre problème : toutes les branches parviennent-elles à la même hauteur, ou encore la question d'un éventuel accès des formes autres que la science à la signification pure (à l'exception du mythe qui doit se dépasser dans la religion ou s'abolir pour laisser place aux autres formes).

Si l'on veut réellement saisir le concept rigoureux d'un système complexe de la philosophie des formes symboliques, il faut donc dépasser cette métaphore extrêmement classique de l'arborescence. C'est me semble-t-il ce que permet de faire le paradigme de la fonction mathématique telle qu'elle se déploie dans la conception de la forme symbolique.

6. *P.d.s.F.*, III, S. 64, p. 69.

I.b. Un paradigme insistant : celui de l'intégrale et de la dérivée

Dans la mesure où la deuxième partie de cet exposé sera consacrée à l'examen de la place de cette figure mathématique, je me propose simplement de souligner avec quelle insistance Cassirer l'utilise. C'est tout d'abord le cas dans l'Introduction au tome I de la *Philosophie des formes symboliques* où Cassirer consacre une page à cette question et conclut : « 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 intégrale⁷ » De même dans le tome III, dans ce passage essentiel qu'est le chapitre sur la prégnance symbolique le philosophe emploie ce même concept de l'intégration et renvoie au passage du tome I. Il semble donc bien que ce soit le processus de symbolisation que Cassirer illustre par le concept de l'intégration. C'est ce que je voudrais à présent examiner, en commençant par le concept de forme symbolique.

II. Symbolisation et intégration

La définition d'une forme symbolique la plus couramment utilisée à cause de son caractère explicite s'énonce ainsi : « Par "forme symbolique", il faut entendre chaque énergie de l'esprit, par laquelle une teneur de signification spirituelle est rattachée à un signe sensible concret et appartient intimement à ce signe⁸ » Cassirer définit donc le concept de forme symbolique par un concept non moins énigmatique, celui « d'énergie de l'esprit » et il semble désigner par là des activités spécifiques de production de sens, activités propre au mythe, à l'art, au langage, à la technique, à l'histoire, à la science. Eu égard au projet même de la philosophie des formes symboliques chacune de ces formes se trouve alors être décrite en termes d'énergie. Ainsi le mythe :

7. *P.d.s.F.*, I, S. 40-41, p. 48 ; III, S. 236, p. 230.

8. « 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 » (« Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften », *Vorträge der Bibliothek Warburg I (1921-1922)*, Leipzig : Teubner, 1923. Réédité in *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1965, S. 175, tr. in Ernst CASSIRER, *Trois essais sur le symbolique*, Paris : Ed. du cerf, 1997, p. 13. Voir également *P.d.s.F.*, I, S. 27, p. 36).

Conformément au projet général de la philosophie des formes symboliques, nous avons essayé par les analyses précédentes de présenter le mythe comme une énergie unitaire de l'esprit, c'est-à-dire comme une forme d'appréhension en elle-même cohérente et qui s'affirme dans la diversité du matériau objectif de la représentation⁹.

La forme symbolique est donc une activité avant d'être un domaine objectif (ce qui n'est jamais que le postulat fondamental de l'idéalisme critique), activité «unitaire», soit : qui synthétise le divers de la conscience, dans une visée signifiante unitaire. Tout élément représentatif doit donc porter la marque de cette synthèse, ce par quoi il devient un signe, et le philosophe doit pouvoir, en remontant de cet élément singulier vers les moments les plus généraux de la synthèse, découvrir ses moments intermédiaires puis la règle générale, le principe de l'unité globale et donc le système sémantique qui configure le signe. Il faut donc se focaliser sur la manière dont un vécu de conscience, portant nécessairement la marque ou la frappe de la synthèse, est par elle unitairement lié au reste du divers et permet de retrouver le principe de l'étampage. C'est s'intéresser à la symbolisation.

Selon Cassirer, elle réside en un « caractère fondamental de la conscience à savoir que le tout n'est pas acquis depuis les 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 générale¹⁰. » Autrement dit, tout contenu représentatif, en tant que vécu de conscience, est déterminé *formaliter spectata* par la globalité de la structure en laquelle il apparaît et dont il porte la frappe ; le « ici » n'est tel que par une référence implicite à un « là » et à un « là-bas ». Cette structure, qui n'est autre qu'une règle de la conscience, est pensée comme structure relationnelle. Ainsi l'élément présente l'ensemble, ce qui est le propre du symbole, mais dans une mise en relation ou dans un renvoi qui sont abordés de manière formelle. C'est en s'interrogeant sur les conditions de possibilité de ce renvoi de l'élément à l'ensemble qu'il est possible de dégager le processus général de symbolisation.

9. *P.d.s.F.*, II, S. 281, p. 275. De même le langage : « si le langage doit s'avérer être une énergie véritablement autonome et originelle de l'esprit... » *P.d.s.F.*, I, S. 123, p. 125, III, S. 126-127, p. 128. Pour le mythe, le langage et l'art se référer à *P.d.s.F.*, III, S. 107, p. 109.

10. *P.d.s.F.*, I, S. 37, p. 45.

Le moment le plus abstrait de ce renvoi, autrement dit la structure relationnelle la plus formelle que dégager Cassirer est très précisément ce qu'il nomme la relation, selon sa qualité : « 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 particulière¹¹ » On remarquera déjà que les éléments représentatifs qui constituent le contenu de la conscience sont organisés non pas par une somme mais en série dépendant d'une loi. C'est donc parce que les éléments, ou encore les contenus déterminés sont organisés de façon sérielle par une relation que l'on peut retrouver la loi par laquelle la partie — c'est-à-dire en fait l'élément, renvoie au tout : à l'ensemble possible des éléments. Ce qui relie le « ici » au « là » et au « là-bas », ce n'est pas une agglomération perceptive, c'est la mise en série par la relation de juxtaposition. L'espace — comme loi de la juxtaposition —, le temps — comme principe de la succession — et les connexions conceptuelles (nommées, en vocabulaire kantien, catégories) constituent les relations formelles fondamentales de la symbolisation. Ces relations structurent l'unité de la conscience et l'unification des contenus qui en résulte dans la symbolisation¹². L'unité diversifiée de la conscience est donc en ce point pensée comme une diversité de formes de mise en relation : espace, temps, connexions objectives. On atteint ainsi la sphère transcendantale : « 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'essence¹³ ». Et Cassirer se déclare en parfait accord avec Natorp lorsque ce dernier affirme que la conscience est relation.

Se trouve ainsi déduite, dans la représentation, l'unité formelle de la conscience, comme *terminus a quo*¹⁴. Le terme ultime de ce pôle subjectif est la pure spontanéité du moi conçu comme position de toute relation. Autrement dit, la position, conçue comme unité originellement synthétique de l'aperception, acte de l'imagination productrice et non pas de l'entendement, est la relation fondamentale, principiellement unificatrice, mais qui n'est

11. *P.d.s.F.*, I, S. 29, p. 38.

12. « Une troisième forme d'unité, qui s'élève au-dessus de l'unité spatiale et temporelle, est la forme de la *connexion objective*. » *P.d.s.F.*, I, S. 36, p. 44.

13. *P.d.s.F.*, III, S. 236, p. 230.

14. *P.d.s.F.*, I, S. 41, p. 49.

comme telle que pour le philosophe et qui, d'une part, se déploie dans des post-prédicaments (les relations énumérées), d'autre part comme nous l'observerons bientôt, reçoit des modalités.

Ces unités relationnelles doivent à leur tour être unifiées au sein d'une visée unique : l'espace, le temps, les connexions objectives opèrent des unifications ponctuelles de contenus, mais ces relations doivent elles-mêmes être unifiées au sein de la conscience pour que l'on puisse penser et l'unité du sujet — en « amont » — et — en « aval » — l'unité globale des représentations, à savoir un monde. En d'autres termes : le vécu de conscience doit avoir une unité spatiale, temporelle et catégorielle, mais l'espace, le temps et les connexions objectives doivent être homogènes, unifiés dans une même visée. C'est ce processus unitaire global et général que Cassirer désigne comme énergie ou comme direction spécifique de l'esprit et qui se confond avec la forme symbolique comme telle. À ce niveau abstrait, toutes les formes résident en un même processus. Dès lors qu'il s'agit de dégager le principe légal de la mise en forme, force est de s'intéresser à la spécificité de chaque forme symbolique.

Cet aspect est tout d'abord thématiqué par Cassirer en termes de modalité. En effet, les relations que nous venons de souligner étaient décrites par le philosophe comme des qualités de relation. Or celles-ci connaissent une réalisation différente selon la visée spécifique, la forme symbolique ou encore la nature spécifique du réseau formel en lequel elles sont insérées. Certes, « ce sont ainsi, abstraitement parlant, les mêmes espèces de relation, d'unité et de pluralité, de "coexistence" et de "proximité" et de "succession" qui régissent l'interprétation du monde, qu'elle soit mythique ou scientifique. Toutefois chacun de ces concepts, dès que nous le replaçons dans la sphère mythique acquiert une nature tout à fait particulière, une coloration spécifique¹⁵. » Nous rejoignons ainsi la forme symbolique comme telle. « Il s'avère donc nécessaire, pour caractériser une certaine forme de relation dans son usage concret et dans sa signification concrète, de dégager non seulement sa nature qualitative en tant que telle, mais aussi le système d'ensemble dans lequel elle se trouve. Si nous désignons schématiquement les diverses espèces de relation — les relations d'espace, de temps, de causalité — par R_1 , R_2 , R_3 ... il faut ajouter à

15. *P.d.s.F.*, II, S. 79, p. 86. Voir également S. 78, p. 85.

chacune d'entre elles un "indice de modalité" particulier m_1, m_2, m_3, \dots , qui marque le réseau de fonctions et de significations à l'intérieur duquel il faut considérer la relation. Car chacun des réseaux de signification, le langage comme la connaissance scientifique, l'art comme le mythe, possède son propre principe constitutif qui imprime en quelque sorte son propre sceau à toutes ses configurations particulières¹⁶. » En d'autres termes, les qualités des relations, tout en restant valides dans leur abstraction, connaissent des infléchissements selon que leur contexte relationnel soit le mythe, la géométrie ou l'intuition esthétique ; la juxtaposition — la relation de spatialité — est différente selon que la ligne est perçue comme une frontière entre le sacré et le profane, une courbe mathématique, un ornement artistique etc. On remarquera comment le paradigme mathématique est ici poursuivi. La structure relationnelle de la conscience est donc pensée, d'une part, comme l'ensemble des fonctions ou des « formes originaires de la synthèse¹⁷ » que nous avons examiné, ensemble qui doit, d'autre part, être conçu selon une transformation due au système sémantique ou à la forme symbolique en lequel il opère : le mythe, la religion, le langage, l'art, la technique, la morale, le droit, l'histoire, la science.

Cette structure relationnelle générale de la conscience est intrinsèquement une structure symbolique, puisque c'est la relation qui constitue le symbole. Un exemple plus concret peut être à présent fourni. Si je dis « Au levant » s'impose immédiatement à l'esprit son antonyme : « Au couchant ». La position d'un terme spatial entraîne donc la position d'un autre terme spatial au sein d'une unité parce que, selon Cassirer, la totalité du système topographique s'est trouvée formellement posée dès le premier terme. La qualité de cette relation est évidemment l'espace. Quelle est sa modalité ? Le langage certes, mais en quel sens ? L'antonyme du levant n'est pas l'ouest : ce n'est pas l'opposition de coordonnées magnétiques abstraites ; s'est trouvée fixée dans ce couple lexical l'une des premières coordonnées de la conscience mythique, le schème lui servant à fixer aussi bien l'espace que le temps, à savoir la trajectoire du soleil ; avec la simple orientation se trouve également posée une charge symbolique associée à ce schème : le levant est le lieu de l'origine, du jour, de la vie, etc., tandis que le

16. *P.d.s.F.*, I, S. 31, p. 39-40; III, S. 17, p. 26.

17. *P.d.s.F.*, III, S. 17, p. 26.

couchant est celui de la fin, de la nuit, de la mort et ces premières coordonnées embrassent l'univers humain¹⁸; la métaphore n'est plus guère vive, mais l'on imagine encore mal Corneille écrire « De l'Est jusqu'à l'Ouest, du More jusqu'au Scythe / Les peuples vanteront et Bérénice et Tite »... Ainsi, « 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 soit¹⁹ » C'est dans la forme légale du poser que se donne la relation et sa modalité. Le lien fondamental (la relation comme règle sérielle déterminée) qui unit l'élément donné et la structure globale de la conscience transparaît dans cet élément, le faisant passer du statut de simple donné (un élément brut isolé, « irrelationnel » pourrait-on dire) à celui de symbole : en lui-même, dans sa détermination formelle, il véhicule une transcendance, il renvoie à une altérité. Cette charge symbolique d'un élément déterminé est ce que Cassirer nomme « prégnance symbolique » : « on doit entendre par là la façon dont un vécu de perception, en tant que vécu "sensible", renferme en même temps un "sens" non intuitif déterminé qu'il amène à une présentation immédiate et concrète²⁰ ». Il désigne donc par ce terme « la détermination réciproque » ou encore « l'entrelacement idéal » entre le phénomène singulier de la perception et une totalité de sens qui à la fois le configure, en fait un signe ou un symbole, et vit dans ce symbole²¹.

Nous sommes à présent en possession des éléments constitutifs du processus général de symbolisation. Il faut maintenant examiner comment y intervient le paradigme de l'intégration.

Nous avons vu que la conscience est conçue comme un tissu relationnel pur et chaque élément de la conscience fait appel à la globalité de celle-ci : « il ne peut donc pas y avoir "quelque chose" dans la conscience sans que soit *eo ipso* posées, sans autre médiation, une "autre chose" et une série "d'autres choses" » telle est la nature même de la représentation comme mise en signe : « 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 soit²². » Le lien

18. *P.d.s.F.*, II, par exemple S. 119 sq, p. 123 sq.

19. *P.d.s.F.*, I, S. 33, p. 41.

20. *P.d.s.F.*, III, S. 235, p. 229.

21. *P.d.s.F.*, III, S. 235, p. 229.

22. *P.d.s.F.*, I, S. 33, p. 41.

fondamental qui unit l'élément et la structure globale de la conscience est pensé par un modèle mathématique : « 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 de l'intégrale²³ ». C'est donc la relation de l'élément au tout qui est pensée comme différentielle. Et cette relation est bien ce qui détermine l'élément comme signe : « Tout "être là" de la conscience n'est et ne consiste que par et dans le fait qu'il sort de lui même selon les diverses directions de la synthèse ». C'est donc la relation de symbolisation qui est pensée par cette analogie de l'intégrale.

Si nous reprenons à présent les différents moments de cette relation de symbolisation, c'est-à-dire la relation selon ses qualités et selon ses modalités, comment se conçoit l'intégration ? À un premier niveau, on considère que « l'être-là », la singularité, est organisé en série et se trouve intégré à la relation selon sa qualité : il est déterminé selon la spatialité, la temporalité, les connexions objectives, le nombre. Mais les qualités sont toujours frappées d'un indice modal : l'espace est un espace mythique, esthétique, juridique, historique, géométrique. De plus, ces modalités sont elles-mêmes intégrées au sein d'une détermination unique de la conscience : la conscience mythique c'est bien l'unité modale des qualités de relations, ou encore une unité déterminée de l'espace, du temps des concepts et du nombre ; on comprend donc en quel sens Cassirer peut écrire « ce n'est pas à partir de la somme de ses éléments sensibles (a, b, c, d, ...), mais en quelque sorte à partir de la totalité de ses différentielles de relation et de forme (dr_1 , dr_2 , dr_3 , ...) que se construit "l'intégrale" de la conscience²⁴ ». Enfin dernier niveau, il faut bien penser l'unité de la conscience individuelle concrète qui peut à la fois prendre le point de vue religieux, artistique, historique etc., ce qui revient à dire que les modalités de la conscience sont elles-mêmes intégrées à l'unité globale de la conscience, ce qui permet de penser l'humain comme « animal symbolique », pour reprendre l'expression de *An essay on Man*, et d'entendre par là un universel concret.

Il est par ailleurs possible de formaliser cette analogie mathématique en s'appuyant sur un modèle que propose Cassirer dans *Substance et fonction*. En effet, aussi bien en 1910 qu'en 1929

23. *P.d.s.F.*, I, S. 40, p. 48; III, S. 226, p. 230.

24. *P.d.s.F.*, I, S. 40-41, p. 48.

c'est dans un modèle mathématique, le calcul des fonctions, que Cassirer trouve l'unité du concept scientifique. Le concept est conçu par une forme sérielle du type $F(x)$, et, c'est là le point essentiel sur lequel je m'appuie, en vertu d'une analogie entre l'activité scientifique et l'activité philosophique — la recherche des invariants — Cassirer utilise cette théorie du concept, au sein de sa philosophie pour modéliser la connaissance scientifique. En d'autres termes : si la seule théorie valide du concept est une théorie fonctionnelle, la philosophie doit également utiliser une telle forme de concept, ce que Cassirer fait ici²⁵. Par ailleurs Cassirer revendique la validité de cette conception pour tout le site des formes symbolique, ou encore il entend démontrer la validité de la forme mathématique de l'opération de conceptualisation pour tout le champ du symbolique :

Nous avons constaté que l'extension à donner au domaine recouvert par notre problème ne modifiait en rien le pur statut de ce problème, tel que nous cherchions d'abord à le mettre en lumière sur l'exemple des concepts mathématiques de relation. À quelque niveau de la connaissance que nous posions la question, depuis les plus élevés jusqu'au plus bas, que nous interrogeons l'intuition ou la pensée pure, la formation linguistique du concept ou sa formation logico-mathématique, nous y retrouvons toujours ce « un en plusieurs » qui nous offre la marque d'un être identique quant à son sens, aux degrés les plus divers de sa plénitude concrète. Et cette unité dominante est bien moins, dans tous les cas, l'unité du genre sous lequel les espèces et les individus se subsument que celle de la relation par laquelle une multiplicité se détermine comme homogène du dedans. [...] Loin de se limiter à ce domaine, elle opère dans le plus petit comme dans le plus grand : elle régit la connaissance tout entière depuis la plus simple reconnaissance sensible jusqu'aux plus hautes conceptions par lesquelles l'intellect, transcendant tout donné, accède à son libre empire du « possible » par-delà la simple « réalité » des choses.

Et dans la note attachée au même texte Cassirer précise :

Dans une critique minutieuse des théories de Schröder, de Frege et de Russel, Burkamp franchit résolument le pas de la simple logique des classes à une pure logique de la relation. Pour lui aussi les fonctions intellectuelles de position, d'identité, de différence et de relation, de même qu'elles constituent le présupposé fondamental

25. J'ai développé ce point en suivant sa genèse depuis *Substance et Fonction* dans l'article « Concept, jugement et "forme sérielle" », *Revue de Métaphysique et de Morale*, Le jugement, Sept. 1996, n° 3, p. 337-60.

de la forme du nombre sont également le présupposé de toute forme pure : «Elles sont un fondement plus profond, sur lequel seules toutes les formes peuvent se construire²⁶».

Cassirer prend bien soin de noter que cette forme sérielle peut recevoir des figures complexes. Il écrit ainsi :

Si donc nous entreprenons de codifier l'ensemble de l'expérience et de la connaissance que nous en avons, à un instant quelconque, nous pouvons lui donner la forme d'une fonction qui nous restitue la relation caractéristique en vertu de laquelle nous ordonnons les différents éléments pour dévoiler par là leur indépendance réciproque. Nous obtenons d'une manière très générale, une forme du genre $F(A, B, C, D...)$ où il importe de souligner que le trait qui, dans une telle expression, fait figure d'élément, peut fort bien apparaître comme un système très complexe, pour peu que l'on change de perspective ; si bien que l'élément A pourrait être remplacé par $f(a_1, a_2, \dots, a_n)$, l'élément B par $f(b_1, b_2, \dots, b_n)$, etc. Ainsi se dessine un ensemble complexe de synthèses mutuellement imbriquées et maintenant entre elles un certain rapport de hiérarchies ordonnées. Soient deux régions de phénomènes A et B ; on peut commencer par leur ajuster une loi particulière $y_1(a_1, a_2, a_3, \dots)$, $y_2(b_1, b_2, b_3, \dots)$ puis combiner ces lois dans une relation nouvelle $F(y_1, y_2)$, jusqu'à ce qu'en fin de compte, nous parvenions à une relation très générale assignant à chacun des facteurs la place univoque et définie qu'il occupe face aux autres. La forme fondamentale F se résout pour la pensée en un réseau de déterminations emboîtées que l'on pourrait repérer par l'expression symbolique du type $F[F_1(y_1, y_2), F_2(y_3, y_4), F_3...]$ ²⁷.

Dès lors que le projet épistémologique de *Substance et Fonction* a été étendu aux sciences de l'esprit dans la *Philosophie des formes symboliques*, l'ensemble de la connaissance, tel qu'il était exprimé dans *Substance et Fonction* par $F[P_1(Y_1, Y_2), P_2(Y_3, Y_4), P_3...]$, où P représente les formes sérielles mathématiques, doit aussi être étendu à $F[M(xyz), L(xyz), A(xyz), P...]$, où F représente la conscience conçue comme intégrale et M le mythe à son moment caractéristique, comme différentielle de F , mais intégrale par rapport aux relations x, y et z (espace, temps et connexions objectives), L le langage, A l'art, etc.²⁸ Telle me

26. *P.d.s.F.*, III, S. 348-49, p. 332-33.

27. *Substance et Fonction*, p. 302.

28. J'ai tenté de développer une telle conception de la forme symbolique à propos de l'art dans la Postface aux *Écrits sur l'Art* de Ernst CASSIRER, *Œuvres*, Paris : Éditions du Cerf, 1995.

semble être la formulation du concept fonctionnel du système des formes symboliques. Le passage de M à L, d'un moment à un autre ou d'une figure à une autre, s'effectue lorsque le principe ou la loi interne qui commande l'intégration des relations change. C'est ce que Cassirer désigne généralement comme une *metabasis eis allo genos*.

Reste alors à saisir, pour percevoir la signification de la définition de la forme symbolique donnée plus haut dans son rapport avec ce modèle mathématique, le sens du concept d'énergie qui y tient une place essentielle.

S'il est un lieu commun des études cassireriennes, c'est de référer ce concept à la distinction entre *energeia* et *ergon* chez Humboldt. La chose est juste, elle est opérée par Cassirer lui-même, mais n'est guère fertile. La difficulté de cette notion réside dans sa propension à nous entraîner dans une conception psychologue de l'esprit. En ce sens, l'énergie serait comprise comme le travail génétique et empirique de formation qu'accomplit l'esprit dans la production des symboles. Tel ne peut être le sens accordé au concept d'énergie puisque celui-ci doit rester dans les limites d'une analyse transcendantale : « Car la philosophie des formes symboliques dans son ensemble, tout comme la pure critique de la connaissance, s'enquiert du pur statut de la connaissance 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 structurales²⁹. » Il faut donc dégager une conception strictement transcendantale du concept d'énergie spirituelle.

Une distinction que Cassirer effectue à propos de Scheler permet de séparer une acception psycho-physiologique d'une acception transcendantale de l'énergie :

Scheler lui-même ne distingue pas l'énergie de l'efficience (*des Wirkens*) et cette énergie que l'on peut nommer l'énergie de la constitution d'images (*des Bildens*), l'énergie de la pure mise en forme. Et pourtant entre les deux réside une différence essentielle, spécifique. L'énergie de l'efficience est immédiatement dirigée vers l'environnement de l'homme, que ce soit pour le saisir tel qu'il est et en prendre possession, soit pour l'orienter dans une direction déterminée. L'énergie créatrice n'est pas directement tournée vers cet environnement, mais reste plutôt refermée sur elle-même : elle se

29. *P.d.s.F.*, III, S. 58, p. 63.

meut dans la dimension de la pure « image » (*Bildes*), non dans celle de l'« effectivité ». L'esprit humain ne se tourne pas ici directement vers les choses, mais il est enclos dans un monde propre, dans un monde de signes, de symboles, de significations³⁰.

L'énergie spirituelle n'est donc pas celle, empirique et donc physiologique, de l'action sur le monde et du monde sur nos sens ; elle se réfère à la constitution des organisations signifiantes, à la constitution du symbole. Plus précisément, elle assigne comme source première du processus symbolique un travail de l'imagination productrice.

Ce terme apparaît toujours dans un contexte identique : référé à la conscience, il est souvent entre guillemets et s'apparente à ce que Cassirer nomme le travail, l'efficience, l'activité de l'esprit³¹. L'énergie de l'esprit revient donc en fait à la désignation dynamique de la synthèse transcendantale de la conscience par laquelle elle constitue originairement des sphères d'objectivité : le langage, le mythe, la science, etc. Cette métaphore dynamique a pour fonction de comprendre comme relevant d'un seul et même acte fondamental — c'est-à-dire, en termes transcendants, d'une même règle principielle — le déploiement de la synthèse originaire dans ses post-prédicaments. C'est donc penser à la fois la synthèse transcendantale et l'unité de la modalité de conscience qu'elle exprime, par exemple un *cogito* — ne relevant pas de l'entendement mais de l'imagination — mythique qui exprime l'es-

30. Ernst CASSIRER, «“Geist” und “Leben” in der Philosophie der Gegenwart», *Die neue Rundschau*, Berlin : 1930, p. 254.

31. Cela est manifeste dans le texte suivant : « nous avons admis que les divisions et les séparations entre les régions et les directions de l'espace [...] étaient déjà effectuées au niveau de l'impression sensible primaire, sans qu'il soit besoin pour ce faire d'un travail (*Arbeit*) spirituel particulier, d'une “énergie” spécifique de la conscience. Mais c'est ce présupposé lui-même qui demande à présent à être justifié — car, à l'examiner de plus près, il contredit ce que nous avons reconnu être un trait fondamental du processus de formation symbolique. Nous avons vu que l'efficience (*Leistung*) essentielle et spécifique de toute forme symbolique [...] ne consistait pas à simplement accueillir un matériau donné d'impressions qui aurait déjà en lui-même des déterminations stables [...] et à l'affubler extérieurement d'une autre forme issue d'une énergie propre de la conscience, mais que l'on retrouve l'efficience caractéristique de l'esprit dès un niveau très antérieur. Même ce qui est manifestement “donné” s'avère après une analyse plus précise reposer de part en part sur des actes déterminés, à savoir sur “l'aperception” linguistique, mythologique ou logico-théorique. N'“est” que cela, qui est fait par ces actes. » *P.d.s.F.*, II, S. 117, p. 121, tr. modifiée.

sence de la conscience mythique et l'unité de ses déploiements dans l'espace, le temps et les catégories mythiques. La loi fondamentale est ici l'intégrale d'un mouvement ou d'un processus dont on repère les dérivées, en l'occurrence les relations concrètes structurant les représentations (scientifiques, artistiques...). « 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 sensible³². » L'énergie désigne donc le trajet inverse de celui effectué par la réflexion du philosophe : celle-ci part d'un donné de la conscience, de la représentation, et en dégagant les principes de l'ordre qui y règne, sa structure relationnelle, elle la conçoit comme la dérivée d'une intégrale, la conscience. Il faut donc que le philosophe, qui effectue l'intégration, conçoive la possibilité de la dérivation. C'est là l'énergie : la pensée régulatrice nécessaire du passage de la direction générale (ce qui est la valeur de l'intégrale) au vecteur représenté, à la forme présente, au sens de l'agencement actuel³³. L'énergie désigne donc la fonction spirituelle de dérivation ou de mise en forme, dans la dynamique de son processus. Celui-ci étant toujours déterminé, les définitions particulières des diverses formes symboliques se soumettent à la définition dynamique générale : chacune est conçue comme une énergie spécifique de l'esprit.

Le concept d'énergie n'a cependant pas produit tout son sens ni réduit toute ambiguïté tant que l'on n'a pas comparé son acception physique et sa signification philosophique. Chez Cohen déjà toutes deux sont en étroite corrélation³⁴. Qu'en est-il chez Cassirer ?

L'acception physique de la notion d'énergie est, comme toujours, un concept forgé pour répondre à un problème : comment penser les rapports entre le mouvement et la chaleur, qui sont liés dans les phénomènes, mais qui correspondent quand à leurs prin-

32. *P.d.s.F.*, I, S. 40, p. 48.

33. *P.d.s.F.*, III, S. 237, p. 231.

34. Hermann COHEN, *Logik der reinen Erkenntnis*, Hermann Cohen-Archiv am philosophischen Seminar der Universität Zürich & H. Holzhey (Hg.), *Werke*, Bd 6, Hildesheim : G. Olms, 1977, p. 70-72.

cipes explicatifs à deux champs distincts de la physique? Problème ensuite étendu aux autres domaines tels que la correspondance entre un quantum d'électricité et un quantum d'affinité chimique. La visée générale, telle que la formule *Substance et Fonction*, s'exprime donc ainsi: «La loi d'énergie conduit potentiellement à faire correspondre à chaque élément d'une multiplicité un élément et un seul d'une autre multiplicité indépendamment de son contenu spécifique, si bien qu'à tout quantum de mouvement correspond un quantum de chaleur, à tout quantum d'électricité, un quantum d'affinité chimique, etc.³⁵» Le principe de solution réside en trois opérations. Il faut tout d'abord que chaque domaine soit organisé de façon sérielle: une multiplicité A — correspondant par exemple au mouvement — est une série comprenant les éléments $a_1, a_2, a_3, \dots, a_n$, une autre B, les éléments $b_1, b_2, b_3, \dots, b_n$, etc. Il faut ensuite que «les éléments présentent un certain rapport de commutation tel qu'un membre quelconque de A peut être remplacé par un autre membre en B ou en C sans que la portée globale du système physique, ainsi affecté par cette substitution en soit pour autant changée.» Pour rendre possible cette commutation, il faut organiser les éléments de la série par une unité de mesure qui permette de référer toutes ces grandeurs à un commun dénominateur. C'est là le concept de travail. Dès lors, «C'est ce rapport de substitution possible que nous marquons non pas en faisant correspondre à chaque élément la liste complète des équivalents correspondants, mais en lui attribuant une fois pour toutes une valeur définie d'énergie, valeur condensant toutes ces correspondances dans une seule expression qui les récapitule³⁶.» L'énergie n'est donc pas une chose, ni une propriété réelle des choses, mais un concept de mesure commun à tous les changements que la physique reconnaît. Dans sa forme conceptuelle, elle permet d'organiser la physique en système puisqu'elle établit une correspondance réglée entre les divers domaines: «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 mécanisme³⁷». Dans le tome III de *La Philosophie des formes symboliques*, Cassirer s'attachera plus à

35. E. Cassirer, *Substance et Fonction*, p. 223.

36. *Substance et Fonction*, p. 223.

37. *Substance et Fonction*, p. 233.

l'unification du principe de la conservation de l'énergie avec celui de la masse qu'effectue Einstein dans la théorie du champ, mais la même portée générale est remarquée : « Le schématisme des images a cédé la place au symbolisme des principes³⁸. » En cela est-ce une étape essentielle dans le processus par lequel la science conquiert sa propre scientificité en déployant des concepts fonctionnels. En quoi cette élucidation du concept physique d'énergie peut elle nous éclairer sur le sens philosophique de ce concept ?

Puisque, dans le domaine de l'esprit, l'énergie ne peut être pensée par Cassirer comme une réalité sous peine de sombrer dans le psychologisme, il faut comprendre si elle ne peut être saisie, de façon non pas identique mais analogue à l'énergie physique, comme un rapport de substitution possible qui permette de concevoir le site des sciences de l'esprit comme un système et qui marque une étape dans la façon dont la philosophie pense la fonctionnalité ou la signification pure de ses propres concepts. Dans le commentaire que Cassirer donne du principe de la conservation de l'énergie, tel qu'il apparaît dans son stade intermédiaire, entre Helmholtz et Einstein, chez Robert Mayer, il est frappant que la transposition au domaine spirituel est pleine de sens. Il suffit pour cela de remplacer, selon l'analogie, les termes de physique par des termes intellectuels : le principe de l'énergie « ne signifie rien de plus qu'une relation universelle qui lie ensemble les domaines hétérogène de phénomènes [spirituels ; le texte dit évidemment « de phénomènes physiques »] en les rendant comparables au plan de la [qualité et de la modalité ; le texte stipulait : « au plan de la quantité »] et commensurable entre eux (...) sa valeur consiste à nous rendre capables de comparer avec exactitude des choses hétérogènes sans sacrifier par là leur diversité³⁹ ». Pour comprendre son sens, il faut d'abord examiner jusqu'où l'on peut construire cette analogie.

Comme les parties de la physiques que nous avons mentionnées, les sites de la philosophie des formes symboliques sont organisés de façon sérielle : la pensée mythique par exemple est la loi de cette modalité M de la conscience, loi qui contient ses déterminations comme éléments de la série : $m_1, m_2, m_3, \dots, m_n$. Comme dans les sciences de la nature, il s'agit de penser un chan-

38. *P.d.s.F.*, III, S. 547, p. 515.

39. *P.d.s.F.*, III, S. 541, p. 509.

gement, une série de transformations. Reste à savoir si une substitution entre les séries peut avoir un intérêt, comment elle serait opérable, et si nous disposons d'une unité de mesure commune, semblable à celle du travail.

Cassirer établit bien une comparaison théorique des différentes formes symboliques : ce sont les moments de la phénoménologie — au sens hegelien — qui, sans classer les figures linéairement, sans les mettre strictement bout-à-bout dans une progression continue, permet de les comparer à partir d'une même norme. Il s'agit de l'expression, de la présentation et de la signification pure. Un même principe est ici à l'œuvre : l'émancipation de l'esprit eu égard au sensible. Si l'on considère que le sensible pur est en quelque sorte le degré zéro de l'esprit, l'idée d'une perception sans mise en œuvre de la pensée, ces trois étapes constituent la progression que chacune des formes accomplit vers la plus grande pureté de l'esprit. On a ici en quelque sorte affaire au « rythme du propre mouvement intime de la pensée⁴⁰ ». Ce qui signifie que l'unité de mesure commune qui permet une telle comparaison des formes symboliques n'est autre que l'avancée du travail de l'esprit vers sa pure réalisation. Par exemple, le *nom* de x... et l'*image* de x... appartiennent à des séries différentes mais similaires (au sens mathématique⁴¹) : le langage et l'art, et ils ne sont pas tels quels substituables l'un à l'autre ; mais au sein du système ainsi conçu, ils occupent une place identique dans les séries car ils remplissent une même fonction, celle de présentation ; l'expression, la présentation et la signification pure sont les moments de l'échelle de l'énergétique cassirerienne, les étapes du travail de l'esprit. Nous sommes donc analogiquement fort proches de l'acception physique du concept d'énergie — dans un cas nous concevons le système de la nature, dans l'autre le système de l'esprit —, même si une stricte application n'est évidemment pas possible. Se trouve ainsi pensé, à partir d'un unique système de référence, les transformations de l'organisation des représentations, les degrés de la symbolisation par l'esprit.

Par ailleurs le concept d'énergie apparaît ici comme un concept philosophique fonctionnel qui élève la réflexion philosophique à la signification pure, caractéristique d'un état de scientificité de la

40. *P.d.s.F.*, III, S. VI, p. 8.

41. Cf. la mise en forme logique de cette structure in *Substance et Fonction*, S. 260-61, p. 228-29.

doctrine qui le produit. Il faut donc trouver dans ces développements non seulement une thématique équivalente au Paralogisme de la substantialité de Kant ou à la Psychologie de Natorp, bref une assignation du statut du sujet transcendantal ou de la psychologie critique, mais également la détermination du statut scientifique du discours critique par l'examen de la nature des concepts qu'il met en œuvre.

Enfin, se trouve par là fondée la « logique des relations » qu'évoque souvent Cassirer dans un esprit fort leibnizien. La symbolisation s'organise alors selon trois registres : celui de la qualité des relations, celui de leur modalité qui désigne plus précisément la forme symbolique comme telle et enfin celui de la dynamique phénoménologique qui résulte de la conception cassirerienne des formes symboliques comme énergies. Les articulations de ces trois registres constituent le « système complexe » des formes symboliques, l'expression mathématique et fonctionnelle de leur mise en forme, sa scientificité.

III Conclusion : intérêts de cette mise en forme

III.a. Intérêt pour la méthode transcendantale

Ce qui distingue la partie de la différentielle, c'est que la première est séparable de la somme, que son appartenance n'est qu'arbitraire ou contingente et n'exprime pas d'ordre, tandis que la seconde est une étude locale de la fonction de départ, dont elle est un moment constitutif et exprime la loi en un point déterminé. En ce sens exprime-t-elle cette fonction selon un principe légal qui permet d'en penser l'unité, d'aller de l'une à l'autre en vertu d'une loi. La représentation, comme symbolisation, est ainsi pensée dans le cadre d'un processus qui obéit à une légalité. De même, la somme est un résultat qui ne dit rien sur son mode de constitution et son allure générale, tandis que l'intégrale donne une idée à la fois nécessaire — car régie par une équation — et globale de la courbe de la fonction. Dès lors, l'intérêt spécifique qu'il y a à concevoir la relation constitutive de la symbolisation en terme d'intégrale et de dérivée est d'« appréhender la valeur particulière de la perception momentanée comme relevant d'une équation générale de fonction et comme déterminable par cette dernière⁴² ». Le philosophe est donc à même de rechercher, en

42. *P.d.s.F.*, III, S. 236, p. 230-31.

partant d'un élément d'un vécu de conscience, le principe légal auquel il obéit, dégageant ainsi les principes ou les lois constitutives de la conscience et de l'objectivité. C'est donc en tout premier lieu un intérêt inhérent à la méthode transcendantale. Dit négativement et par rapport à la systémativité : la concrétude de la fonction et la déterminabilité de la variable nous sauve d'un idéalisme dogmatique qui reste un universel abstrait (c'est la critique cassirienne de Hegel), et qu'il s'agisse d'une intégrale et non d'une somme nous épargne la simple rhapsodie à laquelle est condamné l'empirisme. On peut alors penser le système complexe de la philosophie des formes symboliques dans le cadre d'un idéalisme critique.

III.b. Intérêt pour la psychologie critique

Intérêt pour la psychologie critique ou encore pour le statut du sujet dont le philosophe parle. « Ici encore, nous saisissons la subjectivité comme un tout de *fonctions* à partir desquelles seules s'édifie réellement pour nous le phénomène d'un "monde" et de son ordre déterminé de sens⁴³. » Dès lors la question de l'énergie de l'esprit devient celle plus générale de la psychologie critique : quel sens y a-t-il à parler d'« actes » transcendants tels que la « spontanéité », « l'aperception », la « synthèse », « l'intégration », les « fonctions » ? Que signifie alors le concept d'esprit qui désigne d'ordinaire l'ensemble de ces activités dans leur aspect tant objectif que subjectif, et celui de conscience qui est réservé au côté subjectif⁴⁴ ? Se référant à Natorp (mais aussi en filigrane à Cohen) qui « voit dans la conscience le *principe* qui conditionne l'être et non pas une partie de cet être traitable et explorable par les méthodes communes qui s'appliquent à toute connaissance objective⁴⁵ », Cassirer trouve l'objet de la psychologie dans le « fait pur de l'apparaître même⁴⁶ ». Cet apparaître c'est la dynamique propre à la symbolisation comme relation. La conscience est le tissu relationnel qui ordonne le divers de l'apparaître. Ce paradigme mathématique signifie tout d'abord que la conscience est conçue comme une intégrale, c'est-à-dire une tendance générale,

43. *P.d.s.F.*, III, S. 59, p. 64.

44. E. Cassirer, « "Geist" und "Leben" in der Philosophie der Gegenwart », p. 247.

45. *P.d.s.F.*, III, S. 60, p. 65.

46. *P.d.s.F.*, III, S. 61, p. 66.

qui contient cependant, et c'est ce en quoi elle est un universel concret, ses différentielles. Il signifie ensuite que cette concrétude est double : c'est celle des relations et des modes fonctionnels, soit de l'espace, du temps etc. et du mythe, de la religion, du langage... Enfin, la conscience n'est pas un donné dont on déduit ou dérive réellement tout le reste, mais un mouvement, une activité dont on peut décrire la direction, la tendance, mais qui ne se laisse saisir précisément qu'en certains points :

Toute conscience se présente à nous sous la forme d'un événement temporel — mais c'est au sein de cet événement que doivent s'élever certains domaines de « figures ». Il faut donc que le moment du perpétuel changement et celui de la durée passent et se dissolvent l'un dans l'autre. C'est cette exigence universelle que remplissent les formations du langage, du mythe, de l'art et les symboles intellectuels de la science. Toutes ces formations semblent encore faire immédiatement partie du processus vivant, se renouvelant toujours qui caractérise la conscience et pourtant elles sont marquées par un effort spirituel qui vise à fixer dans ce processus certains points d'arrêt et de repos. Ainsi la conscience préserve en eux le flux perpétuel qui les caractérise; mais ce flux ne se perd pas dans l'indéterminé; il s'articule autour de certains centres formels et sémantiques⁴⁷.

Cassirer entend ainsi élever la philosophie au rang de science, puisque elle est à la fois parfaitement systématique et elle a atteint à la signification pure par un travail auto réflexif sur l'ensemble de ses concepts opérateurs. C'est, pour le dire historiquement, la poursuite de la tentative kantienne de faire de la philosophie une science, au sens d'une « science rigoureuse ».

Fabien CAPELLERES

47. *P.d.s.F.*, I, S. 46-7, p. 54.