

Ce texte constitue la version remaniée de la communication présentée au *Colloque Ernst Cassirer* organisé conjointement par le C.N.R.S. et l'Université de Paris X (Nanterre). La rencontre eut lieu à Paris du 12 au 15 octobre 1988. V. *Ernst Cassirer. De Marbourg à New York. L'itinéraire philosophique*, sous la dir. de Jean Seidengart, Paris, Éditions du Cerf, coll. "Passages", 1990, p. 201-218.

**Cassirer et le programme  
d'une épistémologie comparée:  
trois critiques**

**par Robert Nadeau  
Département de philosophie  
Université du Québec à Montréal**

Le respect qu'il convient d'avoir pour une oeuvre philosophique marquante ne se mesure pas d'abord à l'admiration qu'on affiche pour son auteur mais à l'importance que revêt à nos yeux la tâche d'en saisir la portée et d'en combler les lacunes, d'en renforcer l'argumentation et, le cas échéant, d'en invalider les conclusions. C'est pourquoi l'empathie, si elle constitue certainement une condition nécessaire pour réussir un retour aux sources d'un système philosophique, n'en constitue pas pour autant une condition suffisante. La meilleure façon, sinon la seule, de dévoiler l'originalité mais aussi la puissance d'une pensée, c'est encore d'en redécouvrir l'incidence possible sur la façon dont il convient de formuler certains de nos propres problèmes et sur la manière dont il convient de les résoudre. Disons d'emblée que cela s'avère sans doute une tâche interminable puisqu'elle peut constamment être reprise à neuf. C'est une pareille tâche que j'entreprends ici.

C'est pourquoi mon propos ne sera pas d'abord exégétique. Il est davantage mu par l'objectif de retracer dans l'oeuvre de Cassirer la formulation de trois questions auxquelles il est encore urgent de répondre aujourd'hui. Trois interventions critiques ayant vu le jour au cours des dernières années me donneront, en effet, l'occasion de relancer trois débats différents, tous trois directement liés à des prises de position explicites de la part de Cassirer. Il s'agira pour moi de reprendre chacune de ces critiques et d'en évaluer à chaque fois le bien-fondé.

Une première critique concerne la notion de "symbole". On a, en effet, reproché à Cassirer de ne pas être parvenu à cerner adéquatement cette notion pourtant centrale dans toute sa pensée. Mon propos s'inscrira ici dans la suite des remarques de Susanne Langer. Deuxièmement, on a également reproché à Cassirer d'avoir accordé à la pensée mythique une fonction originaire et, par suite, d'avoir fait reposer l'idée de la pluralité des univers de pensée, et donc l'édifice entier construit par la conscience symbolique, sur des bases par trop fragiles. Dans cette section, je tenterai alors de radicaliser la critique due à Nelson Goodman. En troisième lieu, on a, semble-t-il, fait grief à Cassirer d'avoir commis le sophisme de la genèse, c'est-à-dire d'avoir confondu le plan temporel de la découverte des formes symboliques avec le plan intemporel de la validité cognitive relative qu'il faut savoir reconnaître à chacune dans la sphère qui lui est propre. Cassirer aurait, apparemment, mal apprécié ce qui fait la supériorité de notre ontologie moderne et scientifique sur toutes les autres avec lesquelles elle peut être comparée. Puisque cette critique me paraîtra sans fondement, je serai amené à m'opposer, dans cette dernière section de mon analyse, à l'interprétation que W.V.O. Quine semble avoir avancée de Cassirer ou, en tout cas, à celle qu'on lui a ouvertement prêtée récemment. Si la critique de Langer concerne le degré de précision conceptuelle atteint par l'analyse de Cassirer, celle de Goodman touche ultimement à la démarcation qu'il est possible d'opérer entre les multiples univers de pensée et au critère d'identification utilisé par Cassirer dans cette opération. La critique de Quine, enfin, rejoint le problème de la diversité des logiques, qui est réelle pour Cassirer, et de la relativité des ontologies, qui n'est, pour lui, qu'apparente et non pas radicale ainsi que j'essaierai de le soutenir.

## **1.- Les enjeux d'une épistémologie comparée**

Mais avant d'envisager tour à tour ces trois critiques, il convient d'apporter quelques précisions concernant les enjeux déclarés de cette philosophie magistrale. Toute critique d'une approche philosophique particulière n'a de portée véritable que pour autant que les objectifs qu'elle vise ouvertement ont été correctement saisis. C'est pourquoi, il importe de voir avant

toute chose que, tout en réorientant et en élargissant le programme de recherche néo-kantien propre aux philosophes de l'École de Marbourg, Cassirer n'en continue pas moins de viser à élaborer une théorie de la connaissance dans le cadre d'un système plus global qui embrasse toutes les formes fondamentales de la pensée. Mais cette "gnoséologie", précisément parce qu'elle s'inscrit maintenant dans une enquête beaucoup plus vaste et ambitieuse que ce qu'avait été cette discipline philosophique depuis Kant, et parce qu'elle se présente avec Cassirer comme une enquête qui ne concerne plus exclusivement l'entendement humain dans ses seules manifestations scientifiques, ne peut plus vraiment être étiquetée "Erkenntnislehre". Du fait qu'elle prend maintenant pour objet la grande diversité des "modes de pensée" (Cassirer parle, à ce propos, des «Denkweisen»), et parce qu'elle prend le parti de contraster entre eux ces divers modes d'expression pour mieux en faire voir la singularité fonctionnelle, cette nouvelle entreprise philosophique absolument révolutionnaire peut très certainement recevoir l'appellation d' "épistémologie comparée".

En fait, dès 1910, c'est-à-dire dès *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, Cassirer déploie déjà le circuit des questions qui ne cesseront de l'intéresser jusqu'à sa mort en 1945. En effet, bien que cet ouvrage ne soit en lui-même qu'une théorie de la formation des concepts, et bien qu'il s'occupe avant tout de trouver une solution au problème, absolument lancinant au tournant du siècle, du fondement des mathématiques, la problématique générale de la validité logique et épistémologique de toute forme de pensée s'y trouve déployée. Du reste, cette analyse fournit à Cassirer un point de départ qui, plus tard, suivant l'ordre de présentation qui sera adopté dans la *Philosophie der symbolischen Formen*, apparaîtra alors plutôt comme un point d'arrivée. Reconnaissons alors d'emblée que la perspective générale qui traverse toute l'oeuvre de Cassirer, et qui permet d'en penser l'unité profonde malgré la multiplicité évidente des champs d'intérêt, c'est que Cassirer se fixe pour objectif d'analyser *la pensée* sous toutes ses formes. Que ce projet soit, au départ, gnoséologique ne fait aucun doute. Mais on doit convenir également que, lorsque Cassirer découvre son idée régulatrice, ce projet prend l'orientation d'une sorte d' "épistémologie générale", au sens kantien du terme, de toutes les formes de

manifestation de la pensée. Il s'agit alors, dans une telle perspective, de découvrir, dans un essai pour généraliser la psychologie transcendantale comme approche philosophique, les conditions de possibilité des diverses sortes de pensée, que cette pensée humaine se donne une armature mythique, une visée esthétique ou encore, ultimement, un contenu scientifique.

Comment surgit l'idée régulatrice de cette entreprise philosophique nouvellement définie? L'objectif de départ, à savoir celui qui donne sa structure à l'ouvrage de 1910, est de cerner ce qui fait la puissance intellectuelle et cognitive des sciences modernes, et au premier chef le mode de pensée propre à la physique mathématique. La critique de la logique traditionnelle et de la psychologie de l'abstraction permet à Cassirer de relativiser la logique classificatoire et l'ontologie substantialiste qui s'y rattache au profit d'une logique des relations et d'une ontologie purement fonctionnaliste où l'univers concret des choses se dématérialise et cède la place au monde abstrait des formes symboliques et des structures signifiantes.

Ainsi, on aboutit tout à fait au programme d'une épistémologie comparée dès que deux pas supplémentaires sont franchis. D'abord, premier pas en avant absolument caractéristique de la démarche remarquablement cohérente de Cassirer, il faut accepter de considérer que la connaissance a une histoire, qu'elle a un devenir, qu'elle est polymorphe, qu'elle n'a pas de fin assignable, tout en ne remettant pas en cause l'idée kantienne qu'à chacune des étapes qu'elle franchit, et jusqu'au développement d'une physique relativiste, voire d'une physique indéterministe, la pensée n'est jamais possible que si elle use de catégories pures qui ont valeur de principes *a priori*. Manifestement, ce pas en avant n'équivaut pas tant à renoncer à élaborer une logique transcendantale qu'à lui assigner une tâche plus vaste, puisque c'est la totalité des figures épistémiques qu'il faut dorénavant prendre en considération, et non plus la seule science newtonienne. Mais un second pas, plus exigeant celui-là, et surtout beaucoup plus coûteux puisqu'il consomme à toutes fins utiles une rupture avec le programme néo-kantien de l'École de Marbourg, doit encore être fait. En effet, il faut également accepter de ne plus voir dans la science moderne qu'une des formes symboliques parmi d'autres possibles auxquelles la

philosophie devra s'intéresser et sur lesquelles il importera qu'elle pose un regard critique tout aussi attentif que celui que la physique classique avait mérité jusque-là en toute exclusivité.

Ainsi s'en explique Cassirer:

«Nous avons été progressivement contraints de reconnaître que ce domaine du sens théorique que nous désignons sous les appellations de connaissance et de vérité, malgré son importance capitale, ne représente en fait qu'une seule strate du sens. Pour être en mesure de comprendre ce domaine, pour être en mesure d'en reconnaître la structure propre, nous devons comparer et contraster cette strate avec les autres dimensions de la signification. Nous devons, en d'autres mots, concevoir le problème de la connaissance et le problème de la vérité comme constituant des cas particuliers du problème plus général de la signification.»<sup>1</sup>

L'élaboration d'une grille d'analyse épistémologique générale partira donc du postulat qu'il existe plusieurs types de signification, plusieurs modes de pensée symbolique, c'est-à-dire plusieurs façons de mettre en oeuvre une même fonction symbolique universelle. On aboutit alors inmanquablement au programme d'une épistémologie comparée si l'on accepte qu'à la théorie traditionnelle de la connaissance, et de la connaissance scientifique en particulier, soit substituée une entreprise beaucoup plus vaste et ambitieuse, à savoir celle qui veut que l'on décrive complètement la morphologie de la conscience symbolique dans toutes ses manifestations typiques, et qu'on trouve pour chacune des formes ainsi identifiées ce qui fait son autonomie régulatrice propre. Certes, cela présuppose que l'on puisse effectivement dégager une fonction symbolique générale, c'est-à-dire un processus de signification qui soit conçu en termes suffisamment généraux pour qu'il fasse sens de considérer que c'est une seule et même fonction d'expression de la signification qui prend diverses formes et qui engendre à chaque fois une structure d'ordre distincte. Il faut donc non seulement que soit identifiée adéquatement cette fonction signifiante générale, mais il faut aussi que la comparaison des formes ou des

---

1. Cf. «Erkenntnistheorie nebst den Grenzfragen der Logik und Denkpsychologie», *Jahrbücher der Philosophie* 3 (1927), p.34.

structures symboliques montre à chaque fois comment cette fonction universelle se réalise singulièrement, par exemple dans des mythologies, dans des grammaires ou encore dans des théories axiomatiques.

Ainsi, la théorie des formes symboliques est bien conçue comme une épistémologie comparée puisqu'elle vise, premièrement, à mettre au jour une fonction signifiante fondamentale, qu'elle vise ensuite à identifier tous les invariants structurels de l'expérience symbolique, et qu'elle vise enfin à assigner à chacune des formes actualisées de la conscience symbolique ses limites de validité propres, chacun des modes de pensée historiquement identifiables pouvant ainsi trouver place dans une sorte de typologie idéale. Puisque chaque façon de penser le monde est en lui-même une sorte de logique, il pourra sembler suffisant de comparer entre elles ces logiques diverses. La méthode comparative devient alors pour cette philosophie de la connaissance généralisée une voie royale, et son programme est en quelque sorte tracé d'avance puisqu'il lui revient de récapituler après coup ce qu'ont été les grandes étapes du développement non pas seulement de la rationalité scientifique occidentale mais de l'esprit humain dans son ensemble, de ses plus humbles croyances, de ses rites les plus élémentaires, de ses symboles les plus simples jusqu'aux concepts les plus complexes, aux expressions les plus abstraites et aux savoirs les plus formalisés.

L'idée primordiale ici est que «la philosophie des formes symboliques n'est pas concernée exclusivement ou même primordialement par les conceptions du monde purement scientifiques et exactes; elle concerne toutes les formes humaines de la compréhension du monde.»<sup>2</sup> En conséquence de quoi ce qui se présente ici sous la forme d'une épistémologie comparée ne constitue seulement qu'en fin de parcours une "phénoménologie de la connaissance" et ne constitue jamais ni une théorie de la connaissance au sens kantien et néo-kantien de l'expression, ni une philosophie des sciences au sens du courant dominant au 20e

---

<sup>2</sup>. Cf. *Philosophie der symbolischen Formen*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, rééd. 1964, vol. 3, p. 16.

siècle, à savoir au sens logico-positiviste. L'analyse reste néanmoins épistémologique en ce sens qu'elle vise malgré tout à restituer la prétention à la validité (ce que Kant appelait "Geltungsanspruch") de chacune des façons de saisir le réel et de le mettre en forme de manière à ce qu'il fasse sens pour nous. C'est, après Hermann Cohen, le maître à penser de Cassirer à Marbourg, un *methodologisme* universel que me paraît défendre Cassirer. Donc, loin d'être purement descriptive, l'entreprise de Cassirer est foncièrement normative puisqu'elle se prononce sur ce qui fait la validité logique de chaque forme symbolique, chacune étant vue comme plus ou moins adéquate pour accomplir la tâche assignée à la conscience symbolique, et chacune y parvenant, du reste, plus ou moins parfaitement.

Voilà comment se présente à nous le programme d'une épistémologie comparée selon Cassirer. L'accomplissement de ce programme paraît cependant donner prise à trois critiques apparemment incontournables auxquelles il nous faut maintenant faire place et qu'il nous faut examiner sérieusement. Peut-être ce nouveau programme de recherches mis en place par Cassirer se bute-t-il sur trois obstacles importants qui l'empêchent, à toutes fins utiles, d'être mené à bien. Il nous appartient précisément d'en juger.

## **2.- La critique de Langer**

Une première difficulté de l'entreprise sémiologique et logico-épistémologique de Cassirer vient, semble-t-il, de l'absence de définition générale et suffisamment précise de ce qu'il faut entendre par "symbole". La centralité de cette notion et l'usage extensif qui en est fait par Cassirer exigerait sans doute davantage de clarification que ce que nous livrent les textes, néanmoins multiples, dans lesquels Cassirer traite de la question. Car, le *methodologisme* comparativiste de Cassirer fait bien apercevoir les divers lieux d'application possibles d'une pareille notion. Celle-ci sert à unifier conceptuellement et théoriquement des manifestations mentales qui, autrement, seraient condamnées à demeurer complètement dispersées, hétérogènes les unes par rapport aux autres et sans dénominateur commun. L'intérêt philosophique évident de ce que Cassirer identifie comme étant l' "Urphänomenon" de la

signification ne saurait nous masquer le fait indéniable que la caractérisation de ce concept reste ici malencontreusement floue. Ce terme fonctionne dans l'oeuvre de Cassirer davantage comme un concept thématique que comme un concept opératoire. Je ne cacherai donc pas ma sympathie envers la critique avancée par Susanne K. Langer, qui me paraît sonner d'autant plus juste qu'elle vient d'un penseur qui, peut-être plus que tout autre, a reconnu d'emblée sa dette énorme envers Cassirer. Parlant du concept cassirérien de symbole, Langer affirme avec un certain regret, voire un certain dépit:

«Plusieurs années de travail consacrées aux problèmes fondamentaux de l'art m'ont convaincu qu'il s'agit là d'un concept indispensable; il sert en fait de clé pour résoudre les questions les plus embrouillées. Mais ce concept de symbole, qui émerge peu à peu dans l'usage qu'on en fait, alors qu'il est, pour ainsi dire, à l'oeuvre - et c'est assurément là la source la plus authentique de tous les concepts - ne peut être défini ni extensionnellement en termes de dénotation, ni intensionnellement en termes de signification, pas plus qu'il ne peut l'être en termes d'attributions formelles particulières ou en termes de référence. Certes, la preuve du pudding consiste à le manger, et je ne doute pas que le pudding de Cassirer soit bon; seulement, la recette ne se trouve nulle part sur le contenant.»<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup>. «In many years of work on the fundamental problems of art I have found it indispensable; it served as a key to the most involved question. But this symbol concept, as it emerges in use, in the course of work --which, after all, is the most authentic source of all concepts-- cannot be defined in terms of denotation, signification, formal assignment, or reference. The proof of the pudding is in the eating, and I submit that Cassirer's pudding is good; but the recipe is not on the box.» Cf. *Philosophical Sketches*, New York, Mentor Books, 1964, p. 56. La philosophie de Susanne K. Langer a donné lieu à deux exposés magistraux: *Philosophy in a New Key* (Cambridge, Harvard University Press, 1942; deuxième édition, 1951) et *Feeling and Form* (New York, Charles Scribner's & Sons, 1953). On consultera également une étude de S.K. Langer portant plus spécifiquement sur Cassirer: «On Cassirer's Theory of Language and Myth», in *The Philosophy of Ernst Cassirer* (P.A. Schilpp, Ed., The Library of Living Philosophers, Evanston, Ill., 1949 ; réimprimé: New York, 1958), pp. 379-400. Sur Langer enfin, on pourra lire: J. M. P. Jeunhomme, «The Symbolic Philosophy of Susanne K. Langer», *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* XXVII, 2 (1985): 159-176.



C'est le fait monumental qu'il y ait du sens et non pas rien qui constitue pour Cassirer la réalité la plus fondamentale dont la philosophie ait à penser les conditions de possibilité. Qu'il ne puisse être question de vérité ou de fausseté d'une proposition sans qu'il y ait au préalable de la signification, qu'il ne puisse même être question d'existence, d'être ou d'étant sans qu'au préalable il y ait du sens pour une conscience, tel est l'argument par lequel Cassirer cherche à se démarquer aussi bien de Cohen que de Heidegger. Qu'il revienne à cette forme symbolique qu'est la connaissance de bâtir l'univers du vrai et du faux sur des univers préalablement constitués comme significatifs, par la mise en forme de structures comme le mythe, l'art ou le langage, cela est une affirmation que j'aurai à examiner plus loin dans mon analyse. Mais pour l'instant, c'est plutôt la relative imprécision de l'analyse de Cassirer qui semble inquiéter.

Certes, une meilleure connaissance de la logique formelle, discipline qui prenait son essor précisément à l'époque où Cassirer tentait de redéfinir la tâche assignée à la logique transcendantale, eut sans doute été nécessaire. A défaut d'une approche véritablement logique, Cassirer ne parvient jamais vraiment à démarquer tout à fait son entreprise de celle de la psychologie, si ce n'est en faisant place à des préoccupations anthropologiques plus globales. Voilà, me semble-t-il, la première critique centrale qu'il faut adresser à Cassirer en rejoignant Suzanne Langer sur son terrain. Car, malgré les efforts manifestes déployés par Cassirer pour dépsychologiser ses analyses le plus possible, il faut dire qu'il n'y parvient pas. Ainsi, la notion centrale de "prégnance symbolique"<sup>4</sup> est clairement une notion psychologisante, Cassirer la développant même, entre autres, dans le cadre d'une psychopathologie de la *conscience symbolique* fondée sur les travaux de Kurt Goldstein, son cousin, et sur ceux des autres théoriciens de l'École gestaltiste (on pense ici à Kofka et à Köhler en particulier). Or toute la méthodologie au vingtième siècle est devenue une entreprise radicalement indépendante de la psychologie et des conflits d'école qui s'y font jour encore maintenant (gestaltisme,

---

<sup>4</sup>. Cassirer emploie l'expression «symbolische Prägnanz», mais il dit aussi parfois «geistige Prägnanz», ce qui constitue une expression plus explicitement mentaliste, pour ne pas dire "spiritualiste".

béhaviorisme, cognitivisme, psychanalyse, etc.). Mais pourquoi faudrait-il donc préférer au programme philosophique de Cassirer celui d'une épistémologie comparée dépsychologisée? Pour deux raisons principales.

Une première raison, que Cassirer, au demeurant, n'ignore absolument pas, c'est que la querelle du psychologisme, amorcée en fin de dix-neuvième siècle par Frege, pose au premier chef la question de savoir comment il convient de traiter en général la question éminemment philosophique de la validité de la pensée, quelle qu'en soit la forme. Cassirer se montre tout à fait d'accord pour refuser de fonder, par exemple, la validité de la pensée logico-mathématique sur les actes personnels d'intuition et de construction, c'est-à-dire sur la personnalité mentale subjective du mathématicien ou du scientifique. Il s'oppose clairement, en cela, aux théories de Brouwer sans pour autant donner raison aux partisans du formalisme pur et dur rassemblés autour de Hilbert. Mais malgré un certain antipsychologisme avoué, Cassirer en reste néanmoins à une philosophie de la conscience et n'aborde pas résolument son programme de recherches comme ce que Cavailles a appelé une "philosophie du concept". En fait, pour Cassirer, le concept ne représente pas adéquatement *toute* la production de la conscience symbolique, et il lui semble que seule une approche anthropologico-sémiologique est susceptible de permettre d'apercevoir les manifestations symboliques dans toute leur diversité. On gagne ainsi, pourrait-on dire, en champ de vision ce que l'on perd en résolution. Ainsi que je l'ai déjà fait remarquer, la connaissance, donc la science, et, ultimement, la pure mathématique, ne constituent aux yeux de Cassirer qu'une ultime étape du développement de l'esprit, une étape qui vient clôturer la récapitulation à laquelle s'adonne la philosophie qui recense et coordonne entre elles les diverses formes symboliques. S'il n'était question que de décrire des systèmes de signes et de symboles, et s'il n'était jamais question de penser la relative validité de chacune de ces constructions humaines, une telle approche serait peut-être irréprochable. Mais tel n'est manifestement pas le cas dans le projet nourri par Cassirer. La logique, en tant que discipline philosophique fondamentale, ne paraît pas pouvoir fournir à Cassirer l'angle ou le point de vue sous lequel il conviendrait d'examiner toutes les réalisations de la pensée, qu'il

s'agisse de la pensée mythique, de la pensée linguistique ou de la pensée mathématique. C'est pourquoi, me semble-t-il, cette philosophie du symbolique reste malgré tout, en fin de compte, une *psychologie* transcendantale, bien que généralisée par le biais d'une anthropologie culturelle, et elle ne se présente jamais vraiment comme une *logique* des méthodes de la pensée, ce qu'une épistémologie comparée devrait, me semble-t-il, viser à être.

Une autre raison importante, plus proprement méthodologique celle-là, pour expliquer ce mouvement de dépsychologisation auquel j'ai fait allusion plus haut, c'est que l'analyse épistémologique envisagée comme une logique de la connaissance (et la connaissance scientifique ne constitue pour elle qu'un cas parmi d'autres, mais un cas paradigmatique et exemplaire à plus d'un titre), loin de vouloir reposer sur des présupposés scientifiques, fussent-ils tirés de la psychologie la mieux confirmée cliniquement ou expérimentalement, veut pouvoir embrasser de manière autonome toutes les disciplines, empiriques ou formelles. Pour réaliser complètement le programme qui doit être le sien, l'épistémologie contemporaine doit trouver une perspective qui soit irréductible à toutes les autres et qui puisse paraître primordiale et fondamentale. Elle doit aussi être libre de prendre ses distances critiques à l'égard de toutes les données, c'est-à-dire de toutes les sciences, de toutes les disciplines, de toutes les théories, et donc aussi bien à l'égard de la psychologie scientifique que de l'anthropologie culturelle et de la théorie des ensembles. La validité de la pensée doit être vue comme une question de droit et jamais comme une question de fait. Dans la posture métascientifique qu'elle se propose d'adopter, l'épistémologie comparée ne doit être redevable comme telle à aucune des disciplines empiriques existantes, et elle ne doit accepter de ne tirer éventuellement parti que des disciplines empiriques ou formelles qu'elle n'hésitera pas également, mais peut-être après coup seulement, à soumettre elles aussi à un examen critique approfondi. Or le programme d'une épistémologie comparée, à tout le moins celui que Cassirer met en oeuvre, constitue davantage une synthèse globale d'une sorte de développement idéal de l'esprit humain, compris du point de vue d'une psychologie transcendantale amplifiée parce que plus englobante, qu'une analyse évaluative du contenu cognitif des diverses productions discursives que l'histoire de la

culture, et non pas seulement l'histoire des sciences, permet de découvrir. Qui plus est, une telle perspective évaluative exigerait que l'objet de l'analyse soit toujours de quelque façon de l'ordre du langage, ou en tout cas de l'ordre du *logico-linguistique*, et non pas, comme chez Cassirer, de l'ordre du *psycho-symbolique*. L'épistémologie comparée de Cassirer accorde, en fait, au langage une place toute relative. Le langage prend, en effet, chez lui la figure d'une forme symbolique parmi d'autres, rien de plus. C'est dire que Cassirer n'en fait pas, à mes yeux du moins, un phénomène suffisamment central et ne le considère pas comme l'*hyperobjet* de toute analyse épistémologique. Mais j'empiète déjà sur l'argument de ma seconde critique, qui, comme on le verra, prend le relais d'un argument dû à Nelson Goodman.

### 3.- La critique de Goodman

L'analyse comparative des formes symboliques n'a de sens, tout bien considéré, que si les diverses manifestations structurelles de ce que Cassirer appelle la conscience peuvent être démarquées précisément les unes des autres. Cassirer doit pouvoir supposer, en effet, que la pensée mythique se distingue nettement de la pensée verbale ou discursive. Il doit également supposer que ces deux premières formes fondamentales de l'esprit sont nettement démarquées d'une troisième, à savoir la pensée scientifique. La question de la démarcation reçoit chez Cassirer une formulation nettement différente aussi bien de celle que l'on trouve chez les penseurs du Cercle de Vienne que de celle qu'elle reçoit chez Karl Popper. Comme c'est une question qui a encore son importance aujourd'hui, j'aimerais faire voir quel problème important elle entraîne chez Cassirer.

La démarcation des formes symboliques, et donc de ce qui constitue une science et de ce qui n'en constitue pas une, si d'aventure elle peut être effectuée, ne saurait l'être à la façon dont Cassirer voit les choses. La raison en est que le langage n'est pas, comme tel, séparable et isolable des autres formes symboliques, puisque, de manière obvie, aussi bien la pensée mythique que la pensée scientifique sont elles aussi des modes *discursifs* de l'entendement humain.

Pour Cassirer, le langage constitue néanmoins une forme symbolique démarquée de toutes les autres parce que le langage produit une façon typique de concevoir le monde: il est ce que Nelson Goodman appelle un des "ways of worldmaking".<sup>5</sup> Goodman parle, pour sa part, de diverses "versions du monde", et il raccorde explicitement son propos à la thèse de Cassirer suivant laquelle il n'est possible d'avoir un monde que si, au départ, des mots et d'autres types de symboles nous sont acquis. Mais Goodman prend aussitôt ses distances à l'égard du schéma d'interprétation de Cassirer puisqu'il nie qu'on soit fondé de considérer le mythe comme la version du monde originaire d'où sortirait progressivement toutes les autres versions. Pour Goodman, il n'y a pas d'ordre séquentiel entre les versions. Chaque univers de pensée a sa constitution spécifique irréductible et incommensurable, et aucune version de ce qu'est le monde ne saurait avoir préséance sur aucune autre. Qui plus est, chaque version présuppose ici l'usage fondamental du langage, et la notion d'une conscience humaine non-linguistique ne trouve dès lors aucune place chez Goodman. Or, elle est essentielle à la démarche de Cassirer. Il importe donc de s'attarder davantage au problème que pose chez Cassirer la formulation d'un critère de démarcation des diverses formes symboliques entre elles. Une attention toute particulière doit être apportée à ce qui, selon Cassirer, distingue le langage comme tel des autres formes symboliques.

Suivant Cassirer, s'il nous faut considérer le langage comme une des formes symboliques, c'est qu'il permet d'élaborer une façon *sui generis* de voir le monde. Avant de contester cette thèse, exposons-la plus clairement. On trouve sous la plume de Cassirer une illustration qui a valeur d'expérimentation mentale. Voici l'exemple d'une expérience perceptive susceptible de mieux faire comprendre ce que recouvre la notion centrale de "vision du monde".<sup>6</sup> Soit un dessin quelconque, voire un ensemble de traits sur une surface. Suivant Cassirer, la perception

---

<sup>5</sup>. Cf. *Ways of Worldmaking*, Indianapolis, Hackett Publishing Co., 1979.

<sup>6</sup>. Cf. «Das Symbolproblem und seine Stellung im System der Philosophie», *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft*, vol. 21 (1927), pp.191-208.

de cette forme, souvent tenue pour immédiate et pure, ne saurait avoir lieu sans qu'un processus d'interprétation symbolique prenne place. C'est donc dire que perception et interprétation ne sont jamais des opérations séparées: «Le vécu de perception lui-même, conçu comme pure donnée phénoménale, ne montre jamais une telle disjonction: cette séparation est introduite par l'analyse psychologique ou épistémologique ultérieure» (p.299). Ainsi donc, tout acte de perception de l'ensemble des traits formant éventuellement quelque chose comme un dessin met en oeuvre un "point de vue" à partir duquel la réalité observable et perceptible se prêtera à un certain traitement particulier. Or, plusieurs traitements sont possibles puisque plusieurs interprétations sont pensables. Il est intéressant de noter que Cassirer soutient ici une thèse qui a une portée beaucoup plus générale que la thèse épistémologique contemporaine suivant laquelle l'observation est surdéterminée par l'adoption d'une perspective théorique (doctrine dite de la "theory-ladenness of observation"). Car, suivant Cassirer, non seulement doit-on reconnaître qu'en science la perception est surdéterminée par la nécessaire mise en place d'un cadre conceptuel théorique, mais on doit reconnaître en plus que cette sorte de surdétermination n'en constitue qu'une seule parmi plusieurs sortes possibles: la perception n'est jamais possible sans qu'une des formes symboliques ne l'organise aussi bien syntaxiquement que sémantiquement, et ces formes sont multiples et irréductibles entre elles. Telle est la thèse soutenue par Cassirer dans toute sa généralité et dans toute sa radicalité. C'est pourquoi, dans l'exemple cité plus haut, l'ensemble des traits observables peut, le cas échéant, très bien faire l'objet de considérations esthétiques, mais il pourrait être également conçu comme partie prenante d'un rite religieux, tout comme il pourrait aussi avoir été mis en forme pour représenter, par exemple, un système de courbes mathématiques et faire partie, à ce titre, d'un univers de conscience purement relationnel et parfaitement abstrait. Pour Cassirer, il importe de voir qu'une pluralité de points de vue et une diversité de façons de voir est non seulement possible mais qu'elle est effectivement le cas dans ce qu'il faut bien considérer comme "l'histoire de la conscience symbolique". Ainsi, chacune des formes symboliques opère *a priori* dans la

structuration de la perception, et chacune, à sa façon, engendre un univers de pensée caractéristique.

Si cette thèse de Cassirer peut nous sembler, encore aujourd'hui, fondamentalement juste, elle a néanmoins une orientation qu'il me semble très difficile d'accepter. On peut difficilement se résoudre, en effet, à accepter de ranger le langage au rang de forme symbolique parmi d'autres. Quand Cassirer décrit le fonctionnement sémiologique des diverses familles de langues naturelles, il distingue trois types de fonctions, et il pense pouvoir soutenir de la sorte la thèse suivant laquelle chacune de ces fonctions est typiquement ou idéalement réalisée dans une certaine famille particulière de langues vernaculaires. Cassirer distingue, en effet, la fonction d'expression de la sensibilité, celle de l'expression de l'intuition, et enfin la fonction d'expression des concepts. Cette reconstitution est censée montrer comment la conscience symbolique générale, elle-même fondamentalement conçue comme étant partout et toujours trifonctionnelle, se réalise singulièrement dans le langage envisagé globalement comme un certain mode de penser, à savoir celui de la "pensée discursive".

Or, il s'avère impossible de démarquer génétiquement, fonctionnellement ou encore structurellement le phénomène global du langage de la plupart des autres phénomènes symboliques typiques auxquels Cassirer entend le comparer systématiquement. La construction philosophique de Cassirer paraît fautive pour deux raisons fondamentales. La première raison, c'est que la pensée mythique, cette pensée qu'on a maintenant appris à ne plus considérer comme pré-logique, est elle-même un phénomène de langage, et c'est une raison suffisante pour considérer que Cassirer ne découpe pas l'univers de la pensée ou de la conscience symbolique suivant ses articulations les plus naturelles. Il ne me semble absolument pas suffisant de considérer que le mythe est avant tout une manifestation de l'ordre de l'action plutôt qu'une construction de l'ordre du langage pour en faire une forme de la pensée signifiante distincte et

“autonome”, au sens que Cassirer donne à ce terme.<sup>7</sup> Qu'on le veuille ou non, et Cassirer a lui-même largement contribué à façonner cette conception, les rapports entre mythe et langage sont intimes et inextricables, au point où il nous faut bien considérer qu'historiquement notre mode de pensée occidental en termes de choses et de propriétés de choses plonge ses racines dans un univers de pensée fondamentalement constitué en termes d'attributs divins.<sup>8</sup> Il s'agit là, à ne pas s'y tromper, d'un “jeu de langage” distinct, certes, de celui auquel notre science physique nous a habitués, mais d'un type de langage tout de même, c'est-à-dire d'un mode de discours qui, parce qu'il relève de la “pensée verbale”, ne saurait lui être opposé.

La seconde raison rejoint la première. Sans considérer que la connaissance scientifique est elle aussi, entre autres choses, un jeu de langage spécifique, l'analyse épistémologique et méthodologique n'a pas de point de départ possible. Qui plus est, elle n'a tout simplement pas d'objet. L'idée, qui remonte à Condillac, voulant que la science soit “une langue bien faite”, n'est pas une simple métaphore: c'est l'idée régulatrice de toute la philosophie des sciences du vingtième siècle. Au regard des deux critiques précédentes, il est clair que la question de la démarcation des formes symboliques doit être entièrement reformulée comme une question portant plutôt sur la possibilité de démarquer des jeux de langage. Et, comme Karl Popper le soutient avec raison, si la question épistémologique de la démarcation des conceptions du monde a un sens, s'il n'est pas incongru de se poser la question de savoir en quoi la science s'avère irréductible à tous les autres modes de pensée ou à toutes les autres façons de concevoir les choses, c'est dans la mesure où il s'agit là d'une question dont le traitement doit être de part en part logique et méthodologique plutôt qu'anthropologique et sémiologique.

---

7. C'est pourtant cette ligne d'interprétation que suit John Michael Krois dans un récent ouvrage, au demeurant fort intéressant et bien documenté, consacré à Cassirer. Cf. *Cassirer, Symbolic Forms and History* (New Haven et Londres, Yale University Press, 1987).

8. Cette thèse fait l'objet d'une démonstration convaincante dans *Sprache und Mythos*, dont il sera question dans ma prochaine section.



Mais en supposant qu'il soit possible de démarquer l'une de l'autre plusieurs façons de se construire un univers de discours, il nous resterait une redoutable difficulté à résoudre. Car la question de la relativité de la logique et de l'ontologie se poserait d'emblée. Cela m'amène à ma troisième critique, et c'est peut-être la plus percutante.

#### **4.- La critique de Quine**

Si chaque forme symbolique a sa validité propre et que la tâche de l'épistémologie comparée est de décrire le fonctionnement de chacune et de reconstituer le système qu'elles forment ensemble, n'aboutit-on pas fatalement à l'idée qu'elles se valent toutes, que non seulement chacune est irremplaçable et irréductible à toutes les autres, mais aussi que chacune est incommensurable? Si elle était rapprochée de l'analyse mise en avant par Quine, on pourrait penser que la thèse de Cassirer affirme que les ontologies sont diverses et relatives. Et si elle était formulée, plus radicalement encore, dans le langage de Kuhn et de Feyerabend, on pourrait sans doute aller jusqu'à croire qu'elle affirme même que toutes ces façons de concevoir le monde sont équivalentes, et, qui plus est, qu'il n'existe aucun moyen ni d'arbitrer leurs conflits éventuels, ni de déterminer laquelle est la plus valable. Mais qu'en est-il de la thèse que Cassirer soutient réellement?

Il est intéressant de noter que, quand Quine base ses analyses propres sur l'usage enfantin qui est fait du langage, Cassirer fonde les siennes sur l'usage archaïque qui semble en être fait par les membres des "Naturvölker", c'est-à-dire des peuples qu'on a longtemps qualifiés de "primitifs" et auxquels on a prêté une "mentalité pré-logique", suivant l'expression de Lévy-Bruhl, sous prétexte que leur façon de voir se démarquait radicalement de celle des européens ou des occidentaux que nous sommes. Quand Quine reconnaît que l'enfant, à un certain stade de son existence et de son apprentissage d'une première langue, confond le signe et la chose, Cassirer insiste pour dire de son côté que, dans la pensée magique propre à l'univers de la pensée mythique, cette association fonctionnelle est primordiale. Selon Cassirer, la dissociation du signe et du référent ne se fera que progressivement, au fur et à mesure que la relation

signifiant/signifié se fera elle-même moins concrète et moins sensible, pour devenir d'abord une relation arbitraire de représentation (alors apparaît l'univers de la pensée proprement verbale selon Cassirer), et pour devenir enfin, ultimement, une relation conventionnelle de pure signification conceptuelle (et alors émerge, selon Cassirer toujours, l'univers de la pensée scientifique et mathématique).

Quine accepte bien que l'on puisse considérer qu'anthropologiquement parlant, l'ontologie des propriétés ou des attributs, fondamentale pour construire notre savoir commun et notre science d'aujourd'hui, ait une origine mythico-religieuse. Il lui semble parfaitement acceptable de soutenir, comme le fait Cassirer que «les attributs sont des restes des semi-divinités de quelque croyance abandonnée.»<sup>9</sup> Quine poursuit ainsi son propos:

«D'une façon générale, ce type de spéculation est épistémologiquement pertinent, puisqu'il suggère comment des organismes, qui mûrissent et se développent au sein du milieu physique que nous savons, finissent concevablement par discourir d'objets abstraits, comme nous le faisons. La mesquinerie des origines de l'ontologie abstraite ne constitue pas en soi une raison de la rejeter ou de la dédaigner. Il s'agit là d'un schème conceptuel qui, tout accidentel qu'il est, est sans doute un accident heureux, exactement comme la théorie des électrons, si elle s'était présentée la première fois à l'esprit de son créateur au cours d'un rêve absurde, n'en serait pas pire pour autant. En tout état de cause, l'ontologie d'objets abstraits est une partie du bateau que nous reconstruisons sur l'eau, suivant la comparaison de Neurath («Protokollsätze», *Erkenntnis* 3 (1932), 206). C'est un schème que nous avons loisir de corriger, mais uniquement au bénéfice d'une description globale de ce qui se produit dans

---

<sup>9</sup>. Quine fait référence à *Language and Myth* (New York, Harper, 1946; trad. S.K. Langer), p.95 et suiv.

l'univers, qui serait supérieure en clarté ou en simplicité sans être inférieure sous le rapport de l'adéquation.»<sup>10</sup>

S'il faut lire ici, comme le croit manifestement J.M. Krois,<sup>11</sup> une critique adressée à Cassirer de la part de Quine, il faut cependant convenir qu'il s'agit à tout le moins d'une critique larvée. Le propos de Quine n'est pas ouvertement critique à mes yeux. C'est pourquoi, pour porter, l'argument nécessite d'être davantage déployé et mis en relief, sans quoi il risque de passer inaperçu. Je m'emploierai donc à l'accentuer, en rendant explicite ce qui, dans le texte de Quine, ne constitue qu'un propos incident. Cela me permettra, du reste, de croiser le fer une nouvelle fois avec J.M. Krois, puisque, comme on le verra, son analyse ne me semblera pas adéquate.

Ce n'est pas parce que notre ontologie commune d'occidentaux aurait des origines mythiques et religieuses qu'elle pourrait être déclassée ou invalidée pour autant, ou encore qu'elle pourrait être vue comme entachée par une sorte de péché originel. Nos façons de voir les choses aujourd'hui ont beau avoir une origine modeste quand on considère l'histoire globale de l'humanité, notre mode de pensée n'est pas moins le fruit de l'évolution. Rien ne nous interdit de croire, bien au contraire, que notre système de représentations du monde a une valeur cognitive supérieure à tous ceux qui l'ont historiquement précédé. La position de Quine à ce chapitre est tout simplement que nous ne devons pas nous représenter la situation comme si nous avions le choix entre des perspectives rivales. En fait, nous nous découvrons un jour tels que nous sommes, par exemple en comparant, le cas échéant, une logique et une ontologie que nous partageons avec d'autres qui forment avec nous la communauté à laquelle nous appartenons, à d'autres façons d'être et à d'autres façons de voir qui sont le fait de personnes

---

<sup>10</sup>. Cf. W.V. Quine, *Relativité de l'ontologie et autres essais*, trad. de J. Largeault, Paris, Éditions Aubier, 1977, pp.27-28 Le texte anglais original se trouve dans *Ontological Relativity and Other Essays* (New York, Columbia University Press, 1969), pp.15-16.

<sup>11</sup>. Cf. John Michael Krois: *Cassirer, Symbolic Forms and History*, op. cit., p.75.

ayant vécu à des époques antérieures ou dans des cultures différentes. Ce serait se faire illusion sur nous-mêmes, suivant Quine, que de considérer que nous pouvons changer notre logique et notre ontologie à loisir, comme s'il suffisait d'introduire un "fantôme" différent dans la "machine" ou un logiciel différent dans l'ordinateur. La position affichée de Quine est, me semble-t-il, assez radicale à ce chapitre: «Je philosophe du seul point de vue de notre propre schème conceptuel provincial et de notre époque scientifique; mais je ne sais pas mieux faire.»<sup>12</sup>

La lecture que, d'après Krois du moins, Quine semble faire de Cassirer me paraît néanmoins à courte vue. Si, à la surface des choses, Cassirer semble soutenir la thèse que toutes les formes symboliques sont systématiquement complémentaires et que chacune a sa valeur irremplaçable, un regard plus insistant montre à qui veut bien le voir que la reconstitution historique et idéale du développement des formes symboliques se fait chez Cassirer du point de vue de celle qui réalise le plus parfaitement la fonction symbolique. Qui plus est, dans cette genèse phénoménologique des modes de pensée ou des façons d'avoir un monde, la connaissance, et la science physico-mathématique en particulier, occupent une place prépondérante et absolument privilégiée puisqu'elle apparaît systématiquement comme l'aboutissement en quelque sorte parfait de ce déroulement historico-transcendental. Ainsi, puisque la perspective prise par Cassirer s'inspire de celle de Hegel et que l'interprétation de toute l'histoire idéale du développement de la pensée se fait depuis son point d'aboutissement, c'est bien la forme ultime de ce développement qui fournit à la philosophie des formes symboliques non seulement sa visée générale, mais aussi ses critères de jugement.

J'aimerais insister sur le fait que, dans ce débat apparent de Quine avec Cassirer, je m'inscris en faux aussi bien contre la lecture un peu rapide de Quine que contre l'interprétation

---

<sup>12</sup>. Cf. W.V. Quine, *loc. cit.*, p.37.

que donne Krois non pas de la thèse de Quine mais plutôt de la thèse soutenue par Cassirer lui-même. L'interprétation que donne Krois de ce débat est la suivante:

«Parce qu'il pense que la théorie du langage élaborée par Cassirer commet le sophisme de la genèse, Quine se croit justifié de passer outre avec pour seul commentaire qu' "elle ne fournit aucun argument pour nous empêcher de conserver et de valoriser l'ontologie abstraite", c'est-à-dire l'ontologie qui se trouve implicite dans "notre façon habituelle de parler des choses physiques". La philosophie de Cassirer ne légitime en fait aucun favoritisme ontologique de ce genre. Ce qui existe ne peut pas être vu comme séparé des façons d'avoir un monde; l'ontologie ne peut pas être séparée de la philosophie de la culture. Le mythe, le langage et la technologie sont des façons par lesquelles le monde existe.»<sup>13</sup>

J.M. Krois est d'avis que Cassirer accorde à chaque façon d'avoir un monde une validité intrinsèque, et je m'accorde avec lui en cela. Il lui semble également que Cassirer évite tout à fait le sophisme de la genèse, sophisme en vertu duquel, suivant la célèbre distinction de Reichenbach, l'on est amené fautivement à confondre le contexte de découverte avec le contexte de justification de la pensée. Je crois ici, pour ma part que l'analyse de Quine est correcte et que sa critique, si critique il y a, est légitime: car Cassirer classe et ordonne effectivement les formes symboliques - et, à l'intérieur de chacune, il ordonne les sous-structures - selon l'ordre occupé par chacune dans la genèse de la pensée. Par contre, Krois et Quine partagent tous les deux le tort de ne pas apercevoir que cette genèse qualifiée par Cassirer d' "idéale" est clairement téléologique, et donc qu'elle reconnaît qu'une fin, un objectif

---

<sup>13</sup>. «Thinking that Cassirer's theory of language commits a genetic fallacy, Quine feels justified in passing it by with the comment that it is "itself no argument against preserving and prizing the abstract ontology", that is, the ontology implicit in "our ordinary language about physical things." Cassirer's philosophy does not permit such ontological favoritism. Being cannot be divorced from the ways of having a world; ontology cannot be separated from the philosophy of culture. Myth, language, and technology are ways in which the world has being.» (J.M. Krois, *ibid.*).

suprême, est visé et atteint dans ce développement. La différence entre Cassirer et Quine ne tient pas à ce que seulement Quine reconnaît la relativité des ontologies possibles, ou que Cassirer ne reconnaît pas la primauté logico-ontologique de notre propre conception occidentale du monde. La différence fondamentale tient plutôt à ce que Quine n'accepte pas de fonder la puissance éventuellement plus grande de notre ontologie abstraite sur sa place dans une quelconque genèse, qu'elle soit historique ou idéale. Or c'est précisément ainsi que procède Cassirer. Si, pour Quine, la supériorité relative de notre propre ontologie est historique et contingente, pour Cassirer la plus grande légitimité de notre mode de pensée scientifique paraît acquise au terme d'une genèse qui se présente comme un développement phénoménologiquement nécessaire.

Cette genèse transcendantale des formes symboliques *a priori* est, du reste, clairement illustrée par des réalisations historiques concrètes, et cela est vrai aussi bien des diverses familles de langues que des diverses sortes de sciences physiques. Cassirer classe, par exemple, les langues flexionnelles plus haut que les langues agglutinantes dans une sorte de typologie hiérarchique, et il considère explicitement les théories physiques d'Einstein et de Planck comme supérieures à celle de Newton ou d'Aristote, tout comme il considère l'univers de la connaissance scientifique comme accomplissant plus parfaitement l'expression de la pensée que ne le font, par exemple, les représentations mythologiques. Dans ce débat, si Quine fait figure de relativiste et justifie la plus grande confiance qu'il accorde à notre ontologie abstraite par des raisons purement pragmatiques, Cassirer, pour sa part, fait plutôt figure d' "absolutiste" puisqu'il accorde à ce mode de pensée qu'est notre mode occidental de connaissance une validité qu'aucun autre mode de pensée n'a jamais eu dans le passé et qu'aucun ne surpassera jamais dans le futur. Il s'en justifie, cependant, par des raisons génétiques. En effet, pour Cassirer, l'histoire du déploiement de la conscience symbolique est parachevée, et c'est le mode de pensée scientifique qui en constitue aussi bien l'aboutissement que la figure ultime. Encore là, la difficulté ne tient pas à ce que Cassirer privilégie un mode de pensée aux dépens des autres. Elle tient au fait que Cassirer justifie ce privilège par des motifs exclusivement révélés

par la démarche génétique propre à une certaine phénoménologie transcendantale. Et dans la mesure où cette évaluation des modes de pensée paraît davantage basée sur une reconstitution historico-anthropologique que sur de pures considérations logiques et méthodologiques, elle paraît effectivement confondre, c'est-à-dire fusionner dans une même analyse, l'ordre génétique dans lequel les formes symboliques se révèlent effectivement et l'ordre typologique suivant lequel il pourrait sembler légitime de les classer du point de vue de leur puissance d'expression.

+++

Tout bien considéré, et ce sera ma seule conclusion, ce n'est pas tant le sophisme de la genèse que commet Cassirer que le sophisme naturaliste dénoncé par Hume dans le champ de l'éthique, à savoir celui qui fait dériver *ce qui doit être* de *ce qui est*, ou encore celui qui permet qu'on infère les principes et les normes, des tous ordres, à partir des situations de fait. Or un fait ne crée jamais par lui-même un droit, et cela est valable aussi bien en épistémologie qu'en éthique. Ce n'est pas parce que notre conception scientifique du monde existe à titre de résultante d'une lente évolution de l'humanité qu'elle doit être considérée *par le fait même* comme logiquement et ontologiquement supérieure à toutes les sciences précédentes ou encore, pour généraliser ce propos, à tous les autres modes de pensée antérieurs. Sa supériorité, si supériorité il y a, doit pouvoir être expliquée autrement qu'en termes génético-anthropologiques: elle doit éventuellement pouvoir l'être en termes proprement épistémologiques, c'est-à-dire en faisant appel à des considérations de nature logique et méthodologique. Le passage du jugement de fait au jugement de valeur qui se trouve effectué dans la philosophie des formes symboliques de Cassirer est inacceptable même si l'argument repose sur la prise en compte d'un *Faktum* aussi important que celui de la science post-galiléenne. Parce qu'elle est conçue comme la synthèse du développement de la pensée humaine, cette épistémologie comparée est de part en part normative, et cela ne peut manquer d'être aperçu. S'il en était autrement, du reste, nous aurions tout au plus ici une

sémiologie descriptive et nous n'aurions jamais une véritable épistémologie comparée. Mais si là est son principal enjeu, là est également l'une de ses principales déficiences. Ce n'est pas le fait que Cassirer pose un jugement évaluatif sur les formes symboliques qui doit nous faire problème mais plutôt la méthode suivant laquelle cette récapitulation des modes de la conscience symbolique parvient à justifier l'évaluation opérée.