

Question de l'homme et théorie de la culture  
*chez Ernst Cassirer*

## **Commentaires philosophiques**

*Collection dirigée par Angèle Kremer Marietti  
et Fouad Nohra*

Permettre au lecteur de redécouvrir des auteurs connus, appartenant à ladite "histoire de la philosophie", à travers leur lecture méthodique, telle est la finalité des ouvrages de la présente collection.

Cette dernière demeure ouverte dans le temps et l'espace, et intègre aussi bien les nouvelles lectures des "classiques" par trop connus que la présentation de nouveaux venus dans le répertoire des philosophes à reconnaître.

Les ouvrages seront à la disposition d'étudiants, d'enseignants et de lecteurs de tout genre intéressés par les grands thèmes de la philosophie.

### **Déjà parus**

Angèle KREMER MARIETTI, *Nietzsche et la rhétorique*, 2007.

Walter DUSSAUZE, *Essai sur la religion d'après Auguste Comte*, 2007.

Monique CHARLES, *Kierkegaard. Atmosphère d'angoisse et de passion*, 2007.

Monique CHARLES, *Lettres d'amour au philosophe de ma vie*, 2006.

Angèle KREMER MARIETTI, *Jean-Paul Sartre et le désir d'être*, 2005.

Michaïl MAIATSKY, *Platon penseur du visuel*, 2005.

Rafika BEN MRAD, *La Mimésis créatrice dans la Poétique et la Rhétorique d'Aristote*, 2004.

Gisèle SOUCHON, *Nietzsche : généalogie de l'individu*, 2003.

Gunilla HAAC (dir.), *Hommage à Oscar Haac, mélanges historiques, philosophiques et littéraires*, 2003.

Angèle KREMER MARIETTI, *Carnets philosophiques*, 2002.

Angèle KREMER MARIETTI, *Karl Jaspers*, 2002.

Jean-Marie VERNIER (introduction, traduction et notes par), *Saint Thomas d'Aquin, questions disputées de l'âme*, 2001.

Auguste COMTE, *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société*, 2001.

Michel BOURDEAU, *Locus Logicus. L'ontologie catégoriale dans la philosophie contemporaine*, 2000.

Guy-François DELAPORTE, *Lecture du commentaire de Thomas d'Aquin sur le Traité de l'âme d'Aristote*, 1999.

KHADIJA KSOURI BEN HASSINE

Question de l'homme  
et théorie de la culture  
*chez Ernst Cassirer*

L'HARMATTAN

© L'HARMATTAN, 2007

5-7, rue de l'École-Polytechnique, 75005 Paris

<http://www.librairieharmattan.com>

[harmattan1@wanadoo.fr](mailto:harmattan1@wanadoo.fr)

[diffusion.harmattan@wanadoo.fr](mailto:diffusion.harmattan@wanadoo.fr)

ISBN : 978-2-296-04714-3

EAN : 9782296047143

## Introduction

Ce n'est pas sans raison que Gilles Deleuze trouve que les « introductions ne doivent être lues qu'à la fin »<sup>1</sup>. Il suffit de se référer à *La phénoménologie de l'esprit* de Hegel pour se rendre compte des difficultés théoriques que pose le statut d'un discours introductif en général. S'agit-il en fait, dans une introduction, de dire à l'avance ce que le reste déploie, explicite ou répète ? Dans ce cas, à quoi servirait-elle ? S'agit-il d'une vérité qui vient avant la vérité ? Dans ce cas, serait-elle possible ?

Même si l'on cède simplement à l'usage, on serait tenté de dire que l'introduction ne se comprend qu'après avoir parcouru tout l'ouvrage. La raison en est que l'on y procède à la reprise et à l'élucidation de l'idée centrale du travail qu'elle introduit. Aussi avons-nous conçu cette introduction sous la forme d'un ensemble qui donne sens aux parties<sup>2</sup>.

Conformément à cette exigence, nous dirons que ce travail, intitulé : *Question de l'homme et théorie de la culture chez Ernst Cassirer*, part d'une idée que nous croyons avoir légitimement déduite d'une lecture assidue de *La philosophie des formes symboliques* de Cassirer. En effet, ni la théorie de la connaissance, ni la théorie de la culture, ne doivent être tenues pour les questions centrales de cette œuvre. Le foyer central en est plutôt la question de l'homme. En outre, cette notion n'est pas un simple maillon de cette œuvre mais l'élément constitutif de son unité intérieure. Dès lors, nous avons cru pouvoir légitimement résumer ainsi notre thèse : *La philosophie des formes symboliques* n'est pas un système de la culture, comme le titre le laisse suggérer, mais un traité de l'homme.

Par là même, la démarche de notre recherche apparaîtra plus clairement : procéder à la lecture de *La philosophie des formes symboliques* à partir de la question « *Qu'est-ce que l'homme ?* » Cela paraît *a priori* tout à fait légitime : la connaissance de

---

<sup>1</sup> Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, p. 61. (Le nom de l'éditeur et la date de parution des ouvrages cités dans les notes sont ceux indiqués dans la bibliographie.)

<sup>2</sup> Hegel, Préface de *La phénoménologie de l'esprit*, p. 15.

l'homme étant posée comme liée à celle de la culture, il n'est plus possible de les séparer l'une de l'autre. Il reste alors à mettre en lumière le passage qui puisse mener de la culture à l'homme. Il ne s'agit pas, pour nous, d'inventer un chemin mais de trouver celui emprunté par Cassirer.

Notre travail se propose donc d'approfondir cette question, de retrouver, à travers la problématique de la culture, la véritable préoccupation de Cassirer, celle de l'homme. De ce fait, la théorie de la culture devient notre problème majeur tant qu'il s'agit, à travers la diversité des faits culturels, de saisir une idée unitaire de l'homme.

Sur ce chemin, nous avons cru devoir dégager un élément essentiel de la réflexion de Cassirer : en effet, celui-ci présente « la méthode transcendantale »<sup>1</sup> comme *la voie sûre* susceptible de permettre de dégager les principes structuraux généraux sous-jacents aux formes culturelles. De là, il ramène *La philosophie des formes symboliques* à une « analytique transcendantale »<sup>2</sup> de la pensée mythique, religieuse, langagière et scientifique visant « l'appréhension et la description des formes structurales »<sup>3</sup> des phénomènes apparaissant dans la vie de l'homme. Dans cette perspective, penser l'homme en se référant à Kant revient à transformer la critique de la raison en une critique de la culture et à dégager le fondement de toute liaison ainsi que les structures fondamentales des activités perceptives intuitives et cognitives de l'homme qui sont à l'œuvre dans le mythe, le langage et la science.

On le voit : l'effort de Cassirer se présente d'emblée comme un kantisme élargi. Mais, caractériser la philosophie de la culture de Cassirer de kantisme élargi exige, à son tour, l'élaboration d'un passage reliant la science *stricto sensu* aux différentes expressions culturelles. Or, pour l'essentiel, le kantisme est une philosophie de *l'a priori*. Dans ces conditions, il nous faut voir jusqu'à quel point, en choisissant la voie critique, Cassirer réussit-il à mettre en place un nouveau cadre théorique de *l'a priori* qui lui permet de rester au sein de la philosophie kantienne

---

<sup>1</sup> E. Cassirer, *La philosophie des formes symboliques* 3, p. 63.

<sup>2</sup> E. Cassirer, L'idéalisme critique comme philosophie de la culture, in *L'idée de l'histoire*, p. 6.

<sup>3</sup> E. Cassirer, *La philosophie des formes symboliques* 3, p. 63.

tout en faisant reculer ses limites jusqu'à les étendre à de nouveaux objets qui lui sont étrangers ? En d'autres termes, il s'agit, pour nous, de tester la teneur de l'entreprise de généraliser le kantisme sans en invalider l'inspiration fondamentale. Pour ce faire, il nous faut comprendre comment Cassirer est parvenu à traverser les phénomènes culturels, pour les rapporter à une forme *a priori* et à instaurer une unité là où Kant lui-même n'avait vu que différence.

L'importance de ce problème fait qu'il convient d'y insister : cet *a priori* que Cassirer retrouve au fondement des constructions mythiques, religieuses et langagières, est-il celui-là même que Kant pose au fondement de la connaissance théorique ? Toute la question est, dès lors, de savoir si « l'*apriorité* n'est pas en danger permanent de glisser sur un autre plan, dans la dimension du subjectif sans plus »<sup>1</sup>. En outre, étant la condition de possibilité de la scientificité chez Kant, il nous faut chercher si le concept d'objectivité et celui de vérité peuvent « continuer à être définis en un même sens lorsque nous avons affaire aux problèmes du langage, de l'art ou de la religion et lorsque nous sommes confrontés au problème métaphysique de la réalité »<sup>2</sup>.

Un kantisme généralisé ne va pas sans risque. En effet, pour poser le même *a priori* au fondement de toutes les formes culturelles, il faut prouver que ces formes peuvent être ramenées à un élément commun, celui de la représentation. Fidèle à l'esprit de la *Révolution copernicienne*, la critique de la culture à laquelle procède Cassirer dans les trois volumes de *La philosophie des formes symboliques*, montre que toute détermination et toute maîtrise théoriques de l'être sont « liées au fait que la pensée, au lieu de se tourner immédiatement vers la réalité, institue un système de signes et apprend à utiliser ces signes en qualité de substituts des objets »<sup>3</sup>. Autant dire que le phénomène originel est le regard que l'esprit porte à lui-même. Dans ces conditions, il est loisible de penser que la culture, dans sa diversité, est « un processus de médiation »<sup>4</sup>, de re-

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>2</sup> E. Cassirer, *L'idéalisme critique comme philosophie de la culture*, op. cit., p. 8.

<sup>3</sup> E. Cassirer, *La philosophie des formes symboliques* 3, p. 59.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 35.

présentation par lequel se manifestent, à la fois, le monde et l'esprit.

Admettre que toute la culture est de l'ordre du savoir médiat et de la représentation, c'est supposer tout un travail que réalise la subjectivité au niveau le plus élémentaire des manifestations de l'esprit. Notre analyse des formes culturelles doit donc s'orienter vers la « recherche du sujet »<sup>1</sup> ; non pas le sujet concret mais le sujet transcendantal et les structures intellectuelles de la « subjectivité pure » qui organisent les champs de la culture en les rendant possibles. C'est pourquoi nous avons cherché à comprendre comment la subjectivité pure, qui garantit la nécessité et l'universalité des lois de la science chez Kant, peut garantir, chez Cassirer, l'émergence de phénomènes aussi contingents que les images du mythe ou simplement les mots du langage ?

Pour pouvoir résoudre ce problème, il est important de savoir si, dans ses constructions l'esprit, qui fait usage de ces formes *a priori*, se contente de suivre « un schéma préconçu, prédéterminé, un schéma qui pourrait être décrit une fois pour toutes par une pensée *a priori* »<sup>2</sup>, ou s'il faut lire la différence de forme d'ordre, exhibée dans le monde de la culture, en termes de modalités d'application d'une constante exigence d'ordre caractéristique de l'esprit humain. Dans ces conditions, il est permis de penser que l'homme n'ordonne pas son monde d'une seule manière mais d'une infinité de manières et qu'il ne peut continuer sa vie qu'en créant sans cesse de nouvelles formes d'adaptation qui donnent à voir, à chaque fois, un nouveau degré de maturation de l'esprit.

Pour faire valoir cette idée Cassirer suit, dans les trois volumes de *La philosophie des formes symboliques* et principalement dans le troisième, le processus inverse de la vie réelle de l'esprit afin de « retracer l'ordre de son développement des premiers éléments jusqu'à ses réalisations suprêmes »<sup>3</sup> et de montrer que, derrière l'histoire de l'esprit, se trouve la vie même de l'esprit, ses capacités et ses limites. Un esprit en possession

---

<sup>1</sup> Kant, *réflexion* 4465.

<sup>2</sup> E. Cassirer, *L'idéalisme critique comme philosophie de la culture*, op. cit., p. 8.

<sup>3</sup> E. Cassirer, *Les systèmes post-kantiens*, p. 2.

de formes *a priori* qui existent en lui indépendamment de toute sensation et qui constituent les formes structurales générales sous-jacentes à toute construction de sens, à tout travail de médiation ou de mise en forme du réel. Ce sont les formes *a priori* de l'espace, du temps et du nombre ainsi que les catégories du tout et de ses parties, de la chose et de ses propriétés que la genèse de l'esprit nous a permis de dégager.

La culture devient le chemin conduisant à la subjectivité. « Seule la genèse de l'esprit humain peut apporter une solution vraiment satisfaisante au problème de sa nature »<sup>1</sup>. C'est à partir de là que la question de l'homme doit être transformée : il s'agit à présent de progresser à partir de la structure interne de l'esprit vers ses différentes formes d'objectivation et de dégager ce qui permet à Cassirer de maintenir, au sein de la culture, une médiation continuée qui accorde sans jamais les confondre, la différence et l'unité des manifestations de l'esprit. L'homme chez Cassirer n'est pas un *animal rationale* mais un *animal symbolicum*<sup>2</sup>. L'élément fondamental est donc la symbolicité. Le centre d'intérêt d'une anthropologie doit alors se déplacer vers « l'analyse purement phénoménologique »<sup>3</sup> de la fonction d'exprimer qui permet à l'homme de créer le monde de la culture. Autant dire, comme Bachelard, que pour comprendre, il faut « participer à l'émergence »<sup>4</sup> du « processus psychique et spirituel »<sup>5</sup> ou « capacité spécifique »<sup>6</sup> qui existerait « en nous-mêmes »<sup>7</sup> et que Cassirer appelle fonction signifiante ou symbolique.

Avec le concept d'animal symbolique, Cassirer dégage une nouvelle voie qui lui permettra de poser à nouveau la question de l'homme à partir de la question de la signification, de « corriger et (d'élargir) la définition classique de l'homme »<sup>8</sup>. Toute la

---

<sup>1</sup> *Ibid.*

<sup>2</sup> E. Cassirer, *Essai sur l'homme*, p. 45.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 192.

<sup>4</sup> Gaston Bachelard, *Le rationalisme appliqué*, p. 11.

<sup>5</sup> E. Cassirer, *Essai sur l'homme*, p. 309.

<sup>6</sup> E. Cassirer, Fondation naturaliste et fondation humaniste de la philosophie de la culture, in *L'Idée de l'histoire*, p. 39.

<sup>7</sup> E. Cassirer, *La philosophie des formes symboliques* 3, p. 309.

<sup>8</sup> *Ibid.*

question est alors de savoir ce qu'il faut entendre par définition classique de l'homme. S'agit-il des définitions non kantienne ou kantienne ou encore de celles qui, tout en se réclamant du kantisme, se limitent à un champ restreint d'investigation : l'histoire, l'économie, l'art ou toutes ces conceptions à la fois ?

En subsumant toutes ces définitions sous la détermination classique, Cassirer laisse supposer que bien qu'elles s'inscrivent, toutes, au sein de la préoccupation philosophique de la connaissance de l'homme, elles n'en demeurent pas moins, toutes, en deçà des véritables dimensions de la question de l'homme.

En effet, la tradition philosophique qui, avant Kant, avait réduit la question de l'homme au constat d'une dualité irrésolue entre le corps et l'âme, la sensibilité et la raison, était incapable de trouver la voie sûre d'une interrogation sur l'homme. Cette voie fut inaugurée par Kant. Mais celui-ci, pour qui la question « *Qu'est-ce que l'homme ?* » constitue un véritable fil d'Ariane assurant l'unité de la connaissance, de la liberté et de la croyance<sup>1</sup> avait « négligé les vraies possibilités de l'esprit »<sup>2</sup>, se limitant, dans le travail de détermination phénoménale de la nature, aux conditions de possibilité des jugements synthétiques *a priori* de la physique pure et des jugements de la mathématique.

De son côté la philosophie post-kantienne, née de la prolifération des domaines de la connaissance à partir du XIXe siècle, avait privé l'homme de son statut transcendantal en le présentant comme un être « pris à son propre piège, ordonné à ses propres œuvres dont on lui refuse la paternité »<sup>3</sup>. L'homme y était réduit à un être qui parle un langage qu'il n'a pas institué, vit une vie qui lui échappe, produit des objets auxquels il reste étranger ou dans lesquels s'évanouit cette part de lui-même qu'il y a mise.

Une des thèses majeures de ce travail, est que la nouveauté essentielle de Cassirer réside dans cette attitude à la fois conservatrice et rénovatrice qui, tout en reprenant à son compte l'intérêt kantien pour le problème de l'homme et tout en adoptant

---

<sup>1</sup> Kant, *Logique*, p. 24-25.

<sup>2</sup> E. Cassirer, *La philosophie des formes symboliques* 3, p. 19.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 30.

sa « direction dans la position des problèmes »<sup>1</sup>, a cherché à dépasser, à la fois, l'étroitesse de la conception de l'esprit chez Kant et la stricte spécialisation de ses contemporains. Cette initiative s'est effectuée dans le sens d'un déplacement du problème de la vérité vers celui, plus vaste, du sens et « l'élargissement progressif, dans l'idéalisme critique, du concept de réalité et du concept d'esprit »<sup>2</sup>. Vu sous cet angle, le projet philosophique de Cassirer se présente comme un tournant décisif dans le devenir de la philosophie critique. C'est qu'il s'agit ici de dépasser une conception figée de la raison ; une conception à laquelle n'ont pas pu échapper la plupart des philosophes qui ont répondu à l'appel du « retour à Kant »<sup>3</sup>.

Or, le kantisme ne peut être élargi sans être délié de toute perspective ontologique. Entendu au sens d'une tâche générale et systématique, le kantisme, tel que le conçoit Cassirer, ne peut s'opposer à son élargissement « au delà du cercle de l'image théorico-scientifique du monde »<sup>4</sup> que Kant lui avait assigné. Mieux, il devient le modèle moderne de la philosophie qui cherche à poser corrélativement la question de l'homme et celle de la culture en procédant à « une investigation critique des divers modes de cognition par lesquels les différentes classes d'objets -les objets de l'expérience, les objets de la science, les objets de la pensée religieuse et métaphysique nous sont rendus accessibles »<sup>5</sup>.

En effet, Alain Renaut le dit et le démontre, « la référence à une méthode peut coexister, au moins en droit, avec des contenus philosophiques fort divers et regrouper aisément des auteurs, voire des courants, très éloignés les uns des autres »<sup>6</sup> telles la

---

<sup>1</sup> E. Cassirer et M. Heidegger, *Débats sur le kantisme et la philosophie (Davos, Mars 1929) et autres textes de 1929-1931*, p. 28.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>3</sup> Ce mouvement de « retour à Kant » est couramment daté par les historiens à partir de la leçon inaugurale de Édouard Zeller à Heidelberg en 1862 où il lance le mot d'ordre d'un « retour à Kant » repris ensuite par Cohen qui fondera en 1883 l'école de Marbourg autour du même précepte.

<sup>4</sup> E. Cassirer, *La philosophie des formes symboliques* 3, p. 64.

<sup>5</sup> E. Cassirer, *L'idéalisme critique comme philosophie de la culture*, op. cit., p. 5.

<sup>6</sup> Alain Renaut, *Kant aujourd'hui*, p. 21.

philosophie de Cassirer ou de Heidegger, les théories de la science, de l'histoire, de la religion, du langage ou de l'art. Innombrables, en effet, sont les formes par lesquelles la raison affirme sa puissance et construit son univers.

Toutefois, nous devons nous demander si Cassirer, en liant la construction des formes culturelles et ses modalités à la subjectivité transcendantale, ne néglige pas ce qu'il désigne par « l'interprétation vraie de ce qui peut être appelé l'existence de l'homme »<sup>1</sup>, dans sa dimension éthique et historique.

Cette question ainsi formulée nous impose le devoir de montrer qu'en ramenant la diversité de la culture à la subjectivité transcendantale, Cassirer situe la question de l'homme dans une perspective phénoménologique à l'intérieur de laquelle le Moi devient un problème. Ainsi posé, ce problème est précisément celui de « l'accomplissement de la finitude elle-même »<sup>2</sup>. L'idée d'objectivation et d'accomplissement donne à la transcendance humaine une dimension éthique que Cassirer expose explicitement dans son dernier ouvrage intitulé *Le mythe de l'État* aussi bien que dans ses entretiens avec Heidegger en 1929 à Davos. Dans cette perspective, il devient clair que la différence entre le Moi empirique et le Moi transcendantal n'est pas statique mais dynamique, dans la mesure où il est donné à l'être empirique de transposer « tout ce qui est en lui de l'ordre du vécu en forme objective, quelle qu'elle soit, dans laquelle il s'objective lui-même »<sup>3</sup>. En d'autres termes, « en émergeant de la finitude (l'homme) amène celle-ci à se dépasser dans quelque chose de nouveau »<sup>4</sup>. Ce « quelque chose de nouveau » est le monde spirituel créé par l'homme lui-même. Dans ces conditions, ce n'est pas le sujet transcendantal qui devient empirique, mais l'être humain dans sa dimension empirique qui devient un sujet transcendantal.

C'est à partir de là que le véritable sens de la philosophie des formes symboliques chez Cassirer apparaît clairement. Cette philosophie désigne désormais une véritable anthropologie

---

<sup>1</sup> E. Cassirer, *L'idéalisme critique comme philosophie de la culture*, in *L'Idée de l'histoire*, p. 15.

<sup>2</sup> E. Cassirer, *Débats sur le kantisme et la philosophie*, p. 41.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 42.

philosophique qui admet le caractère concret de la vie humaine et se propose de l'expliquer. Une anthropologie qui cherche à cerner la singularité avec laquelle s'ordonne la manière de l'homme d'être au monde et de se manifester dans son être propre. D'ailleurs, dans ses considérations sur l'histoire et sur la politique, dans *Le mythe de l'État*, Cassirer n'abandonne-t-il pas la subjectivité transcendantale pour revenir au niveau anthropologique ?

Faut-il conclure de là que la politique et l'éthique constituent une sorte de philosophie seconde, face à la philosophie première, celle des formes symboliques ? Nous avons cherché à montrer que la mise entre parenthèses de l'éthique et de l'histoire dans *La philosophie des formes symboliques* n'était que provisoire, elle permet de mieux poser la question de l'histoire et ne signifie nullement que l'histoire est secondaire. Nous dirons même que c'est la théorie de la subjectivité qui mène à conclure au caractère primordial de l'éthique et de l'histoire<sup>1</sup>. Car toutes les formes de la pensée symbolique ne peuvent être comprises sans être rapportées « à un but commun »<sup>2</sup>, un but éthique. Sans ce but, toute la culture n'aurait « d'autre signification que celle d'un divertissement que l'esprit humain jouerait avec lui-même »<sup>3</sup>.

Tel est, esquissé à grands traits, le problème que ce travail essaie de penser en se référant à Cassirer. Comment doit-on s'y prendre ?

Présenter un travail doit comporter, entre autre, les questions méthodologiques qui sont impliquées par la spécificité de son objet. Aussi est-il de première importance de souligner que le principal risque méthodologique dans un travail sur un auteur serait, comme le dit Paul Ricœur, de substituer à un auteur

---

<sup>1</sup> Ce n'est pas sans raison que l'*Essai sur l'homme*, présenté comme une reprise des problèmes exposés dans *La philosophie des formes symboliques*, consacre un chapitre à l'histoire.

<sup>2</sup> E. Cassirer, *L'idéalisme critique comme philosophie de la culture*, op. cit., p. 15.

<sup>3</sup> *Ibid.*

« historiquement réel »<sup>1</sup>, un auteur « imaginaire en lui posant des questions qui ne peuvent s'inscrire dans sa problématique »<sup>2</sup>. Nous avons fait de notre mieux pour éviter deux écueils méthodologiques.

Le premier concerne une tradition établie par certains historiens de la philosophie qui consiste à réduire systématiquement toute philosophie à celle qui l'a précédée. Ainsi, le kantisme déclaré de Cassirer devient l'occasion de réduire cet auteur à l'ombre de Kant, dans le meilleur des cas à un bon disciple. Cette manière réductrice de lire et d'écrire l'histoire de la philosophie occulterait l'aspect essentiel de l'oeuvre du philosophe de Marbourg, celui de développer la *direction* kantienne de poser les problèmes. Or, on ne peut rendre compte du projet de développement sans porter notre attention sur le sens du kantisme chez Cassirer. En effet, seule la saisie du sens que Cassirer donne au kantisme peut nous permettre de mesurer l'ampleur du dépassement de la critique de la raison vers une critique de la culture.

Le second écueil méthodologique concerne la conception que l'on se fait du rapport d'une philosophie à ses concepts cardinaux. Une analyse critique de la philosophie de Cassirer sera erronée si elle omet la relation particulière que cette philosophie entretient avec les concepts kantien d'*a priori* et de schématisation ou encore avec le concept leibnizien d'expression ou de *characteristica universalis*. C'est ainsi que nous avons cherché à penser la philosophie de la culture de Cassirer en rapport avec l'ensemble des philosophies avec lesquelles elle établit un dialogue. Il s'agit, en quelque sorte, de remonter aux sources de cette philosophie et d'établir ses liens avec les philosophies de Kant, de Leibniz, de Hegel... en vue de la relier à tout son univers intellectuel.

Mais, la connexion des concepts au sein de la texture théorique constitutive de la philosophie kantienne peut-elle

---

<sup>1</sup> P. Ricœur, *De l'interprétation : Essai sur Freud*, p. 45.

<sup>2</sup> *Ibid.*

demeurer la même si une autre philosophie procède à l'éclatement même de ses concepts architectoniques pour en constituer une deuxième approximation ? Il ne s'agit ni de soumettre la philosophie de Cassirer à un paradigme extérieur et étranger, ni de faire le constat d'un renouvellement du kantisme, mais de montrer qu'historiquement, une philosophie ne peut signifier qu'à l'intérieur d'un *nexus* de pensées. Dès lors, rapporter la philosophie de Cassirer à celle de Leibniz ou de Kant c'est, en fin de compte, mettre en lumière un des aspects des mutations intellectuelles à l'intérieur de l'univers constitué de la philosophie.



# I. Le problème d'une connaissance de l'homme

## A. De la connaissance du monde à la connaissance de soi

### § 1. La négativité du constat

Le chapitre premier de *l'Essai sur l'homme* s'achève sur un constat négatif : « La théorie moderne, y écrit-il, a perdu son centre de référence intellectuel. Nous avons gagné en échange une complète anarchie de la pensée. »<sup>1</sup> Cette déception se présente comme la conclusion d'une vue d'ensemble dans laquelle Cassirer expose les différentes tentatives de penser l'homme, allant de Platon à Freud. Sans trop se justifier, eu égard à ce problème, l'auteur privilégie ce qu'il appelle la *philosophie moderne*. N'est-il pas alors paradoxal que ce que Cassirer privilégie comme moment historique soit, en même temps, ce qu'il désigne comme moment d'anarchie de la pensée et de dissolution de l'homme ? Qu'entend-t-il par anarchie ? Comment comprendre ce choix, somme toute, problématique ?

Cassirer définit cette anarchie comme étant la perte du « centre de référence intellectuel »<sup>2</sup>. Entendons par là, la perte du principe explicatif auquel on a toujours eu recours pour comprendre le monde, qu'il s'agisse de Dieu ou de toute autre chose par rapport à laquelle tout être aurait sa raison d'être et par conséquent, sa valeur. Un tel principe serait l'élément fondateur, tant dans l'ordre de l'être que dans celui du connaître, autour duquel s'articuleraient l'ensemble des choses et le système du savoir. Ce pivot, on le sait du reste, est passé, tour à tour, de l'*Âme* chez Platon, au *Monde* chez les Stoïciens, à la *Raison* chez

---

<sup>1</sup> E. Cassirer, *Essai sur l'homme*, p. 39.

<sup>2</sup> *Ibid.*

les classiques du XVII<sup>e</sup> siècle en général. A l'intérieur de chacune de ces périodes, la connaissance n'est pas déterminée « par son objet mais par son origine »<sup>1</sup>. Cassirer s'intéresse moins à la diversité proposée à la pensée qu'au principe à partir duquel elle procède. Lorsque cette origine est humaine, le savoir est alors dit « naturel quel que soit le domaine auquel il se rapporte »<sup>2</sup>. Il suffit qu'il « découle de la seule raison humaine et ne s'appuie que sur elle seule sans recourir à aucune autre source de certitude »<sup>3</sup>.

Dans ces conditions, il est aisé de distinguer deux origines de toute connaissance des objets. D'une même chose, on peut avoir soit une connaissance naturelle, soit une connaissance religieuse. Dans le premier cas, on a affaire à une connaissance que seule la raison rend possible. Dans le second cas, on a affaire, au contraire, à une connaissance que le règne de la grâce se charge de nous révéler. Toutefois, les connaissances auxquelles nous parvenons par notre lumière naturelle ne sont pas ou ne doivent pas, en principe au moins, être différentes de celles que le divin nous révèle par les voies qui sont les siennes. C'est que l'on suppose, à chaque fois, qu'il n'y a qu'une seule nature qui « participe à l'être divin »<sup>4</sup> et qui, par conséquent, porte en elle « la force de l'efficace divine »<sup>5</sup>. Le naturel n'est pas étranger au divin, il n'existe et ne persiste que par lui et en lui. Aussi, est-il accessible à l'âme ou la raison. La divinisation du naturel fonctionne comme une condition de possibilité de l'intelligibilité des choses. Principe de l'être et du connaître, elle assure l'harmonie entre ces deux ordres. Elle exprime par l'affirmation, *a priori*, de la participation du naturel au divin. Cassirer le montre, surtout, à propos de la Renaissance.

En effet, la présupposition de la participation de la nature à l'être divin est soutenue surtout par Giordano Bruno. Commentant les thèses de cet auteur célèbre des commencements des Temps Modernes, Cassirer met l'accent sur

---

<sup>1</sup> E. Cassirer, *La philosophie des Lumières*, p. 71.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 71.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> E. Cassirer, *Individu et cosmos dans la philosophie de la connaissance*, p. 72.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 73.

sa négation de toute séparation entre le créateur et la créature et notamment sur le fait que pour cet auteur, la loi à laquelle obéissent les êtres individuels n'émane pas d'un législateur étranger, « elle est fondée, selon le commentaire de Cassirer, dans leur être propre et elle est pleinement connaissable à partir de cet être »<sup>1</sup>. Notre auteur suit ainsi à travers la théorie de la connaissance, les traces de l'émergence de la question de l'homme. Il trouve que, déjà chez Giordano Bruno, le divin est incarné dans la nature. La nature est le lieu de la manifestation du divin, de sa présence à l'homme. Une telle position revient à placer la vérité dans la nature elle-même. De ce fait, l'exploration de la nature devient intrinsèquement significative : elle est à la fois, œuvre pieuse et travail utile.

Désormais, la vérité est à chercher dans les choses elles-mêmes ; elle n'est plus à recevoir d'un être transcendant. La vérité du monde ne se situe plus dans un arrière-monde ou un autre monde, mais dans le monde lui-même. Le profane s'avère déjà sacré. « L'observation sensible, commente Cassirer, va se combiner à la mesure exacte pour engendrer la nouvelle forme de la théorie de la nature »<sup>2</sup> et la nouvelle conception du lieu de la vérité. Cette nouvelle conception du lieu de la vérité sera, selon Cassirer, la base de la révolution scientifique d'un Kepler et d'un Galilée, et le premier signe de l'apparition de l'homme en tant que sujet actif dans le monde, observateur d'une nature « en tout instant présente sous nos yeux »<sup>3</sup>. Les analyses de Koyré sur cette époque sont largement inspirées de Cassirer. Ce « sol médiéval »<sup>4</sup> que Koyré considère comme la source de la science moderne est celui-là même que Cassirer considère comme la matrice où a germé l'homme. L'homme comme la science seraient ainsi deux « inventions médiévales »<sup>5</sup>. En effet, même s'il ne pose pas encore explicitement la vérité dans les choses, même s'il ne dicte pas encore ses lois à la nature,

---

<sup>1</sup> *Ibid.*

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 74.

<sup>4</sup> A. Koyré, Les origines de la science moderne, in *Etudes d'histoire de la pensée scientifique*, p. 62.

<sup>5</sup> *Ibid.*

l'homme est désormais à même de penser, de lire, par ses propres moyens, le livre de la nature et de dévoiler ses secrets.

Ses propres moyens ? Faut-il entendre par là ce dont l'homme dispose naturellement pour s'ouvrir au monde c'est-à-dire les sens et la raison ? Cassirer définit cette étape qui suit le Moyen-Âge comme le moment d'une révolution dans la méthode scientifique. Certes, il aurait été plus objectif que Cassirer relativise son jugement. Ce qu'il prend pour une « nouvelle forme de la théorie de la nature » n'est probablement qu'un projet qui mettra longtemps à se réaliser. En effet, pour que s'effectue le passage du monde de l'à-peu-près à l'univers de la précision<sup>1</sup>, beaucoup d'efforts ont été nécessaires. Les grands projets mûrissent dans le temps.

Ce premier moment où la science devient une recherche qui soumet la nature à une interrogation expérimentale à l'intérieur de laquelle se conjuguent et se conditionnent la manipulation des choses et les idées de la raison s'inscrit dans une atmosphère de divinisation. Cette recherche reste, de part en part, empreinte d'esprit religieux, et prend le plus souvent, la forme d'une glorification de la toute puissance divine. D'ailleurs, Cassirer ne précise-t-il pas lui-même que la théorie physique de Kepler, tout comme celle de Galilée se propose de « découvrir dans la nature la trace de sa divinité ! »<sup>2</sup>, et de révéler aux hommes « toute la perfection du plan divin de la Création. *Mundi absolutissimi* »<sup>3</sup>.

On pourrait, dans ces conditions, s'interroger sur les raisons de la condamnation de Giordano Bruno et de Galilée par l'Eglise. S'ils n'ont travaillé qu'à montrer la puissance de Dieu à travers l'étude de la nature, comment avait-on osé leur reprocher d'avoir emprunté cette voie vers Dieu ? En fait, la raison de la condamnation de cette nouvelle pensée serait à chercher ailleurs, dans la nouvelle dimension que la vérité a prise avec cette pensée. En l'occurrence, la vérité n'est plus seulement dans ce que révèle le texte sacré ; révélation dont l'Eglise détient le monopole ; mais elle peut être aussi saisie par un autre biais, celui de l'observation. Elle peut être dite par un autre auteur, une

---

<sup>1</sup> A. Koyré, *Les Origines de la science moderne*, op. cit., pp. 63-64.

<sup>2</sup> E. Cassirer, *La philosophie des Lumières*, p. 73.

<sup>3</sup> Voir à ce sujet, G. Simon, *Kepler, astronome astrologue*, surtout, chapitre I, §3, p. 65.

autre compétence, l'homme<sup>1</sup> *simplement homme*. Une nouvelle figure fait alors irruption : l'homme en tant qu'être capable non seulement de recevoir la vérité mais aussi de la produire.

Mais, s'il est encore tôt de parler, dans cette nouvelle atmosphère, de naissance de l'homme, il est toutefois possible de parler de la position de l'esprit comme instance capable d'atteindre la vérité des choses et de la communiquer. En effet, la raison n'est pas seulement en mesure de lire « le livre de la nature »<sup>2</sup>, mais elle est aussi à même d'en saisir la vérité première et d'accéder à son principe. Cassirer prend la philosophie du XVII<sup>e</sup> siècle à témoin sans spécifier à quel philosophe il se réfère, mettant dans la même catégorie, Descartes, Malebranche, Spinoza et Leibniz. La déduction qu'il prend, à juste titre, comme méthode caractéristique de la pensée de ce siècle permet, selon lui, de rattacher « médiatement à la certitude première d'autres propositions afin de parvenir au moyen de cette connexion médiate, à parcourir toute entière la chaîne du connaissable et à la clore sur elle-même »<sup>3</sup>, sans avoir recours à une justification extérieure. Cela est clair dans la philosophie de Descartes pour qui les idées claires et distinctes expriment, à la fois, la certitude du moi, celle de Dieu et celle du monde. Les règles de la méthode nous fournissent à ce propos une illustration de cette nouvelle démarche analytique. Il s'agit de procéder à un double travail, décomposition ou résolution, et composition ou reconstruction : décomposer chaque phénomène en ses éléments simples puis le reconstruire à partir de ces mêmes éléments, toujours en fonction d'un principe unique

---

<sup>1</sup> On le voit nettement chez Descartes, voir *Discours de la méthode*, première partie, p. 131 : « Et ainsi je me délivrais peu à peu de beaucoup d'erreurs qui peuvent offusquer notre lumière naturelle et nous rendre moins capables d'entendre raison. Mais, après que j'eus employé quelques années à étudier ainsi dans le livre du monde, et à tâcher d'acquérir quelques expériences, je pris un jour la résolution d'étudier aussi en moi-même, et d'employer toutes les forces de mon esprit à choisir les chemins que je devais suivre. »

<sup>2</sup> Une métaphore que l'on rencontre surtout chez Galilée, voir *L'Essayeur* : « La philosophie est écrite dans un grand livre qui se tient toujours ouvert devant nos yeux, mais on ne peut le comprendre si d'abord on ne s'applique à en comprendre la langue et à connaître les caractères avec lesquels il est écrit. »

<sup>3</sup> E. Cassirer, *La philosophie des Lumières*, p. 42.

d'intelligibilité. C'est dire qu'une nouvelle approche du savoir se fait jour. Approche dont il faut probablement poser le problème.

## § 2. Une nouvelle approche du savoir

Cassirer veut-il dire qu'à partir du XVII<sup>e</sup> siècle, le contour de la science nouvelle se fixe ? Soutient-il que le XVII<sup>e</sup> siècle est le siècle où se démontre ce que Giordano Bruno avait déjà pressenti, à savoir que la science se définit non par son objet mais par sa méthode ? Si cela s'avère vrai, peut-on de là conclure à la naissance de l'idée de l'homme comme existence indépendante à la fois de Dieu et de la Nature ?

Pour Cassirer, les méthodes de Galilée et de Newton, fécondes et originales, ont été tenues par leurs successeurs pour seule arme permettant de renouveler le vaste domaine de la science et d'opérer radicalement la rupture épistémologique avec la science traditionnelle, qu'elle soit d'obédience grecque ou médiévale. Elles constituent à ses yeux une véritable « révolution méthodologique à laquelle la science moderne doit son origine »<sup>1</sup>, en quoi notre auteur n'a pas tort. Newton n'a-t-il pas été considéré comme le Moïse des temps modernes ; Un Moïse auquel Dieu aurait révélé les secrets du monde<sup>2</sup> ?

Cette révolution méthodologique va plus loin que celle déjà ébauchée par la Renaissance ; elle a le mérite de mettre l'homme au centre de la réflexion philosophique. On cherche à cerner cet être particulier dont émane toute vérité. Descartes lui consacre son *Traité de l'homme* où il s'occupe de son anatomie et des

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>2</sup> Une emphase du fils d'Ampère illustre très bien la tonalité prophétique que l'on accordait à Newton et le consensus qui s'est réalisé autour de sa théorie de l'attraction :

« Du christ de la science annonçant la venue ;  
Kepler, du tabernacle avait ouvert la nue ;  
Alors, du Dieu voyant adoré Platon,  
Le verbe se fit homme, il s'appela Newton.  
Il vint, il révéla le principe suprême,  
Constant, universel, un comme Dieu lui-même.  
Les mondes se taisaient, il dit : *ATTRACTION*.  
Ce mot, c'était le mot de la création. »

Poème cité par I. Prigogine et I. Stengers, *La nouvelle alliance*, p. 77-78.

fonctions organiques. Spinoza en fera la finalité de l'*Ethique* car, dit-il, « à l'homme rien n'est plus utile que l'homme »<sup>1</sup>.

Toutefois il serait hâtif de conclure à la naissance d'une véritable science de l'homme. Qu'il soit décrété centre de la réflexion philosophique ou origine et but de tout savoir sur la nature, l'homme reste, au centre de cette réflexion, un être métaphysique qui ne peut, comme tel, être l'objet d'aucune investigation analytique. Pour la pensée classique, on ne part pas de l'homme lui-même pour l'étudier, on y parvient à partir de prépositions métaphysiques. Le XVII<sup>e</sup> siècle, premier moment de notre modernité, en constituant la science de la nature, a seulement rendu possible celle de l'homme. Il en a donné les conditions de possibilité métaphysiques.

C'est, selon Cassirer, le XVIII<sup>e</sup> siècle qui sut tirer les conséquences théoriques et pratiques de la science nouvelle. Aussi est-on en droit, selon notre auteur, de le considérer comme le deuxième moment de la modernité. Une idée centrale domine ce siècle : l'affirmation du caractère paradigmatique de la science newtonienne et l'adhésion, presque sans réserve, à sa valeur explicative, tant elle incarne ce que S. Kuhn appelle « une promesse de succès »<sup>2</sup>. Il est décrit comme un siècle où l'esprit vit de la conviction « que les grandes trouvailles étaient déjà faites, les secrets de la nature déjà mis au jour et pour toujours »<sup>3</sup> et qu'il ne restait qu'à reproduire à l'infini ce modèle qui a réussi. On voulait être Newton en tout : Newton de l'histoire naturelle, de la philosophie et de l'esthétique. Tout le siècle est comme habité, selon notre auteur, par « une obsession un peu irritante d'une *Révolution copernicienne* »<sup>4</sup>, la science cherche à réaliser toutes les promesses du nouveau paradigme, celui de la gravitation universelle et s'emploie à augmenter « la corrélation entre (ses) faits et les prédictions »<sup>5</sup> et à le préciser lui-même.

---

<sup>1</sup> Spinoza, *Ethique*, livre 4, scolie de la proposition XVIII, p. 505.

<sup>2</sup> S. Kuhn, *La structure des révolutions scientifiques*, p. 40.

<sup>3</sup> E. Cassirer, *La philosophie des Lumières*, p. 17.

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 40.

### § 3. *La philosophie des Lumières*

Se référant à D'Alembert, notre auteur estime que, confiant et rassuré, le XVIII<sup>e</sup> siècle, héritier des grandes découvertes, n'avait qu'à élargir le champ d'application de la nouvelle science. En effet, pour D'Alembert, l'invention de cette « nouvelle méthode de philosopher »<sup>1</sup> et son application, à tout ce qui est offert à l'esprit, « a dû exciter dans les esprits, une fermentation vive (...) agissant en tout sens comme un fleuve qui a brisé ses digues »<sup>2</sup>. Un mot clé est au centre de cette effervescence, *la lumière naturelle*. Confiante en ses capacités grâce aux victoires de la science, la raison est décidée à prouver qu'elle est capable de continuer de s'émanciper des idées reçues, de la théologie et de la métaphysique traditionnelle. C'est en ce sens que cette époque se nomme l'époque des *Lumières*. La *lumière naturelle* s'empare, en effet, de tout : de la religion, de la connaissance et de la politique. Par sa présence, elle semble justifier beaucoup de choses : le despote éclairé de Voltaire autant que la religion dans les limites de la simple raison de Kant. On veut, en quelque sorte, généraliser ce que le XVII<sup>e</sup> siècle avait établi au niveau du domaine de la connaissance de la nature.

Un double mouvement de la pensée se dessine, vertical et horizontal. D'une part, on veut étendre ces idées nouvelles à l'interprétation du passé et de l'avenir, et d'autre part, on cherche à mettre à jour « les forces créatrices par lesquelles ces résultats sont intimement élaborés »<sup>3</sup>. En résulte alors, selon Cassirer, « une forme de pensée philosophique parfaitement neuve et originale »<sup>4</sup>. C'est désormais vers l'esprit que se tourne la pensée. On se trouve, pour ainsi dire, presque fatalement, conduit vers l'élaboration d'une sorte de « phénoménologie de l'esprit » dont la finalité serait de le suivre dans son mouvement créateur, de retrouver le cheminement au terme duquel il a su déchiffrer l'énigme de l'univers.

Voilà ce qui impose à la pensée philosophique un nouveau souci, une nouvelle interrogation : il s'agit moins d'augmenter

---

<sup>1</sup> D'Alembert, *Essai sur les éléments de la nature*, T. IV, p. 3.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> E. Cassirer, *La philosophie des Lumières*, p. 32.

<sup>4</sup> *Ibid.*

notre connaissance des choses que de suivre son cheminement et de définir ses conditions de possibilité. Cette nouvelle voie doit mener, selon notre auteur, à établir un savoir de soi, un savoir de « sa propre nature et de son propre pouvoir »<sup>1</sup>.

Ce sentiment général qui domine ce siècle des Lumières, Cassirer le résume dans la phrase de Pope : « The proper study of mankind is man. »<sup>2</sup> C'est que l'on ne voit dans la multiplicité des branches de la connaissance et dans l'extension que réalise le savoir scientifique, que la manifestation et le déploiement d'une force créatrice qui réside dans l'homme. Aussi l'homme est-il devenu ce qu'il faut d'abord comprendre si l'on tient à comprendre le reste, surtout le fait que le monde soit intelligible et que la science elle-même soit possible.

Cassirer démontre ainsi qu'avec la philosophie des Lumières, le centre d'intérêt de la réflexion philosophique se déplace du monde vers l'homme. Croyant trouver dans le concept de raison le secret de la science, la philosophie des Lumières soulève un nouveau problème : quel sens faut-il donner à cette raison considérée comme source de tout exploit cognitif ? Quelles sont les tâches qui lui reviennent dans cette entreprise impressionnante et de quels moyens dispose-t-elle ? De la réponse à ces questions dépend la place qui va être octroyée à l'homme dans le monde.

Le XVIII<sup>e</sup> siècle croit pouvoir répondre à ces questions en se référant à la nouvelle méthodologie scientifique, celle déjà mise à l'épreuve par la science newtonienne. Tout le monde<sup>3</sup>, ou presque, se réclame de la méthode de Newton. *Les regulae philosophandi* de Newton, constate Cassirer, prennent la place du *Discours de la méthode* de Descartes<sup>4</sup>. On estime que Newton a fourni une solution durable aux problèmes majeurs que pose la nature<sup>5</sup>. En quoi consiste cette méthode newtonienne ? Cassirer la résume brièvement en une méthode qui va de l'observation des phénomènes aux lois<sup>6</sup>. Newton lui-même nous dit dans son

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>5</sup> Voir, S. Kuhn, *La structure des révolutions scientifiques*, pp. 62-63.

<sup>6</sup> E. Cassirer, *La philosophie des Lumières*, p. 43 : « Newton, dit Cassirer,

*Traité d'optique* que « la meilleure manière de raisonner que puisse admettre la nature des choses »<sup>1</sup> dans les sciences physiques aussi bien que dans les sciences mathématiques consiste à « employer dans la recherche des choses difficiles, la méthode analytique avant de recourir à la méthode synthétique »<sup>2</sup>. La méthode analytique ou méthode déductive « consiste à faire des expériences et des observations et à en tirer par induction des conclusions générales, et à n'admettre aucune objection contre ces conclusions qui ne soit prise de quelque expérience ou d'autres vérités certaines (...) pour synthèse, elle consiste à prendre pour principes des causes connues et éprouvées, à expliquer par leur moyen les phénomènes qui en proviennent, et à prouver ces explications »<sup>3</sup>.

La philosophie naturelle de Newton que nous appellerions aujourd'hui plutôt science expérimentale est soutenue par une hypothèse de base, à savoir que l'ordre que la science découvre dans les phénomènes n'est pas un ordre qui transcenderait la matière ; il se trouve dans les phénomènes eux-mêmes. A l'origine il n'y a pas le désordre mais l'ordre. On présuppose, explique Cassirer, qu'entre les faits, il y a « une forme qui les

---

ne commence pas par poser certains principes, certains concepts et axiomes universels pour parcourir pas à pas au moyen de raisonnements abstraits, la voie qui conduit à la connaissance du particulier, des simples "faits". C'est dans la direction inverse que se meut sa pensée. Les phénomènes sont le donné, les principes, ce qu'il faut chercher. »

<sup>1</sup> Newton, *Traité d'optique*, livre III, question XXI, p. 579-581.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> *Ibid.*, Reste à savoir si la méthode *théorisée* correspond effectivement à la méthode *pratiquée* par l'auteur des *Principia*. Ce problème omis par Cassirer mérite d'être posé. Voir à ce sujet A. Koyré *Etudes Newtoniennes*, Paris, Gallimard, 1968, pp. 36-37 : « Newton, dit Koyré, nous le savons bien, n'a jamais admis que l'attraction fût une force "physique". Il dit et répète maintes et maintes fois que c'est uniquement une "force mathématique", qu'il est absolument impossible- non seulement pour la matière mais même pour Dieu- d'agir à distance c'est-à-dire d'exercer une action là où l'agent n'est pas présent- ceci, conclut Koyré, nous donne un singulier aperçu sur les limites de ce qu'on appelle l'empirisme de Newton...il dit et répéta que c'est une propriété (l'attraction) qu'il faudrait expliquer; qu'il ne pouvait pas le faire, et comme il ne voulait pas donner une explication fantaisiste quand une bonne théorie lui faisait défaut et comme la science pouvait parfaitement bien continuer à progresser sans elle, il préférait n'en donner aucune et laisser la question ouverte. »

pénètre et les unit »<sup>1</sup>. Cette forme est « mathématiquement déterminée, structurée et articulée selon le nombre et la mesure »<sup>2</sup> ; elle est le langage de la nature. La raison est appelée à en dégager le sens en en construisant la syntaxe. C'est ce qui fait dire à D'Alembert que l'affaire de la philosophie est de montrer la présence de la raison « dans les phénomènes eux-mêmes »<sup>3</sup> ; ce qui ne peut aller sans exiger une redéfinition de la raison elle-même.

L'élément nouveau, pour Cassirer, dans cette conception de la raison, est que celle-ci n'est plus le siège des idées innées ou des « vérités éternelles qui sont communes à l'esprit humain et à l'esprit divin (...) antérieures à toute expérience, qui nous révèle l'essence absolue des choses »<sup>4</sup>. La raison, dit Cassirer, est désormais « la forme de l'acquisition »<sup>5</sup> des vérités, un « pouvoir originel et primitif »<sup>6</sup> qui nous conduit à découvrir la vérité, à l'établir et à s'en assurer. C'est ainsi que la science voit s'élargir ses horizons : elle n'est plus uniquement investigation dans le monde des choses, une sortie vers l'extérieur, mais elle est aussi retour à soi afin d'acquérir une connaissance de soi.

Tout se passe comme si, au XVIII<sup>e</sup> siècle, l'esprit devait, par un mouvement de retour à soi, mesurer le trajet qu'il venait de parcourir pour comprendre comment il est parvenu là où il est et comment il a su arracher au monde son secret, ce que Cassirer désigne comme « la loi qui l'enveloppe et le pénètre tout entier »<sup>7</sup>, celle que Newton a nommée *loi de la gravitation universelle*. En somme, le XVIII<sup>e</sup> siècle, selon Cassirer, ayant pris acte de l'affirmation d'une autonomie, a cherché à en déduire une autre : il est allé de l'autonomie de la nature pour en déduire l'autonomie de l'entendement humain. De l'une à l'autre, le passage ne semble poser aucune difficulté. C'est pourquoi Cassirer peut légitimement opposer le XVII<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle, comme le siècle des révolutionnaires au siècle des

---

<sup>1</sup> E. Cassirer, *La philosophie des Lumières*, p. 43.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>3</sup> D'Alembert, *Discours sur l'Encyclopédie*, p. 48.

<sup>4</sup> E. Cassirer, *La philosophie des Lumières*, p. 48.

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 70.

héritiers. « La philosophie des Lumières, écrit-il, n'a guère fait que mettre au clair une situation de fait qui était le résultat méthodologique du travail scientifique de deux siècles ; elle en a tiré les conséquences mais sans accomplir de ce point de vue, de révolution intellectuelle »<sup>1</sup>. La principale conséquence tirée de la science du XVII<sup>e</sup> siècle est le rapport entre la connaissance de soi et la connaissance du monde, déjà en germe chez Descartes.

En fait, la liaison entre la connaissance de soi et la connaissance du monde a toujours existé, Cassirer la montre largement dans le premier chapitre de son *Essai sur l'homme*. Elle a cependant toujours été considérée comme un problème partiel par rapport à un problème général, celui de la connaissance *lato sensu*. La nouveauté qu'apporte la philosophie des Lumières n'est pas tant de désigner le problème de la connaissance de soi comme corollaire de la connaissance de la nature, mais de l'avoir exposé sous une nouvelle lumière, celle de la légitimité de l'usage de la raison.

Le modèle newtonien, en tant qu'exemple d'application des principes mathématiques à la physique, semble apporter à la pensée du XVIII<sup>e</sup> siècle, selon Cassirer, la preuve de « l'applicabilité absolument illimitée »<sup>2</sup> de la raison comme force d'analyse. On chercha alors, explique Cassirer, à étendre l'esprit géométrique, « d'une part sur le plan psychique, d'autre part sur le plan social »<sup>3</sup>. Par cette extension, le XVIII<sup>e</sup> siècle a prouvé « qu'un nouveau domaine devient accessible à l'autorité de la raison »<sup>4</sup>, à cette nouvelle méthode d'analyse et de synthèse. Ce domaine est celui de ce qui est convenu d'appeler les phénomènes humains.

Peut-on pour autant parler à ce niveau de l'émergence d'une philosophie du sujet ? Non certes, car ce retour à soi n'a pas probablement constitué de prime abord une véritable philosophie de la subjectivité. Ce qui s'est produit au XVIII<sup>e</sup> siècle n'est pas tellement l'émergence d'une nouvelle forme de *Cogito*, mais plutôt l'analyse du *Je suis* pour lui-même, comme le dit Michel

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 87.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 50.

Foucault<sup>1</sup>. Il était naturel que l'homme qui, avec Descartes surtout, a cru pouvoir devenir maître et possesseur de la nature et cela par la connaissance des principes à partir desquels il peut la reconstituer, la maîtriser et la soumettre à sa volonté pense, à présent, à se connaître lui-même. Cette ambition de maîtriser la nature suggère celle de la maîtrise de soi. L'homme entre ainsi dans le champ du savoir, comme objet à connaître. Or, il n'y entre pas d'une seule manière mais disons, de plusieurs manières.

Cassirer cherche alors à dégager les forces profondes qui ont produit et façonné ces manières de considérer l'humain. Une histoire de l'émergence de l'homme effectuée selon le postulat qu'à chaque conception physique correspond une conception de l'intervention de la raison d'où découle forcément une conception de la structure de la raison et par conséquent une anthropologie différente. Un postulat qu'on peut exprimer dans une terminologie kantienne qu'en fonction de ce que je peux connaître, de ce que je dois faire et de ce qu'il m'est permis d'espérer, je sais ce que je suis.

---

<sup>1</sup> M. Foucault, *Les mots et les choses*, p. 323.



## B. Penser l'homme après Newton

### § 1. La réduction matérialiste ou le bonheur mortel.

La démystification de la nature devait inéluctablement mener à la démystification de l'humain, longtemps mis à la marge de la quantification en raison de sa complexité que l'on impute à la présence en lui de l'âme ou de l'esprit. Le réduire à une simple nature pourrait le rendre enfin maître de lui-même et régler, une fois pour toutes, son rapport au monde et à Dieu. Un projet qui requiert que l'on transpose dans le domaine des mouvements de l'homme, les règles qui régissent les corps célestes et les corps terrestres.

Mais comment inclure l'homme tout entier dans le mécanisme universel ? Ne faut-il pas assouplir ce mécanisme lui-même afin de lui permettre de rendre compte de toutes les formes de transition qui, sous le rapport de la complexité au moins, existent entre la nature inanimée et la nature animée ?

Le premier courant de pensée que Cassirer présente dans sa *Philosophie des lumières*, en tant que mode de pensée spécifique provenant directement de l'enthousiasme pour la science nouvelle, est le courant matérialiste. Il retient de cette science l'homogénéité du regard que l'on doit désormais porter sur le monde matériel. Cette homogénéité du regard doit partir « d'un fait fondamental d'où on pourra déduire tout le reste »<sup>1</sup>, y compris les faits élémentaires de l'âme. La difficulté que cette première tendance doit dépasser est le dualisme qui se justifie mal au regard du précepte principal de la méthode newtonienne : l'observation. Une seule solution pourrait bannir ce dualisme : prouver « que la réalité matérielle et la réalité psychique (peuvent être) pour ainsi dire réduites au même dénominateur, (qu') elles sont construites des mêmes éléments associés selon les mêmes lois »<sup>2</sup>. L'adoption de la méthode newtonienne dans la connaissance de la nature se solda ainsi, chez les matérialistes, par une modification du sens ontologique de l'homme lui-même.

---

<sup>1</sup> E. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, tome II, p. 387.

<sup>2</sup> E. Cassirer, *La philosophie des Lumières*, p. 52.