

---

## **La « philosophie des formes symboliques » de Cassirer<sup>1</sup> et le plan d'une sémiotique générale et différentielle**

**Congrès Sémio 2001 à Limoges, France**

**4 — 7 avril 2001**

---

### **1. Qu'est-ce qu'une sémiotique générale ?**

Si nous prenons l'œuvre de Peirce comme le prototype d'une sémiotique générale vers 1900, donc avant le développement d'une discipline « sémiotique » au sens stricte, nous pouvons distinguer un nombre de critères indispensables pour une sémiotique générale. L'ordre de la liste n'implique aucunement une priorité :

- a) La sémiotique générale va au delà des signes linguistiques, c'est-à-dire que les signes visuels (gestes, mimique, signes corporels en général, images, sculptures ...), les signes transmis par l'odeur, le goût, le toucher, la percussion, la chaleur et les formes composées de la chanson (texte, musique), du théâtre (texte, action), de l'opéra etc. sont à considérer.
- b) La sémiotique générale n'est pas restreinte au domaine humain ; elle traite aussi les étapes de l'évolution sémiotique qui ont précédé l'avènement de l'homme et qui l'accompagnent (la zoosémiotique).
- c) À l'intérieur du domaine des signes linguistiques (humains) elle considère les formes et principes de formation sous-jacents à la diversité des langues et elle

---

<sup>1</sup> Je remercie Jacques Fontanille et Isabelle Klock-Fontanille pour leur hospitalité à Limoges. Cette version fut élaborée à des discussions lors du Congrès Sémio à Limoges.

esquisse une théorie des universaux linguistiques au delà de la typologie et des études comparatives.

- d) Les métalangages et les langues formelles ont un intérêt double pour la sémiotique générale. D'une part elles sont un objet de la sémiotique en tant que systèmes de signes, d'autre part elles peuvent servir (de base) à la constitution du langage théorique de la sémiotique elle-même. Ceci implique une autoréflexion et le danger d'un cercle vicieux car les langages formelles peuvent à la rigueur être en même temps l'objet de la sémiotique et un métalangage sémiotique.
- e) La *représentation*, le renvoi à autre chose en dehors du signe implique au moins deux problématiques : celle de l'ontologie (générale ou régionale) présupposée ou constituée par le système des signes et celle de l'épistémologie présupposée ou constituée par le système des signes.
- f) L'histoire intellectuelle de l'homme et plus spécialement l'histoire de la sémiotique (ou des questions sémiotiques) déploie les chances et les obstacles d'une sémiotique générale et elle doit servir de contrôle et de critique à tout projet théorique contemporain.
- g) Enfin Peirce a porté son ambition théorique au delà de l'évolution de l'homme ; il a considéré la cosmologie comme point de départ ultime d'une sémiotique générale.

Entre la sémiotique générale de Peirce (formée depuis 1867 et complétée vers 1900) et celle de Cassirer (né en 1874 donc une génération après Peirce) il y a le développement des mathématiques et de la physique au début du 20<sup>e</sup> siècle; la « philosophie des formes symboliques » que Cassirer développe après 1920 se place dans le contexte de la phénoménologie de Husserl (Merleau-Ponty), de l'empirisme logique (Carnap), de l'existentialisme (Heidegger) et des théories de l'art (cercle de Warburg). Il y a pourtant une base commune qui fait que, même en l'absence d'une influence directe, Peirce et Cassirer poursuivent le même but et partent d'une base commune.

Pour Peirce et pour Cassirer l'œuvre de Kant constitue la base de leur épistémologie. Comme le dit Apel (1975 : 70) le pragmatisme de Peirce trouve une réponse critique à Kant qui « mène sans le détour par l'idéalisme spéculatif et le néo-

kantianisme dans la philosophie moderne ». Cassirer, élève des philosophes du cercle néo-kantien de Marburg, a déjà cherché sa propre voie dans l'œuvre « Substanzbegriff und Funktionsbegriff » (1910). Dans la série de ses volumes « Philosophie der symbolischen Formen » (vol. 1, 1923) il place le *symbole* au centre de sa philosophie et par ce fait se rapproche de la métacritique de Herder contre Kant à la fin du 18<sup>e</sup> siècle. Un deuxième trait rapproche Cassirer de Peirce : tous les deux considèrent que la logique et les mathématiques transportent au delà de leur cohérence interne un contenu synthétique très général, un potentiel d'innovation au sens de la « Logica inventiois » de Leibniz.<sup>2</sup> La logique des graphes existentiels de Peirce, sa classification des relations monadiques, dyadiques et triadiques (voir : Wildgen, 1999 : 12-18) et sa théorie de la valence rhématique poursuivent un but comparable.

En même temps Cassirer se sépare du mouvement formaliste du cercle de Vienne lorsque il se tourne vers les sciences humaines, l'anthropologie et la philosophie de l'art. Il quitte l'idéologie de la philosophie scientifique qui dominera la philosophie analytique et par le détour des États-Unis l'épistémologie moderne.<sup>3</sup>

## **2. La formation symboliques au delà du langage : le mythe et l'art**

Si dans le signe linguistique la séparation du signifiant et du signifié est un fait accompli il faut chercher le point de transition, la bifurcation primaire qui sépare la forme du signe et son contenu et qui produit comme Cassirer le montre dans le troisième volume de sa philosophie des formes symboliques l'illusion de la dualité de l'esprit et du corps (le *res cogitans* et le *res extensa* des Cartésiens). La région critique de cette séparation primaire renvoie au phénomène de l'expression (« Ausdruck »), donc au corps qui est considéré comme signe de l'âme (dans la tradition de la physiognomonie depuis l'antiquité). Dans l'évolution culturelle le mythe correspond à ce stade de la bifurcation, quoique il soit dès les débuts de la culture en coexistence avec le langage. Le mythe et le langage sont au stade de la pensée primitive comme des « jumeaux » (voir Cassirer, 1990 : 172). Le mythe a pourtant

---

<sup>2</sup> Voir Cassirer, 1964: 452.

<sup>3</sup> Il n'abandonne pourtant guère ses ambitions d'intégrer les mathématiques et les courants de la physique moderne, comme le montre son article « The Concept of Group ... » de 1944. On pourrait penser que Cassirer fait le parcours de Kant dans ses critiques consécutives tout en essayant de placer ces diverses entreprises dans un cadre commun.

une dynamique et une direction de formation opposée (ou complémentaire) à celle du langage. Il présuppose et élabore une « sympathie » profonde entre l'homme et le monde et son règne n'est que partiel, c'est-à-dire au delà des explications mythiques, des opérations rituelles et magiques, au delà du sacré il existe toujours un domaine pratique, contrôlé par des routines fonctionnelles, si l'on veut dire logiques, le profane. Le mythe régit la sphère que les routines pratiques ne savent pas contrôler et cette sphère change avec l'expansion des techniques et routines sociales et avec leur efficacité.

Pour Cassirer le langage est (en partie) un moyen d'organiser le microcosme symbolique dans la deixis, la description, l'apprentissage des routines quotidiennes. En vue de ses valeurs émotionnelles et suggestives le langage peut en même temps soutenir le mythe, les rites, la magie, la religion, il est donc polyfonctionnel à ce point.

La force de l'activité symbolique est d'une part collective, holistique, elle fonctionne par sympathie, organise une dynamique émotionnelle, d'autre part elle catégorise, « objective » l'espace, le temps, la multitude des objets, relations et actions. En ce sens le langage organise la réalité sous l'aspect profane, sous le régime des actions sur le monde et en fonction du succès de ces actions. Le mythe organise une interprétation totale du monde qui enveloppe l'homme et sa société.<sup>4</sup> Les religions surtout après le stade mythique (disons après Homère pour la civilisation grecque) sont des stades de la réduction du mythique au philosophique (p.ex. la reconstruction de la théologie chrétienne à la base de l'aristotélisme chez St. Thomas).

Une autre forme symbolique, l'art, ne peut (selon Cassirer) guère être subsumée sous le langage (comme le fait Benedetto Croce dans « Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale ») ni sous le mythe, comme forme symbolique. L'art partage pourtant avec les deux formes du symbolique la force de la symbolisation, donc une type d'objectivation, de mise en formes « objectives » de l'expérience humaine.

« The sphere of art is a sphere of pure forms. It is not a world of mere colors, sounds, tactile qualities — but of shapes and designs, of melodies

---

<sup>4</sup> Dans un séminaire à Yale (voir Cassirer, 1979: 166-195) Cassirer précise que le mythe est aussi un mode d'objectivation: „In myth man objectifies his own deepest emotions; he looks at them as if they had an outward existence.“ Il appelle cette objectivation „a physiognomical interpretation“ (ibidem: 172 f.).

and rhythms. [...] It is not a language of verbal symbols, but of intuitive symbols. He who does not understand these intuitive symbols, who can not feel the life of colors, of shapes, of spatial forms and patterns, harmony and melody, is secluded from the work of art — and by this he is not only deprived of aesthetic pleasure, but he loses the approach to one of the deepest aspects of reality.” (Cassirer, 1979 [Language and Art II, 1942]: 186.)

L'art dans la mise en forme / en symbole dépend non seulement du psychisme humain, la substance qu'elle forme (c'est-à-dire de la réalité). Il est, dans ses manifestations singulières, p.ex. la peinture, la sculpture, la musique, la poésie assujettie à la structure du matériel qu'il forme (la toile et les couleurs, le marbre, les sons d'un instrument etc.). La forme symbolique dans le mythe, le langage, l'art résulte d'une activité complexe, typiquement humaine qui « objective » la pensée, l'imagination, le sentiment dans le contexte d'une réalité perçue, sentie, imaginée et sous l'empire (partiel) de l'action humaine.

### **3. Sémiotiques différentielles et la pluralité des formes symboliques**

Le cas du mythe demanderait une analyse compliquée du rôle joué par le mythe dans des civilisations lointaines et je vais plutôt considérer l'art qui semble au moins être un domaine bien circonscrit dans la civilisation contemporaine. Si Cassirer renvoie à l'intuition (« this intuitive symbols ») et la « vie des couleurs, ... » (« life of colors, of shapes, of spatial forms and patterns ») dans le texte cité, l'historien de l'art et surtout de l'art moderne pourrait protester. La définition du genre « art » change rapidement, elle dépend d'une appréciation très instable et souvent douteuse et le fait même que la définition du genre « art » implique un jugement de qualité, d'excellence, qu'elle sépare les « génies » et leurs admirateurs privilégiés de la communauté des êtres humains qui ne savent guère apprécier la définition en cours, ni les œuvres qui y renvoient, ne correspond pas à la description que Cassirer donne de l'art. L'ensemble des formes symboliques qui contient le langage (dont tout humain est doué) ne peut pas contenir à même titre un phénomène aussi changeant, instable et « construit » par une évaluation sociale momentanée comme l'art. Pour comparer les deux il faudrait qu'on saisît sous le terme « art » une capacité très générale de mise en forme par couleurs, contours, formes spatiales, musicales, rythmes, etc. qu'on rencontre chez tous.

On, il fait se demander si ce n'est pas justement la spécificité de l'art qu'il n'apparaît que sous la main d'un artiste exceptionnel, c'est-à-dire que le genre artistique présuppose une différence de l'individu (du groupe) créateur contre la moyenne. Dans ce cas il ne s'agirait plus d'une forme symbolique caractéristique pour l'espèce humaine mais plutôt issue d'une différence à l'intérieur de cette espèce. Elle serait plutôt l'objet d'une sémiotique différentielle (voir les concepts de psychologie différentielle et de linguistique différentielle).<sup>5</sup> Une sémiotique différentielle traiterait les formes de sémosis qui sur l'arrière-fond des capacités sémiotiques de l'espace humaine font apparaître des formes spécifiques qui ne sont qu'à la portée d'une minorité créative (souvent incompréhensibles à la majorité). Ces différences ne sont d'abord que des déviations ou variations statistiques. Cette variabilité est pourtant le générateur des sémiotiques spécifiques qui peuvent influencer profondément l'évolution culturelle. Le mécanisme de base est quasi-darwinien; car la mémoire collective (la « mneme ») ne conserve qu'une partie minimale de l'océan des variations pour leur attribuer une signification collective et ce processus de sélection a un caractère en partie aléatoire. Ce qui apparaît plus tard comme « art canonique » (l'impressionnisme, l'expressionnisme, etc.) est le résultat de cette dynamique et ne peut guère être interprété comme « intuition fondamentale » donnée (innée) à toute l'espèce humaine.

Le cas des mythes contemporains a une structure comparable. Comme Cassirer le montre lui-même dans son essai « The Myth of the State » et dans son article de 1945 « The Technique of Our Modern Political Myths » (Cassirer, 1979 : 242-267), les mythes contemporains sont comme des machines ou des armes qu'on invente et met en place dans un conflit politique :

“Henceforth myths were invented and manufactured with the same sense and according to the same methods as machine guns or airplanes. And they were used for the same purpose, for internal and external warfare. This was an altogether unprecedented fact, a fact, which has changed the whole face of our modern political life.” (Cassirer, 1979: 253)

---

<sup>5</sup> Le programme d'une linguistique différentielle fut développé dans Wildgen (1977) en correspondance avec la concept de psychologie différentielle proposée par Stern au début du 20<sup>e</sup> siècle. Cassirer s'est d'ailleurs inspiré de la pensée psychologique de Stern qui fut son collègue à l'université de Hambourg.

Ici, comme dans de cas précédent on peut penser que le concept romantique du « mythe », dont Cassirer décrit le développement depuis Schelling, n'était qu'une notion illusoire. La technique des mythes des années 1932 à 1945 en Allemagne fut continuée dans l'après-guerre (sous le nom de stratégie psychologique) et il semble très probable que les mythes des civilisations anciennes, p.ex., en Égypte avaient des fonctions politiques comparables et furent créés par des spécialistes de la « sémiotique des masses ». Le mythe en tant que phénomène empiriquement accessible serait de nouveau le produit d'une sémiotique différentielle ; c'est-à-dire il est élaboré par une minorité et instrumentalisé pour le contrôle d'une majorité. En ce sens il ne s'agirait guère d'une forme symbolique générale.

Néanmoins les sémiotiques différentielles manifestent une pluralité sous-jacente d'objectivations symboliques au sens de Cassirer. La question à résoudre considère l'existence et la nature d'une classification fondamentale des « objectivations symboliques ». Comme notre discussion critique l'a montré la transformation sociale de la symbolisation individuelle est la clef, car elle décide des formes de l'art ou du mythe qui sont finalement choisies, amplifiées, instrumentalisées, codifiées, etc. La corrélation avec le pouvoir politique établi par Cassirer nous fait penser que le pouvoir politique est lui-même une objectivation symbolique. Ce « symbolisme » est vécu au niveau des possibilités et des restrictions d'action, dans les contours des activités possibles (restreint pour le prisonnier, large pour le prince avec une infinité de gradations entre ces deux pôles). Si l'on utilise la systématisation de l'interactionisme symbolique par Luhmann (1962), on peut compléter cette classification par les médias symboliques de l'échange économique (tardivement sous la forme de l'argent) et par le « médium symbolique » de l'amour (maternel, paternel, dans le couple). Dans ce contexte le langage devient une symbolisation fondamentale qui coexiste avec les autres formes/médias symboliques dès les débuts de l'évolution humaine. Les sémiotiques différentielles créent (dans des stades antérieurs) les symbolisations spécifiques pour un régime sensoriel ou moteur tels que l'art figural ou plastique, la musique, la danse, etc. Dans ce sens elles ne se situent pas au même niveau que le langage et les "médias généralisées" que Luhmann propose.

Nous aurions donc deux niveaux de la sémiotique :

- Le niveau général des capacités sémiotiques fondamentales de l'espèce humaine (il pourrait être relié à la zoosémiotique pour retrouver des principes plus généraux).
- Le niveau différentiel qui fait apparaître des formes de symbolisation très spécifiques, liées à une situation sociale ou politique et mises en œuvre par un groupe de spécialistes qui développent une grande variété de symbolisations dans laquelle la mémoire collective fait un choix. Ceci crée des traditions mythiques, religieuses, idéologiques, artistiques, stylistiques. La sémiotique différentielle doit nécessairement considérer l'aspect pragmatique, fonctionnel de la sémiosis et les processus de sélection, évaluation et codification dans le contexte social.

Au delà de la catégorisation des types de sémiosis fondamentale, une sémiotique générale devra se demander, quel est la dénominateur commun de toute sémiosis (humaine). Je vais traiter cette question en partant des idées de Cassirer.

#### **4. Groupes de transformation et forme symbolique**

Nous avons vu que Cassirer introduit un variété de régions de la formation symbolique : le mythe (la religion), le langage, l'art (la peinture, la sculpture, la musique, la danse, la poésie). Il considère même la perception comme un domaine fondamental du symbolique et la technique, l'éthique, la politique<sup>6</sup> sont d'autre régions symboliques.

En vue de cette pluralité de formes symboliques et le nombre croissant des structures spécifiques la question qui s'impose concerne l'existence d'un principe général qui regarde toutes ces formes et qui explique la formation symbolique comme activité fondamentale de l'homme ou de la civilisation humaine.<sup>7</sup>

Cassirer n'a pas proposé un système de la formation du symbole à l'instar du système de constitution que Carnap développera en 1928 dans son « Der logische Aufbau der Welt ». Il a pourtant esquissé une solution possible pour le stade primitif de l'objectivation symbolique dans la perception.

---

<sup>6</sup> Voir le livre « Myth of State » (Cassirer, 1944) et « The Technique of a Modern Political Myth » (Cassirer, 1979 : 242-269).

Dans un article publié en français (en 1938), puis en anglais (en 1944) : « The concept of group and the theory of perception » Cassirer réinterprète le concept kantien du *schématisme* à l'aide du programme d'Erlangen de Felix Klein (1872). Le lien entre l'invariance sous l'effet d'un groupe de transformations et la permanence de l'objet visuel est loin d'être simple, car les deux domaines : l'histoire des mathématiques et l'évolution de notre système perceptif ne semblent avoir aucun rapport (causal). Néanmoins le problème de trouver, de séparer et de contrôler un objet stable dans l'attention visuelle et dans la réflexion mathématique est comparable et les solutions dans le deuxième cas peuvent être utiles pour imaginer une solution dans le premier cas. Cassirer retourne à Kant et retrouve l'imagination à la base des schématisme de la raison. Cette imagination crée des formes avec le matériel de la perception en *formant* des symboles, c'est-à-dire par une réorganisation créatrice dont les principes ne viennent pas du perçu mais sont investies de la part de la raison.<sup>8</sup> Le flux des sensations permet de repérer des *gestalts* invariantes (à un certain niveau), de les reconnaître et de les mémoriser. Comme cette opération réinterprète des sensations en vue de certains principes d'optimalité (d'invariance), il s'agit d'une activité symbolique ; le résultat, l'objet perçu de façon stable, reconnu comme représentant d'un concept constitue une forme symbolique. Les formes symboliques qui apparaissent comme objets d'une perception commune, le mythe, le langage, l'art etc. reprennent ce mode de symbolisation, quasiment par une induction à l'infini. L'interprétant de Peirce devient chez Cassirer le principe de formation qui peut être itéré à l'infini. La transition critique, c'est l'objectivation du produit de la formation symbolique. Cette objectivation prend dans son premier stade les contours d'une *expression* (Ausdruck) physiognomonique et de sa reconnaissance. (Ce stade est même accessible à beaucoup d'animaux.)

Ce qui importe c'est qu'il ne s'agit guère d'un mécanisme qui opère sur les sensations, sur les images reçues, ni d'un simple « *blending* ».<sup>9</sup> L'idée des groupes

---

<sup>7</sup> Cassirer argumente à plusieurs reprises qu'il y a une transition catégorielle entre les moyens communicatifs des animaux et de l'homme.

<sup>8</sup> La question si ces principes sont innés ou appris reste ouverte, le fait que la plupart des vertébrés à la capacité d'une perception catégorielle stable, permet de présumer une sorte de continuité héréditaire dans ce domaine.

<sup>9</sup> Cassirer (1944: 23, dit): „If, for the definition of the triangle, the square, the ellipse, the parabola, etc., the geometrician had to depend upon constructing these figures from varying images of triangles, squares, etc., and upon having all the elements of these images blend with each other,

de transformations et de l'identité sous l'opération d'un groupe donne une perspective pour la recherche du principe qui contrôle la formation des symboles (au sens de Cassirer) elle ne constitue pourtant guère une description ou même une explication de ce phénomène. Dans ce contexte il faut savoir que la topologie est issue de la généralisation des objets géométriques et que la théorie des groupes continus (groupes de lie) est à la base la topologie différentielle et de la théorie des catastrophes développée par René Thom. Je vais donc à la fin répondre à la question, si la sémiotique de Thom fait (implicitement) suite à la philosophie des formes symboliques de Cassirer.

## **5. Formes symboliques et morphodynamique (de René Thom)**

La philosophie de Cassirer des années 20 et 30 se trouve au voisinage de la phénoménologie, de Husserl, de l'existentialisme de Heidegger et du formalisme de Carnap. Elle a pourtant des racines dans la morphologie de Goethe et la théorie des formes linguistiques (culturelles) de Humboldt. En même temps Cassirer qui dans le premier tome « Die Sprache » résume les résultats de la linguistique comparative et psychologique de son temps ira considérer l'apport de la psycholinguistique de Bühler et du structuralisme européen (de Genève, Prague et Copenhague) dans la suite comme une exemplification et élaboration de son programme (voir Cassirer, 1945). La linguistique morphodynamique n'apparaît qu'après 1968 (dans les articles de Thom et dans son livre de 1972). son enracinement philosophique est décrit dans Petitot (1992), qui la place entre la phénoménologie (de Husserl), un « structuralisme substantiel » (ibid., 15) et le structuralisme formel (de Hjelmslev).

Je choisirai un aspect très spécifique de la linguistique morphodynamique qui est parallèle à l'argumentation de Cassirer se rapportant à la perception et à la théorie des groupes (programme d'Erlangen). Avant de devenir professeur à Erlangen Felix Klein avait étudié les travaux des mathématiciens français (Camille Jordan) à Paris, où il y rencontra le norvégien Sophus Lie. La théorie des groupes discontinus de Klein fut complétée par la théorie des groupes continus de Lie, qui l'appliqua à la dynamique et à l'étude des équations différentielles. Un mouvement peut être décrit

---

he would indeed be confronted with a problem that is logically impossible and psychologically insoluble.”

par une transformation continue et les invariants d'un mouvement de déstabilisation (catastrophe) sont les catastrophes élémentaires.

Les catastrophes élémentaires correspondent dans le domaine du dynamique aux figures et corps idéaux de la géométrie (tels les solides platoniques ; voir Slodowy, 1988). Si la sémiotique, l'objectivation de l'expérience humaine dans la forme symbolique selon Cassirer, est d'abord un procès qui a lieu en tout temps et dans tous les individus de l'espèce humaine face à l'expérience d'un monde en mouvement, les catastrophes élémentaires sont de bons candidats pour définir le noyau invariant de ce processus. Si nous appliquons la critique modérée de Cassirer vis-à-vis d'un modèle de la perception qui utilise le programme d'Erlangen, nous pouvons conclure que la sémiotique met en action un choix des invariants dynamiques, classifiés en théorie des catastrophes. C'est l'analyse empirique qui devra découvrir ce choix et la façon de son application dans un domaine spécifique de la sémiotique, tel le langage ou la symbolisation rituelle, artistique ou technique (voir la discussion dans la section 3).

Une sémiotique générale aura donc à la base le projet de trouver la structure invariante du processus de symbolisation qui s'applique de façon différentielle dans les régions d'application de la sémiotique (la pluralité des formes symboliques). Si les groupes de Klein donnent un cadre pour choisir les invariants (possibles) de la perception, la théorie des catastrophes de Thom propose une structure d'invariants dynamiques pour comprendre les opérations de l'objectivation de l'expérience humaine dans le signe.

Le domaine primaire de la sémiotique serait la perception en tant qu'elle donne du *sens* au perçu, vécu. Elle rattache (comme le dit René Thom) les formes *saillantes* qui répondent aux capacités de nos organes sensoriels et des centres neuraux qui les contrôlent aux formes *prégnantes*, issues de la sélection fonctionnelle, des exigences contextuelles de l'écologie humaine. Au-delà de cette sémiotique spontanée, l'humain s'inscrit dans une évolution culturelle, dans des traditions linguistiques, artistiques, techniques, mythiques, etc., qui redéfinissent ce qui est saillant et prégnant sans pourtant sortir d'un cadre de variation fondamentale circonscrit par la sémiotique spontanée. Les formes symboliques qui apparaissent dans la sémiotique élaborée, dans les traditions historiques ont un caractère différentiel, c'est-à-dire il ne suffit plus de les comprendre comme variations d'une

force sémiotique sous-jacente, il faut voir les forces de différenciation, divergence, séparation, individualisation pour les comprendre. La différence entre les individus, les groupes, les sociétés, est elle-même une force majeure qu'il faut comprendre pour bien saisir les formes symboliques tels que les langues particulières, les traditions artistiques, techniques et les mythes et religions.

## 6. Conclusions

La « philosophie des formes symboliques » de Cassirer répond aux critères (a), (b), (c) (voir le premier chapitre) ; elle présente une classification et description des formes symboliques majeures (selon Cassirer) : le langage, le mythe, l'art, les systèmes formels (qui caractérisent selon Cassirer la « signification pure ») et elle essaie de concevoir le procès de symbolisation en tant qu'objectivation du vécu et de la pensée humaine. La zoosémiotique et l'évolution sont exclus du domaine d'explication (contrairement à la sémiotique développée par Peirce). Le développement du questionnement philosophique (critère f) est abordé par Cassirer dans la partie historique et épistémologique de son œuvre qui n'est part traitée dans cette communication (voir Cassirer, 1906-1920, 1991). Deux aspects de sa « philosophie des formes symboliques » me semblent avoir une grande actualité :

- Cassirer met un relief la *pluralité* des formes symboliques qui coexistent depuis les débuts de la civilisation humaine et il essaie de montrer la spécificité de ces formes, leur délimitation, leur profil fonctionnel. Il ne présente pourtant pas un système clos, c'est-à-dire son modèle reste ouvert, provisoire, à compléter par des recherches futures. Cassirer respecte le dynamisme des sciences de la culture, leur réflexivité et la façon toujours provisoire et partielle de l'autoréflexion dans les « sciences de la culture ».
- Cassirer ne rejette guère la mathématisation, méthode qui a fondé les succès des sciences naturelles depuis Galilei et Kepler. Dans sa discussion de l'apport du programme d'Erlangen (de Felix Klein) pour une psychologie de la perception il montre l'intérêt et les chances d'une telle modélisation. Les formes symboliques, et à leur base déjà l'interprétation des données sensorielles font un choix très spécifique dans l'espace des formes idéales (p.ex., données par un type de géométrie). L'application de cette attitude critique mais positive vis-à-vis de la

mathématisation des sciences de la culture au programme de la sémio-physique de Thom (élaborée dans Wildgen, 1999, et Petitot, 1992) montre l'actualité de la position de Cassirer et sa connaissance profonde de l'épistémologie moderne.

La sémiotique moderne trouve dans la philosophie de Cassirer une réflexion des ses problèmes épistémologiques, qui peut compléter les traditions perciennes et analytiques qui se sont imposées au cours de la deuxième moitié du 20<sup>e</sup> siècle. Cette philosophie est en même temps contemporaine au développement du structuralisme et en donne une interprétation philosophique profonde et indépendante.

## Bibliographie

- Cassirer, Ernst, 1906-1920. Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der Neueren Zeit, Verlag Bruno Cassirer, Berlin (tome 1 à 3)
- , 1944. The Concept of Group and the Theory of Perception, dans : Philosophy and Phenomenological Research, V(1) : 1-34.
- , 1964. Philosophie der symbolischen Formen. Dutterteil : Phänomenologie der Erkenntnis, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt (Première édition, 1929).
- , 1976. Symbol, Myth, and Culture. Essays and Lectures of Ernst Cassirer (ed. by D.P. Verene), Yale U.P., New Haven.
- , 1990. Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur, Fischer, Frankfurt/Main (version anglaise de 1944).
- , 1991 (1957). Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der Neueren Zeit, tome 4: Von Hegels Tod bis zur Gegenwart (1832-1932), première édition en anglais en 1950, deuxième édition en allemand en 1957, Kohlhammer, Stuttgart, Reprint 1991, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- , Ihmig, Karl-Norbert, 1997. Cassirers Rezeption des Erlanger Programms von Felix Klein, dans : Rudolph et Starnatescu.
- Dahan-Dalmedico et Jeanne Pfeiffer, 1986. Une histoire des mathématiques. routes et dédales, Éditions du Senil, Paris.
- Petitot-Cocorda, Jean, 1992. Physique du Sens. De la théorie des singularités aux structures sémio-narratives, Éditions du CNRS, Paris.
- Slodowy, Peter, 1988. Platonic Solids, Kleinian Singularities, Elementary Catastrophes, and Lie Groups, in: Petitot, Jean (éd.), Logos et Théorie des Catastrophes, Patiño, Genève: 73-98.
- Thom, René, 1974. L'explication scientifique et le modèle des catastrophes, chapitre II , dans : Idem, 1974. Modèles mathématiques de la morphogenèse, Union Général d'Éditions, Paris.