



National Library
of Canada

Bibliothèque nationale
du Canada

Acquisitions and
Bibliographic Services Branch

Direction des acquisitions et
des services bibliographiques

395 Wellington Street
Ottawa, Ontario
K1A 0N4

395, rue Wellington
Ottawa (Ontario)
K1A 0N4

Your file *Voire référence*

Our file *Notre référence*

NOTICE

AVIS

The quality of this microform is heavily dependent upon the quality of the original thesis submitted for microfilming. Every effort has been made to ensure the highest quality of reproduction possible.

La qualité de cette microforme dépend grandement de la qualité de la thèse soumise au microfilmage. Nous avons tout fait pour assurer une qualité supérieure de reproduction.

If pages are missing, contact the university which granted the degree.

S'il manque des pages, veuillez communiquer avec l'université qui a conféré le grade.

Some pages may have indistinct print especially if the original pages were typed with a poor typewriter ribbon or if the university sent us an inferior photocopy.

La qualité d'impression de certaines pages peut laisser à désirer, surtout si les pages originales ont été dactylographiées à l'aide d'un ruban usé ou si l'université nous a fait parvenir une photocopie de qualité inférieure.

Reproduction in full or in part of this microform is governed by the Canadian Copyright Act, R.S.C. 1970, c. C-30, and subsequent amendments.


La reproduction, même partielle, de cette microforme est soumise à la Loi canadienne sur le droit d'auteur, SRC 1970, c. C-30, et ses amendements subséquents.

Canada

ANALYSE COMPARATIVE ET CRITIQUE
DU CONCEPT DE FONCTION SYMBOLIQUE
CHEZ MAURICE MERLEAU-PONTY ET ERNST CASSIRER

par Françoise Charron

Thèse présentée au Département de philosophie
de la Faculté des arts de l'Université d'Ottawa
en vue de l'obtention de la maîtrise en philosophie

 Françoise Charron, Ottawa, Canada, 1994



National Library
of Canada

Acquisitions and
Bibliographic Services Branch

395 Wellington Street
Ottawa, Ontario
K1A 0N4

Bibliothèque nationale
du Canada

Direction des acquisitions et
des services bibliographiques

395, rue Wellington
Ottawa (Ontario)
K1A 0N4

Your file *Vostra référence*

Our file *Notre référence*

The author has granted an irrevocable non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of his/her thesis by any means and in any form or format, making this thesis available to interested persons.

The author retains ownership of the copyright in his/her thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without his/her permission.

L'auteur a accordé une licence irrévocable et non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de sa thèse de quelque manière et sous quelque forme que ce soit pour mettre des exemplaires de cette thèse à la disposition des personnes intéressées.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur qui protège sa thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

ISBN 0-315-95896-0

Canada



UNIVERSITÉ D'OTTAWA
UNIVERSITY OF OTTAWA

TABLE DES MATIÈRES

Chapitres	pages
INTRODUCTION.....	3
A. Le projet de thèse.....	3
B. Le contexte de la critique de Merleau-Ponty.....	4
I. LA CRITIQUE DU CONCEPT INTELLECTUALISTE DE FONCTION SYMBOLIQUE.....	9
II. LES POINTS ESSENTIELS DE LA CRITIQUE DE MERLEAU-PONTY À CASSIRER.....	20
III. LES CONVERGENCES ENTRE MERLEAU-PONTY ET CASSIRER.....	55
CONCLUSION.....	67
OUVRAGES CONSULTÉS.....	75

INTRODUCTION

A. Le projet de thèse

Une impression se dégage à la lecture en parallèle de *La philosophie des formes symboliques* de Ernst Cassirer et de la *Phénoménologie de la perception* de Maurice Merleau-Ponty : se peut-il que Merleau-Ponty ait poursuivi l'oeuvre de Cassirer par l'approfondissement du concept de fonction symbolique et la mise en lumière de ses racines concrètes? Voilà ce que nous tenterons de déterminer dans cette thèse.

Pour ce faire, nous nous proposons de détailler la critique que Merleau-Ponty adresse à l'intellectualisme et à Ernst Cassirer¹ en particulier, justement parce qu'il représente un intellectualisme ouvert puisque nourri de phénoménologie. Ainsi, nous espérons mettre à jour le combat subtil que livre Merleau-Ponty à Cassirer, combat durant lequel le premier s'appuie sur les forces du dernier pour mieux faire porter ses coups, et où Cassirer se révélera être, à notre

¹ Les deux textes sur lesquels s'appuie notre critique comparative sont la *Phénoménologie de la perception* de Maurice Merleau-Ponty et *La philosophie des formes symboliques*, 3. *La phénoménologie de la connaissance* de Ernst Cassirer. Au besoin, nous nous référerons à *La structure du comportement* de Merleau-Ponty ainsi qu'aux tomes 1 et 2 de *La philosophie des formes symboliques* de Ernst Cassirer, qui portent, respectivement, sur le langage et la pensée mythique.

avis, l'un des alliés et des guides les plus sûrs de Merleau-Ponty dans l'articulation de sa pensée.

Cet examen nous permettra de cerner les points essentiels de la critique de Merleau-Ponty et de vérifier, par un retour au texte de Cassirer, si cette critique est aussi justifiée que semble le croire Merleau-Ponty, et de puiser à même le texte de Cassirer la défense que nous croyons qu'il aurait pu produire.

Enfin, ce questionnement nous permettra de retracer les convergences profondes entre la pensée de Cassirer et celle de Merleau-Ponty et d'apercevoir dans l'entreprise de ce dernier la poursuite de la recherche sur les pistes que le premier avait dégagées quelque vingt ans auparavant.

B. Le contexte de la critique de l'intellectualisme

Dans la *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty vise, entre autres, à régler son sort au dualisme :

C'est cette dialectique de la forme et du contenu que nous avons à restituer, ou plutôt, comme l'« action réciproque » n'est encore qu'un compromis avec la pensée causale et la formule d'une contradiction, nous avons à décrire le milieu où cette contradiction est concevable, c'est-à-dire l'existence, la reprise perpétuelle du fait et du hasard par une raison qui n'existe pas avant lui et pas sans lui².

² Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, collection Tel, 1987, p. 148. Dans les renvois ci-après, indiquée sous le sigle P.P., suivie de la pagination.

Au coeur de cette entreprise se trouve le concept de sujet et son être au monde, et Merleau-Ponty rencontre, sur ce champ de bataille, la position bien campée d'un système philosophique puissant qu'il nommait encore idéalisme transcendantal et criticisme dans *La structure du comportement*, et qu'il n'appelle plus désormais qu'intellectualisme.

Pour engager son combat et, par la même occasion, fonder sa propre pensée sur des assises solides, Merleau-Ponty consacre un chapitre de la *Phénoménologie de la perception* à la spatialité du corps propre et à la motricité, car le concept d'espace est l'un des piliers du système intellectualiste. Ce chapitre revêt donc une importance cruciale pour Merleau-Ponty car il s'agit pour lui de montrer que l'espace est d'abord existence spatiale, c'est-à-dire donné au sujet par le fait d'être un corps, une expérience, avant d'être une forme a priori, une catégorie de l'entendement : « Et, finalement, loin que mon corps ne soit pour moi qu'un fragment de l'espace, il n'y aurait pas pour moi d'espace si je n'avais pas de corps³. »

Le chapitre sur la spatialité est un moment clé dans la réfutation de la position intellectualiste que Merleau-Ponty entreprend puisque « l'existence spatiale est la condition primordiale de toute perception vivante⁴. » La discussion du

³ P.P., p. 119.

⁴ P.P., p. 127.

chapitre trois lui sert à renouveler ou à fonder tous les concepts ultérieurs qu'il élabore jusqu'à l'arc intentionnel et au corps comme symbolique générale du monde, à les ancrer dans le concret et à valoriser tout ce qui s'y rapporte soit le contenu, le singulier, la contingence, pour, dans la même foulée, instituer l'existence comme véritable transcendantal, rétablir l'ordre de fondation du « je suis » qui, avant d'être un « je pense », est un « je peux », et cerner avec précision le point faible du système intellectualiste à cet égard.

Merleau-Ponty choisit d'engager ce corps à corps avec Ernst Cassirer, car la position de ce dernier est déjà critique de l'intellectualisme, mais aussi et plus profondément comme Merleau-Ponty le dit lui-même citant Cassirer en appui de son ambitieux projet :

E. Cassirer se propose évidemment un but analogue lorsqu'il reproche à Kant de n'avoir la plupart du temps analysé qu'une « sublimation intellectuelle de l'expérience », lorsqu'il cherche à exprimer, par la notion de prégnance symbolique, la simultanéité de la forme et de la matière...⁵

De plus, tous deux ont choisi le même terrain d'essai pour mettre de la chair sur les os de leurs théories respectives, soit celui de l'analyse phénoménologique de données empiriques fournies par les pathologies de la perception, en particulier le cas de Schneider, un malade que les médecins

⁵ P.P., note au bas de la page 148.

psychiatres Gelb et Goldstein ont soigné à l'Institut neurologique de Francfort⁶.

Cassirer a entrepris son étude sur la pathologie de la conscience symbolique car :

... les moments que la conscience normale ne livre que dans l'union la plus étroite, dans une sorte de « concrescence » commencent dans la maladie à se dissocier et à s'opposer, chacun avec sa signification distinctive. Et c'est par là que se révèle enfin pleinement combien non seulement notre pensée du monde mais encore et déjà la forme intuitive sous laquelle la réalité « existe » pour nous est soumise à la loi et à l'empire de la *formation symbolique*⁷.

Merleau-Ponty, pour sa part, reprend dans le chapitre sur la spatialité l'étude des mêmes cas pathologiques pour « [mettre] à nu les rapports fondamentaux du corps et de l'espace⁸ » et accéder ainsi « à un nouveau mode d'analyse – l'analyse existentielle – qui dépasse les alternatives classiques de l'empirisme et de l'intellectualisme, de l'explication et de la réflexion⁹. »

⁶ Aux fins de leur discussion, les deux penseurs se sont penchés sur les mêmes articles rédigés par Gelb and Goldstein sur ce cas. Toutefois, Merleau-Ponty donne à l'appui de son analyse des articles, écrits par Goldstein et sous sa direction par d'autres chercheurs, qui ont été publiés après 1927, date de la publication allemande du tome 3 de *La philosophie des formes symboliques* et auxquels, nécessairement, Cassirer n'a pas eu accès.

⁷ *P.F.S.*, p. 237.

⁸ *P.P.*, p. 119.

⁹ *P.P.*, p. 158.

En fait, Merleau-Ponty reprend l'analyse des pathologies afin de démontrer que l'explication intellectualiste en général, et même celle plus nuancée de Cassirer, manque le trouble fondamental des malades. Outre la critique de l'approche intellectualiste, Merleau-Ponty en tire des arguments qui, de son point de vue, établissent le corps comme « ce noyau significatif qui se comporte comme une fonction générale et qui cependant existe et est accessible à la maladie. En lui nous apprenons à connaître ce noeud de l'essence et de l'existence...¹⁰. »

¹⁰ *P.P.*, p. 172.

CHAPITRE PREMIER

LA CRITIQUE DU CONCEPT INTELLECTUALISTE DE FONCTION SYMBOLIQUE

« L'analyse intellectualiste, ici comme partout, est moins fautive qu'abstraite » de dire Merleau-Ponty. Sa critique porte donc sur l'approche générale de l'intellectualisme dont il ne questionne d'ailleurs pas tant la validité que l'insuffisance. Merleau-Ponty est d'accord pour dire avec l'intellectualisme que « la " fonction symbolique " ou la " fonction de représentation " sous-tend bien nos mouvements », mais il déclare qu'elle « n'est pas un terme dernier pour l'analyse », car, pour lui, la fonction symbolique « repose à son tour sur un certain sol¹¹. »

Plus précisément, il constate que :

le tort de l'intellectualisme est de la faire reposer sur elle-même, de la dégager des matériaux dans lesquels elle se réalise et de reconnaître en nous, à titre originaire, une présence au monde sans distance, car à partir de cette conscience sans opacité, de cette intentionnalité qui ne comporte pas le plus et le moins, tout ce qui nous sépare du monde vrai, — l'erreur, la maladie, la folie et en somme l'incarnation, — se trouve ramené à la condition de simple apparence¹².

Que pouvons-nous comprendre de ce reproche? D'abord que la fonction symbolique aurait une existence en-elle-même, qu'elle n'a pas besoin des contenus pour être, qu'en fait

¹¹ P.P., p. 145.

¹² P.P., p. 145.

elle serait l'activité autonome d'une conscience transcendante.

Merleau-Ponty vise ici le concept même de sujet que l'intellectualisme définit « comme une conscience indécomposable et présente tout entière dans chacune de ses manifestations¹³. »

Si le malade Schneider¹⁴ est incapable d'effectuer des gestes de désignation, c'est qu'il est atteint, selon l'intellectualisme, d'une défaillance dans la forme de la connaissance, c'est-à-dire qu'il est désormais incapable de se poser comme sujet devant un monde objectif.

De ce point de vue, le malade est dans l'impossibilité de prendre l'attitude du *Zeigen* et de faire un mouvement abstrait, comme de désigner un point de son corps que le médecin a touché avec une réglette, parce qu'il n'a plus accès à sa fonction symbolique ou sa fonction de représentation pour poser son corps comme objet intentionnel porté par la conscience du but. Par ailleurs, le malade peut prendre l'attitude du *Greifen* et faire des gestes concrets, comme de porter la main au point de son corps piqué par un moustique ou accomplir les gestes de son métier, parce que, dans les

¹³ P.P., p. 140.

¹⁴ « Nous savons que les troubles moteurs de Schn. coïncident avec des troubles massifs de la fonction visuelle, eux-mêmes liés à la blessure occipitale qui est à l'origine de la maladie. » P.P., p. 131.

deux cas, il s'agit de réflexes, le premier physiologique et le deuxième ancré par la routine du travail. Pour l'intellectualisme, « la distinction du mouvement concret et du mouvement abstrait, du *Greifen* et du *Zeigen* serait celle du physiologique et du psychique, de l'existence en soi et de l'existence pour soi¹⁵. »

Merleau-Ponty objecte à l'intellectualisme que cette explication ne fonde pas la distinction du *Greifen* et du *Zeigen* car, d'une part, si le corps peut agir une seule fois par automatisme, donc sans la direction de la conscience, ceci implique que la conscience n'est pas nécessaire dans le comportement et, d'autre part, si la conscience doit toujours être présente dans le comportement, elle devrait être aussi à l'origine des automatismes. En fait, les deux termes de la distinction s'excluent.

Pour Merleau-Ponty, la différence physique entre les deux stimuli auxquels est soumis le malade, la piqûre du moustique et le contact de la réglette du médecin, et, par conséquent, la possibilité dans le premier cas d'effectuer un geste de saisie et l'impossibilité dans le deuxième cas de faire un mouvement de désignation, ne peuvent être expliquées que par « leur valeur affective ou leur sens biologique¹⁶ » pour le malade. En fait, l'attitude du *Zeigen* et celle du

¹⁵ P.P., p. 142.

¹⁶ P.P., p. 142.

Greifen ne peuvent être rapportées à la conscience et au corps, elles ne peuvent se comprendre que dans la dimension du comportement¹⁷ et leur distinction ne peut « être maintenue que s'il y a *plusieurs manières pour le corps d'être corps, plusieurs manières pour la conscience d'être conscience*¹⁸. »

Ainsi, Merleau-Ponty estime que le comportement pathologique des malades met en jeu autre chose qu'une conscience réflexive en mal de connaître son objet et que cette autre chose remet justement en cause la définition intellectualiste de la conscience comme existence pour soi et du corps comme existence en soi.

Mais Merleau-Ponty n'est pas sans savoir que cette position est déjà dépassée par un philosophe qu'il considère toujours, cependant, comme un intellectualiste :

Sans doute l'intellectualisme ne réalise pas la conscience à part de ses matériaux, et par exemple il se défend expressément d'introduire derrière la parole, l'action et la perception, une « conscience symbolique » qui serait la forme commune et numériquement une des matériaux linguistiques, perceptifs et moteurs. Il n'y a pas, dit Cassirer, de « faculté symbolique en général » et l'analyse réflexive ne cherche pas à établir entre

¹⁷ Qui, pour Merleau-Ponty tel qu'il le décrit dans *La structure du comportement*, Paris, PUF, 1977, p. 138, « n'est pas une chose, mais il n'est pas davantage une idée, il n'est pas l'enveloppe d'une pure conscience et, comme témoin d'un comportement, je ne suis pas une pure conscience. C'est justement ce que nous voulions dire en disant qu'il est une forme. » « Forme » que Merleau-Ponty appelle désormais « manière » dans la *Phénoménologie de la perception*.

¹⁸ P.P., p. 144.

les phénomènes pathologiques qui concernent la perception, le langage et l'action une « communauté dans l'être » mais une « communauté dans le sens »¹⁹.

Pourquoi donc Merleau-Ponty appelle-t-il « l'intellectualiste » Cassirer en renfort? Parce que Cassirer tente déjà de tenir compte de la phénoménologie des maladies, parce qu'il essaie de comprendre chaque cas clinique « à partir de son foyer particulier²⁰. » Cassirer nie énergiquement que les phénomènes pathologiques soient dus à un « trouble de quelque " faculté " générale : faculté du langage ou de l'action finalisée, faculté de lire ou d'écrire!²¹ » car il ne conçoit plus la conscience comme existence pour soi et son étude du mythe lui a permis de mettre à jour le fait que :

Le moi ne s'y possède jamais, sinon sur le mode de l'être-réglé-sur, de l'intention vers d'autres centres de vie. Il n'est donc pas une substance matérielle, dont on pourrait au besoin penser l'existence isolée, entièrement coupée du reste des choses dans l'espace, et n'obtient son contenu, son être-pour-soi, qu'en se sachant avec d'autres dans *un* monde et en se distinguant des autres au sein de cette unité²².

À lire cette citation de Cassirer, il est encore plus aisé de comprendre pourquoi Merleau-Ponty le choisit comme interlocuteur car n'y entend-il pas comme un écho de la

¹⁹ P.P., p. 145.

²⁰ Ernst Cassirer, *La philosophie des formes symboliques, tome 3, la phénoménologie de la connaissance*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1972, p. 309. Dans les renvois ci-après, indiquée par le sigle P.F.S., suivie de la pagination.

²¹ P.F.S., p. 309.

²² P.F.S., p. 107.

position qu'il expose dans son avant-propos à la *Phénoménologie de la perception* où il dit que « ...l'homme est au monde, c'est dans le monde qu'il se connaît. Quand je reviens à moi à partir du dogmatisme de sens commun ou du dogmatisme de la science, je ne trouve non pas un foyer de vérité intrinsèque, mais un sujet voué au monde²³. » Cet être-réglé-sur qui ne se sait que dans l'unité d'un monde est bien proche parent de ce sujet voué au monde pour s'y connaître.

Merleau-Ponty trouve donc en Cassirer un allié à l'intérieur même du système qu'il cherche à mettre en déroute, d'abord en ce qui a trait à la conception du sujet mais aussi en regard du rapport du sujet au monde.

En effet, Cassirer n'affirme pas l'existence séparée d'une faculté symbolique parce qu'il a abandonné la conception substantielle de l'unité de l'être, pour en postuler une conception fonctionnelle par laquelle la conscience ne confère pas l'être aux phénomènes mais jaillit en eux dans un rapport de sens. Plus précisément, l'essence de la conscience est d'être relation, c'est-à-dire là où s'accomplit la

²³ P.P., p. V.

simultanéité de la forme et de la matière ou le phénomène d' « " un remplissement par le sens " du sensible²⁴. »

Pour Cassirer, le langage, la perception et l'action sont des formes symboliques, c'est-à-dire des sensibles remplis de sens linguistique, de sens perceptif, de sens moteur. Selon son point de vue, la conscience dont l'essence est relation, prend toujours une de ces formes – la conscience met son rapport au monde sous une de ces formes et c'est cette mise en forme qui la génère. Il y a le monde (le sensible) et cette présence au monde a toujours une forme dite symbolique puisque, dans l'ordre humain, un sensible est nécessairement rempli d'un sens.

En ce sens, les troubles aphasiques, agnosiques et apraxiques ne sont évidemment pas, pour Cassirer, tant la conséquence de « la perte d'une faculté, mais le changement et la transformation d'un *processus* psychique et spirituel de la plus haute complexité²⁵. » Les cas cliniques diffèrent énormément parce que ce processus est atteint dans des phases diverses, mais Cassirer croit pouvoir déceler dans les déviations une même tendance, d'où sa déclaration que ce qu'il

²⁴ P.F.S., p. 112. Telle est la définition élargie que Cassirer donne au concept de symbole et qui informe tout son discours. Nous aurons à y revenir.

²⁵ P.F.S., p. 309.

cherche dans les pathologies « ce ne sont pas tant des points communs dans l'être que des points communs dans le *sens*²⁶. »

Nous comprenons de l'affirmation de Cassirer qu'il tente de préserver la singularité concrète des maladies – il en reconnaît la phénoménalité – tout en cherchant à les relier toutes à un trouble fondamental du rapport de l'âme au corps qui fonde le rapport symbolique du sujet au monde, c'est-à-dire à la perte, chez les malades, de la prégnance symbolique, « cette relation en vertu de laquelle un sensible inclut un *sens*²⁷. »

Tel n'est cependant pas l'avis de Merleau-Ponty qui juge que Cassirer ne découvre pas là le véritable sens de la maladie :

Justement parce qu'elle a dépassé définitivement la pensée causale et le réalisme, la psychologie intellectualiste serait capable de voir le sens ou l'essence de la maladie et de reconnaître une unité de la conscience qui ne se constate pas sur le plan de l'être, qui s'atteste à elle-même sur le plan de la vérité²⁸.

Merleau-Ponty, qui dans un premier temps avait cru voir en Cassirer un allié puisqu'il désavouait le concept de faculté, laisse percer ici sa déception puisqu'il estime que l'explication de Cassirer sous-entend malgré tout une conception univoque de la conscience qui a pour effet d'effacer la

²⁶ *P.F.S.*, p. 309.

²⁷ *P.F.S.*, p. 266.

²⁸ *P.P.*, p. 145.

singularité concrète des maladies, c'est-à-dire que Cassirer, en adoptant une conception fonctionnelle de l'unité de l'être qui associe conscience à sens, continue en fait de détacher la conscience de ses contenus puisque les particularités concrètes des maladies ne contribuent pas à l'élaboration de leur propre sens qui reste uniquement le fait d'une détérioration d'un processus psychique et spirituel.

Merleau-Ponty, pour qui l'analyse du comportement permet de dévoiler le fait qu'il n'y a pas qu'une seule sorte de conscience, celle dont l'unité serait le sens, mais qu'il y a plusieurs sortes d'unités de conscience comme l'atteste la réalité, juge donc que Cassirer reste aveugle, malgré son pas en avant, à cette vérité existentielle. Merleau-Ponty justifie alors en ces termes sa compréhension de la position de Cassirer :

Mais précisément la distinction de la communauté dans l'être et de la communauté dans le sens, le passage conscient de l'ordre de l'existence à l'ordre de la valeur et le renversement qui permet d'affirmer comme autonomes le sens et la valeur, équivalent pratiquement à une abstraction, puisque, du point de vue où l'on finit par se placer, la variété des phénomènes devient insignifiante et incompréhensible²⁹.

Merleau-Ponty estimerait que Cassirer, en faisant la distinction entre substance (être) et fonction (sens), ne plongerait pas vraiment la conscience dans l'existence et ne réussirait qu'à la cantonner à la forme et à la significa-

²⁹ P.P., p. 146.

tion, ce qui préserve d'une certaine manière la conception intellectualiste de la conscience puisque le sens peut varier indépendamment des contenus.

En effet, déclarer que le sens et la valeur sont autonomes, en ce que les contenus qu'ils remplissent n'en ont pas en dehors de ce remplissement, est au plan concret de l'expérience une vue de l'esprit parce qu'en plaçant la conscience hors du monde vrai, on ne voit pas pourquoi les malades, en manifestant une symptomatologie différente, ne seraient pas tout simplement aux prises avec des illusions si, dans tous les cas, c'est la même tendance dans la conscience qui est mise en cause. Pour Merleau-Ponty, c'est un retour subtil au « je pense ».

L'analyse de ce passage de la page 145 de la *Phénoménologie de la perception* montre comment Merleau-Ponty s'appuie sur Cassirer pour porter un premier coup à l'intellectualisme, pour ensuite prendre la position de Cassirer comme cible afin de cerner avec précision le problème de la solution intellectualiste qui, en plaçant le sens de la maladie uniquement du côté de la conscience, en rendant le sens ou la valeur (la forme) autonomes, dépouille les contenus (le corps) de toute participation justement au sens des maladies. Ce sera donc en précisant sa critique de Cassirer que Merleau-Ponty approfondira sa propre compréhension du trouble fondamental des malades, car, tout comme il reproche à l'in-

tellectualisme d'être abstrait et non pas faux, il ne reproche pas à Cassirer d'avoir voulu cerner le trouble fondamental puisqu'il a le même objectif, mais bien de ne pas le fonder clairement sur le contenu, sur ce sol qu'est le corps.

En fait dans le combat qui les oppose, Merleau-Ponty reconnaît que c'est bien le symbolique qui est en jeu dans la maladie. Sur l'idée que l'être humain est un être symbolique, Merleau-Ponty et Cassirer s'entendent très bien. Mais ce que Merleau-Ponty vise par sa critique, c'est le fait que Cassirer n'a pas affirmé que cet être symbolique se loge à première enseigne dans le corps, que la conscience dite représentative a appris de la conscience dite motrice l'acte symbolique, que le premier rapport symbolique, l'originnaire, est la perception du corps propre comme unité motrice, qu'il y a, avant tout processus psychique symbolique, un comportement symbolique et que « l'expérience du corps nous fait connaître une imposition du sens qui n'est pas celle d'une conscience constituante universelle, un sens qui est adhérent à certains contenus³⁰. »

Voilà ce que l'analyse de la suite de la critique de Merleau-Ponty que nous développerons dans le prochain chapitre mettra en lumière.

³⁰ P.P., p. 172.

CHAPITRE II

LES POINTS ESSENTIELS DE LA CRITIQUE DE MERLEAU-PONTY À CASSIRER

Ayant cerné dans le premier chapitre le reproche général que Merleau-Ponty adresse à l'intellectualisme et à Cassirer, examinons-en maintenant le détail.

Ce qui irrite tout particulièrement Merleau-Ponty dans la position de Cassirer, c'est la conclusion qu'il y aperçoit — et qu'à son avis Cassirer, bien qu'il ait cherché à l'éviter, ne semble pas avoir vue —, à savoir que les singularités des maladies soient traitées comme équivalentes les unes des autres, et que leur existence soit réduite à une apparence, puisque, en effet, elles ne contribuent en rien au sens de la maladie. Voilà où se dissimule, pour Merleau-Ponty, le danger de postuler, comme unique explication des pathologies, l'effondrement de la fonction symbolique si celle-ci est encore trop étroitement associée au *Cogito* : il n'y aurait pas de maladie, juste de la mauvaise volonté.

Mais peut-on vraiment tirer cette conclusion de l'explication de Cassirer lorsqu'on lit les nombreuses précautions dont il entoure l'énoncé du passage sur lequel bute Merleau-Ponty? Cassirer ne prend-il pas bien soin de souligner qu'il ne cherche pas à identifier toutes les maladies mais plutôt qu'il cherche une tendance, un dénominateur commun?

Selon que la modification porte sur telle ou telle phase caractéristique du processus d'ensemble, on peut avoir

des tableaux cliniques extrêmement différents, qui, sans devoir se ressembler sur des points ou des traits de détail précis, n'en sont pas moins liés entre eux dans la mesure où la modification ou la déviation indique la même tendance dans tous. Tout en nous efforçant de ne pas perdre de vue le détail des cas d'espèce tels que nous les décrivaient les observateurs les plus profonds et les plus exacts, nous avons voulu établir cette tendance générale et ramener à une sorte de « dénominateur commun » les troubles aphasiques, agnosiques et apraxiques³¹.

À la lecture de cette citation, il semble bien difficile d'imputer à Cassirer l'intention franche de taxer de mirages toutes les maladies et de schizophrènes tous les malades, comme le craint tant Merleau-Ponty. Cassirer prend également la peine d'imposer des guillemets à son dénominateur commun, indiquant par là au lecteur que cette expression est plus évocatrice que pertinente.

Plus intéressant encore est de noter l'explication que donne Cassirer de la variété des tableaux cliniques, soit l'existence d'un processus d'ensemble que la maladie modifie dans son déroulement. Nous sommes ici bien loin du *Cogito* survolant son propre corps et il est bien tentant de rapprocher cette idée de celle que formule Merleau-Ponty, lorsqu'à son tour il cherche à décrire le « trouble fondamental » des malades, c'est-à-dire cet arc intentionnel qui se « détend³² » dans la maladie. Ce rapprochement, sur lequel nous reviendrons, nous remet sur la piste de ce qui sépare vrai-

³¹ P.F.S., p.309.

³² P.P., p. 158.

ment Merleau-Ponty et Cassirer, à savoir que la dégradation du rapport symbolique est d'abord vécu dans le corps avant que ne soit attaquée sa phase supérieure. Les divergences entre les deux philosophes se rapporteraient-elles donc à la problématique centrale du fondement?

Voici, en effet, que Merleau-Ponty revient à la charge sur ce point :

Quand on met en cause dans tous les cas la fonction symbolique, on caractérise bien la structure commune aux différents troubles, mais cette structure ne doit pas être détachée des matériaux où elle se réalise chaque fois, sinon électivement, du moins principalement³³.

Merleau-Ponty peut acquiescer en partie à l'explication de Cassirer car il conçoit lui-même le symbolique comme rapport originaire. Cependant, pour lui, ce rapport est d'abord corporel parce que le premier système symbolique est le corps propre, « parce que mon corps est justement un système tout fait d'équivalences et de transpositions intersensorielles³⁴. » Ce n'est donc pas tant le concept de fonction symbolique que Merleau-Ponty remet en question mais bien ses fondations que les intellectualistes, aux côtés desquels il range Cassirer, ont de tout temps attribuées à l'esprit. Merleau-Ponty est formel sur ce point et fait du corps le fondement de la fonction symbolique et, à ce titre, le moyen de notre existence et de notre connaissance :

³³ P.P., p. 146.

³⁴ P.P., p. 271.

... mais nous disons que le corps, en tant qu'il a des « conduites » est cet étrange objet qui utilise ses propres parties comme symboliques et par lequel en conséquence nous pouvons « fréquenter » ce monde, le « comprendre » et lui trouver une signification³⁵.

Dire que le corps est le symbolique originaire, c'est affirmer que nous ressentons toutes les parties de notre corps et tous nos sens comme correspondants et interchangeables, comme présents les uns aux autres, et que nous pouvons les transposer puisqu'ils sont des entrées dans un monde unique, les ouvertures de notre perception. Les parties de notre corps sont enveloppées les unes dans les autres parce qu'elles sont des expressions d'une même mélodie, soit celle de notre rapport à nous-même et de notre rapport au monde.

Voilà pourquoi Merleau-Ponty prend la peine de rappeler que le trouble de Schneider s'est développé à la suite de l'éclat d'obus qui l'a frappé à la tête. Et c'est par une petite remarque assassine que Merleau-Ponty cherche à mettre à nu l'insuffisance de l'explication de Cassirer : « Il serait ... non moins absurde de penser que l'éclat d'obus s'est rencontré avec la conscience symbolique³⁶. »

Merleau-Ponty refuse de laisser de côté la dimension concrète de la maladie de Schneider même si, effectivement, le malade présente des déficiences associées à la perte de la fonction de représentation : « C'est par la vision qu'en lui

³⁵ P.P., p. 274.

³⁶ P.P., p. 146.

l'Esprit a été atteint³⁷. » Ce que Merleau-Ponty cherche à faire, c'est de définir « une *essence concrète*, une *structure* de la maladie qui exprime à la fois sa généralité et sa particularité³⁸ », c'est de montrer comment tous les autres sens ainsi que les fonctions supérieures du malade sont perturbés, lorsqu'une blessure rompt l'intégrité du système symbolique d'équivalences et de transpositions intersensorielles qu'est le corps et qui fonde la conscience symbolique.

Fuyant à la fois les explications physiologique et intellectualiste, Merleau-Ponty souhaite :

... concevoir entre les contenus linguistique, perceptif, moteur et la forme qu'ils reçoivent ou la fonction symbolique qui les anime un rapport qui ne soit ni la réduction de la forme au contenu, ni la subsumption du contenu sous une forme autonome. Il faut que nous comprenions à la fois comment la maladie de Schneider déborde de toutes parts les contenus particuliers, — visuels, tactiles, moteurs, — de son expérience, et comment cependant elle ne s'attaque à la fonction symbolique qu'à travers les matériaux privilégiés de la vision³⁹.

Écoutons donc Merleau-Ponty aborder l'explication du trouble fondamental dont souffrent les aphasiques, les agnosiques et les apraxiques :

Les sens et en général le corps propre offrent le mystère d'un ensemble qui, sans quitter son *eccéité* et sa particularité, émet au-delà de lui-même des significa-

³⁷ P.P., p. 146.

³⁸ P.P., p. 147.

³⁹ P.P., p. 147.

tions capables de fournir leur armature à toute une série de pensées et d'expériences⁴⁰.

Pour Merleau-Ponty, le corps propre et les sens soutiennent les pensées et les expériences. Ils sont le noyau duquel rayonnent les possibilités de pensées et d'expériences. Merleau-Ponty évoque l'image de l'armature constituée de segments à significations diverses qui s'emboîtent les unes dans les autres et se fondent l'une l'autre. Voici Schneider avec son corps et ses sens dont la vue est endommagée. La blessure fait comme une faille dans l'armature des possibilités que la vision peut soutenir, entre autres l'espace. L'espace pratique est déficient et puisqu'il fonde symboliquement l'espace mental, celui-ci devient à son tour déficient. Schneider peut penser mais non les ensembles simultanés, il peut se mouvoir mais non survoler son mouvement et le projeter à l'extérieur, car l'armature de ce pouvoir est fracturée. Ce n'est pas sa pensée qui est atteinte directement par l'éclat d'obus et qui, en conséquence, provoquerait le trouble visuel. De même, la vue perturbée n'est pas, elle non plus, directement responsable de la défaillance de la pensée, de la fonction de projection, mais puisque cette dernière repose sur elle, la pensée est atteinte dans sa puissance, dans le « « je peux » » du corps qui, lui, est atteint par l'éclat d'obus.

⁴⁰ P.P., p. 147.

Merleau-Ponty refuse, d'une part, l'explication mécaniste et réaliste, le lien direct de causalité, car « les contenus visuels ne sont pas la cause de la fonction de projection⁴¹ »; et il refuse tout autant l'explication intellectualiste puisqu'à ses yeux la fonction de projection n'a pas de valeur autonome, elle n'est pas un pouvoir doté d'existence, et la vision « n'est pas davantage une simple occasion pour l'Esprit de déployer un pouvoir en lui-même inconditionné⁴². »

Il explicite alors le rapport entre la vision et la fonction de projection : « Les contenus visuels sont repris, utilisés, sublimés au niveau de la pensée par une puissance symbolique qui les dépasse, mais c'est sur la base de la vision que cette puissance peut se constituer⁴³. » C'est ce rapport de fondement que Merleau-Ponty cherche à dévoiler et qui permet de comprendre que la fonction symbolique soit atteinte lorsque sa base constitutive est défaillante. Car, comme il l'exprime ensuite :

Le rapport de la matière et de l'esprit est celui que la phénoménologie appelle un rapport de *Fundierung* : la fonction symbolique repose sur la vision comme sur un sol, non que la vision en soit la cause, mais parce qu'elle est ce don de la nature que l'Esprit devait utiliser au-delà de tout espoir, auquel il devait donner un sens radicalement neuf et dont cependant il avait

⁴¹ P.P., p. 147.

⁴² P.P., p. 147.

⁴³ P.P., p. 147.

besoin non seulement pour s'incarner, mais encore pour être⁴⁴.

Pour Merleau-Ponty, la matière, et plus précisément le corps, n'est pas seulement un véhicule de l'Esprit, il lui confère l'être, c'est-à-dire qu'il est son sens originaire, celui qui est donné par l'existence. Avoir une existence est la signification première sans laquelle tous les autres sens sont impossibles.

Mais voilà que Merleau-Ponty entre de nouveau en dialogue avec Cassirer au moment même où il livre au lecteur le coeur de son projet. Voyons cette citation un peu longue qui nous éclaire sur la relation ambiguë que Merleau-Ponty entretient avec le philosophe allemand auquel il réfère d'abord comme instance de légitimation de son projet, puis comme exemple de l'échec d'un philosophe encore soumis aux concepts intellectualistes.

C'est cette dialectique de la forme et du contenu que nous avons à restituer, ou plutôt, comme l'« action réciproque » n'est encore qu'un compromis avec la pensée causale et la formule d'une contradiction, nous avons à décrire le milieu où cette contradiction est concevable, c'est-à-dire l'existence, la reprise perpétuelle du fait et du hasard par une raison qui n'existe pas avant lui et pas sans lui (2).

(note en bas de page)

(2) ... E. Cassirer se propose évidemment un but analogue lorsqu'il reproche à Kant de n'avoir la plupart du temps analysé qu'une « sublimation intellectuelle de l'expérience » (*Philosophie des Symbolischen Formen*, T. III, p. 14), lorsqu'il cherche à exprimer, par la notion

⁴⁴ P.P., p. 147.

de prégnance symbolique, la simultanéité absolue de la matière et de la forme ou lorsqu'il reprend à son compte cette parole de Hegel que l'esprit porte et garde son passé dans sa profondeur présente. Mais les rapports des différentes formes symboliques demeurent ambigus. On se demande toujours si la fonction de *Darstellung* est un moment dans le retour à soi d'une conscience éternelle, l'ombre de la fonction de *Bedeutung*, — ou si au contraire la fonction de *Bedeutung* est une amplification imprévisible de la première « vague » constitutive. Quand Cassirer reprend la formule kantienne selon laquelle la conscience ne saurait analyser que ce dont elle a fait la synthèse, il revient évidemment à l'intellectualisme en dépit des analyses phénoménologiques et même existentielles que son livre contient et dont nous aurons encore à nous servir⁴⁵.

À première vue, il est surprenant de voir Merleau-Ponty invoquer, parmi tous les philosophes qui l'inspirent à cette date, celui qu'il vient tout juste de juger, dans les pages précédentes, encore trop intellectualiste. Pourtant, Merleau-Ponty nous en donne clairement la raison : conceptualiser d'une manière neuve le rapport entre forme et contenu, voilà bien ce à quoi s'est acharné Cassirer, et ce, bien avant Merleau-Ponty.

Et cet acharnement l'a conduit, à l'encontre de la philosophie intellectualiste, à élargir le concept de théorie pour y inclure, outre « la formation de l'image scientifique du monde, ... celle de son image " naturelle ", perceptive et intuitive⁴⁶ »; puis il a fait de même avec le concept de symbole en y incluant, non seulement le rapport du signe au

⁴⁵ P.P., p. 148.

⁴⁶ P.F.S., p. 7.

désigné, mais surtout en le définissant, tel que mentionné précédemment, comme « la totalité des phénomènes dans lesquels se présente ... un " remplissement par le sens " du sensible⁴⁷ »; cette définition plus englobante du symbole lui a ensuite permis de briser la conception dualiste du rapport de l'âme et du corps et d'y voir « le premier exemple et modèle d'une pure relation *symbolique*⁴⁸ », à savoir non pas « la forme de détermination l'un-par-l'autre ... [mais] le mode original de l'un-*dans*-l'autre, de l'entremêlement et de l'entrecroisement mutuel tel que nous le révèle la relation de l'âme et du corps⁴⁹ »; enfin, fort de cette signification du symbolique et grâce à l'analyse phénoménologique, il a élaboré son concept de *prégnance symbolique*, soit « la façon dont un vécu de perception, en tant que vécu sensible, renferme en même temps un certain " sens " non intuitif qu'il amène à une représentation immédiate et concrète⁵⁰ », et ce, afin justement de conceptualiser le fait que, dans la perception, il n'y a « pas plus de " matière en soi " que de " forme en soi ", mais seulement des vécus globaux qu'on peut

⁴⁷ P.F.S., p. 112.

⁴⁸ P.F.S., p. 119.

⁴⁹ P.F.S., p. 199.

⁵⁰ P.F.S., p. 229.

comparer du point de vue de la matière et de la forme pour les déterminer et les articuler selon lui⁵¹. »

Voilà qui explique la parenté de pensée et d'approche que Merleau-Ponty reconnaît chez Cassirer et qui l'incite, dans un premier temps, à le reconnaître comme un allié.

Toutefois, le lecteur n'est pas encore revenu de sa première surprise de voir Merleau-Ponty reconnaître le lien qui l'unit à Cassirer, qu'il est surpris à nouveau, mais cette fois-ci avec beaucoup moins de bonheur.

En effet, Merleau-Ponty passe immédiatement à l'attaque en soupçonnant Cassirer d'artifice à l'égard des formes symboliques et juge que la distinction entre les fonctions symboliques de *Darstellung* et de *Bedeutung* n'est qu'une pirouette qui camouflerait un concept intellectualiste de la conscience.

La première constatation que nous pouvons faire au sujet de la critique de Merleau-Ponty, c'est qu'il passe sous silence la fonction de *Ausdruck* qui est pourtant la pierre angulaire du concept général de fonction symbolique de Cassirer et qui sert justement de fondement aux fonctions de *Darstellung* et de *Bedeutung*. Que dit Cassirer à ce sujet?

... nous constatons en toute rigueur, une fois de plus, que la « fonction d'expression » est un authentique « phénomène primitif », qui affirme son originalité spécifique et irremplaçable jusque dans la construction de la conscience théorique et de la « réalité » théori-

⁵¹ P.F.S., p. 226.

que. ... La tentative de remplacer la fonction primaire de l'expression par d'autres fonctions « supérieures » — intellectuelles ou esthétiques, peu importe — ne mène dans tous les cas qu'à des succédanés défectueux, incapables de jamais produire ce qu'on leur demande. De telles fonctions « supérieures » ne peuvent devenir actives que dans la mesure où elles présupposent déjà la couche primordiale de l'expression vécue sous sa forme simplement originaire et originale⁵².

Ainsi, les fonctions de représentation et de signification reposent sur la fonction de *Ausdruck*. Cassirer est tout à fait clair sur ce point et dit de cette fonction qu'elle « forme le sol commun⁵³ » du mythe, de la théorie, de la réflexion logique et de l'intuition esthétique.

Merleau-Ponty, en ne mentionnant pas le fondement du rapport entre les diverses fonctions symboliques, peut fort bien faire croire que les fonctions de *Darstellung* et de *Bedeutung* qu'il met en cause sont coincées dans une boucle infinie, comme un serpent qui se mord la queue.

Par ailleurs, si Cassirer reprend effectivement la formule kantienne⁵⁴ selon laquelle la conscience ne saurait analyser que ce dont elle a fait la synthèse, Merleau-Ponty oublie de nous dire que Cassirer l'utilise pour critiquer les concepts de conscience et de perception du sensualisme et du positivisme, pour ensuite conjuguer le concept de synthèse aux concepts d'intention de Brentano et de Husserl et ce,

⁵² P.F.S., p. 105.

⁵³ P.F.S., p. 98.

⁵⁴ P.F.S., page 220 et suivantes.

afin d'élaborer son concept central de prégnance symbolique. D'autre part, Cassirer ne fait pas de la synthèse un acte qu'un sujet conscient et réflexif ferait surgir du néant, il souligne au contraire qu'elle « se rattache à une tendance maîtresse de la perception sensible, à laquelle elle reste encore liée et redevable là où elle s'élève bien au-dessus d'elle⁵⁵. »

Enfin, pour ce qui est de cette conscience éternelle, elle n'existe tout simplement pas aux yeux de Cassirer qui, grâce à son étude des phénomènes mythiques comme nous l'avons noté précédemment, a dénoncé :

Le présupposé dont la théorie de la connaissance de l'« idéalisme psychologique » a si souvent admis l'évidence intrinsèque, selon lequel seuls les états de conscience propre pourraient être donnés à l'origine...⁵⁶

Et c'est pourquoi, à aucun moment de *La philosophie des formes symboliques*, Cassirer n'affirme que le contenu doit être subsumé sous une forme autonome. Bien au contraire, toute son entreprise vise à montrer que la conscience humaine saisit toujours et partout la forme et le contenu dans leur corrélation originaire et primitive et que leur séparation n'est qu'un moment théorique :

On ne rencontre jamais la sensation « nue » comme une *materia nuda* à laquelle s'ajouterait après coup un quelconque don de forme; seule est accessible la déter-

⁵⁵ P.F.S., p. 93.

⁵⁶ P.F.S., p. 107.

mination concrète, la multiformité vivante d'un monde perceptif régi et imprégné d'un bout à l'autre par des modes déterminés de formation⁵⁷.

Cassirer ne dirait jamais, comme le fait Merleau-Ponty dans la citation ci-dessus⁵⁸, que les contenus linguistiques, perceptifs et moteurs reçoivent une forme ou sont animés par une fonction symbolique car, pour lui, dire contenus linguistiques, etc., c'est déjà exprimer la forme. Plus précisément, pour Cassirer, le contenu n'est jamais sans forme dans la vie de la conscience, même la plus primitive. Quant à l'animation que cette fonction symbolique conférerait aux contenus, elle ressemble bien trop à l'activité d'une conscience constituante et ne serait certes pas au goût de Cassirer qui, lorsqu'il définit son concept de prégnance symbolique, précise bien que dans la pleine activité de la perception, « dans sa totalité vivante elle est en même temps une vie " dans " le sens. Elle n'est pas reçue après coup, dans cette sphère, mais paraît en quelque manière née en elle et avec elle⁵⁹. »

Par ailleurs, Cassirer n'est pas non plus sans faire le lien concret entre l'effondrement de la fonction symbolique et les défaillances visuelles lorsqu'il dit que c'est « jus-

⁵⁷ *P.F.S.*, p. 27.

⁵⁸ Voir la citation n° 39, pp. 18 et 19.

⁵⁹ *P.F.S.*, p. 229.

tement dans ce caractère de fragmentation du vécu⁶⁰ que semble résider l'attribut commun...⁶¹ » des différentes pathologies.

L'éclairage que jettent les véritables positions de Cassirer sur les critiques que lui adresse Merleau-Ponty, à ce moment précis du développement de sa pensée, à savoir l'existence comme lieu du rapport entre forme et contenu, nous incite à nous demander si Merleau-Ponty rend bien justice au point de vue de Cassirer et si, pour tout dire, Merleau-Ponty n'a pas eu recours à cette caricature de la pensée de Cassirer pour mieux s'en démarquer, justement parce qu'en général les deux penseurs adoptent des positions similaires sur de nombreux points, peut-être en fait jusque sur l'épineuse question du fondement de la fonction symbolique qui, chez Cassirer, a quand même ses racines dans l'expression.

Merleau-Ponty poursuit justement sa critique sur ce point, c'est-à-dire qu'il cherche à « apercevoir ce qui soutend la " fonction symbolique " elle-même⁶². » Rappelons qu'il ne conteste pas qu'elle soit en cause dans les pathologies, mais bien qu'elle soit associée à une défaillance de la fonction de représentation. Selon Merleau-Ponty, ce n'est

⁶⁰ Nous soulignons.

⁶¹ *P.F.S.*, p. 272.

⁶² *P.P.*, p. 148.

pas cette dernière ou l'attitude catégoriale qui fait défaut chez Schneider, mais le fait qu'elle ne soit plus rattachée à la vie spontanée du malade :

Ce qui compromet la pensée chez Schneider ce n'est pas qu'il soit incapable d'apercevoir les données concrètes comme des exemplaires d'un *eidos* unique ou de les subsumer sous une catégorie, c'est au contraire qu'il ne peut les relier que par une subsomption explicite⁶³.

Ainsi, Schneider ne comprend pas spontanément des analogies simples telles l'oeil est pour la lumière et les couleurs ce qu'est l'oreille pour les sons. Il lui faut raisonner et trouver un troisième terme de comparaison – tous deux sont des organes des sens – grâce auquel il peut déduire le rapport d'analogie des deux premiers termes. Merleau-Ponty remarque alors que nombre de sujets normaux, qui peuvent éprouver de la difficulté à expliquer l'analogie, la comprennent pourtant immédiatement, car « le normal saisit une identité spécifique dans les structures conceptuelles, pour lui les démarches vivantes de la pensée sont symétriques et se font pendant⁶⁴. »

Schneider, pour sa part, doit faire un détour et procéder par étapes pour arriver à comprendre l'analogie qu'un sujet normal « attrape⁶⁵ » du premier coup. Ce procédé intellectuel qu'utilise le malade doit nous faire comprendre,

⁶³ P.P., p. 148.

⁶⁴ P.P., p. 149.

⁶⁵ P.P., p. 149.

de l'avis de Merleau-Ponty, que « la pensée vivante ne consiste pas à subsumer sous une catégorie⁶⁶ » et « que même l'intelligence ne s'accommode pas de l'intellectualisme⁶⁷. »

Cassirer ne pose pas un jugement bien différent à propos de certaines autres difficultés qu'éprouvait Schneider. Il remarque que Schneider procède par raisonnement pour compenser ses déficiences dans la reconnaissance d'objets; qu'il déduit, au moyen des repères que lui procurent encore ses données optiques, l'identité des choses qui lui sont présentées. Cassirer souligne alors le fait que ces repères ne sont plus que des signes, qu'ils manquent « de cette force de " re-présentation " immédiate qui habite toute perception authentique, pourvue de prégnance symbolique⁶⁸. » Le malade ne saisit donc plus les objets d'emblée, du premier coup. Il doit faire des conjectures à partir des indices à sa disposition. Il ne perçoit plus spontanément, il devine. Pour Cassirer, l'artifice dont use le malade démontre :

... la différence spécifique qui existe entre la vraie prégnance perceptive et tout savoir d'objets purement discursif, fondé sur des indices. La perception prégnante « a » l'objet de sorte qu'il lui est présent en personne dans l'un de ses modes d'apparaître; le savoir, lui, conclut « à » l'objet d'après une marque distinc-

⁶⁶ *P.P.*, p. 149.

⁶⁷ *P.P.*, p. 148.

⁶⁸ *P.F.S.*, p. 271.

tive. ... celle-là possède une signification symbolique, celle-ci se limite à l'indication symptomatique⁶⁹.

Pour Cassirer, la prégnance symbolique est l'expression d'une « vie " dans " le sens⁷⁰. » Sans elle, le malade n'a plus de rapport immédiat au monde et il n'« a » plus les objets ou, comme le dit Merleau-Ponty, il n'« attrape » plus les objets ou les images vivantes du langage.

L'explication de Cassirer vise essentiellement le même objectif que celle de Merleau-Ponty, puisque tous deux mettent en évidence le fait que le malade Schneider a perdu la spontanéité caractéristique du véritable rapport au monde, le fait que la fonction symbolique n'est pas qu'opération intellectuelle.

La convergence de pensée des deux philosophes va plus loin encore sur ce point, puisque tous deux critiquent, d'une façon similaire, la philosophie criticiste.

Merleau-Ponty lui reproche de doubler « les opérations empiriques de la pensée d'une activité transcendantale que l'on charge de réaliser toutes les synthèses dont la pensée empirique donne la monnaie⁷¹. » Encore une fois ce que Merleau-Ponty cherche à dénoncer, c'est la subsumption du contenu à la forme, le fait que la fonction symbolique est

⁶⁹ P.F.S., pp. 271-272.

⁷⁰ P.F.S., p. 229.

⁷¹ P.P., p. 150.

coupée de son sol. Ce ne serait pas le sujet en chair et en os qui serait en mesure d'assurer la validité des synthèses qu'il effectue dans l'immédiat, mais le sujet éternel dans lequel il serait censé se replacer. Pour Merleau-Ponty, cette conception du sujet est complètement abstraite puisque, pour reprendre la formulation de son projet central, le sujet véritable de la pensée n'existe pas avant, ni sans, le milieu où se noue la dialectique de la forme et du contenu, soit l'existence. C'est ce mouvement d'abstraction du rapport de fondement que Merleau-Ponty veut éclairer : c'est le sujet incarné « qui communique sa vie au fantôme intemporel⁷² » et confère validité aux synthèses.

Cassirer n'en dit pas moins lorsqu'il met en lumière le fait que « l'affaire de la réflexion n'est pas de *produire* la couche même du vécu dans laquelle elle s'enracine, mais uniquement d'en fournir l'interprétation théorique⁷³. » Il dénonce l'idée suivant laquelle la pensée pourrait à la fois expliquer la certitude du monde et l'engendrer. Il constate que ce « rejeton resterait en fin de compte un fantôme, un simulacre capable d'imiter la réalité de la vie, mais vide de toute vitalité spontanée⁷⁴. »

⁷² P.P., p. 150.

⁷³ P.F.S., p. 98.

⁷⁴ P.F.S., p. 98.

De même, il critique, dans le même sens que Merleau-Ponty le fait, la conception criticiste du sujet lorsqu'il souligne que la question transcendantale de Kant est encore tributaire d'une conception substantielle des facultés :

La validité objective des concepts purs de l'entendement, qui est l'unique question primitive de Kant et dont il essaie de saisir « les conditions de possibilités », ne se verrait garantie, une fois de plus, que parce qu'on la tirerait d'un « sujet transcendantal » existant en soi, comme de l'« auteur » de cette validité. Mais ce serait là assurément substituer un problème ontologique au problème critique-phénoménologique, le point de vue de la *substance* à celui de la pure *fonction*. L'« entendement » ressemblerait à un magicien et à un nécromancien qui animerait la sensation « morte » et l'éveillerait à la vie de la conscience⁷⁵.

Pour Cassirer, il n'est pas besoin d'un « sujet transcendantal » pour conférer sens à la perception, car la donation de sens n'est pas un acte que doit poser la conscience, elle est la manière d'être de la conscience. En fait, la conscience ne fonctionne que symboliquement, dans le sens que donne Cassirer à ce terme, c'est-à-dire que dès qu'il y a conscience, il y a un remplissement du sensible par le sens (une présence et une re-présentation), et ce, jusque dans la conscience primitive de l'expression pure. La relation commande la construction de la conscience et, pour Cassirer, elle « s'en dégage comme le véritable " *a priori* ", le terme

⁷⁵ P.F.S., p. 221.

premier selon l'essence⁷⁶. » Voilà ce que l'on doit comprendre par le fonctionnement symbolique de la conscience.

Cassirer ne conçoit donc pas la conscience comme substantielle et le « je réflexif » est, pour Cassirer, un aboutissement et non un commencement. En fait, ce « je réflexif » n'existe que parce qu'il a émergé peu à peu de la conscience primitive qui lui donne accès à la certitude du réel par la perception d'expressions vécues et qui ne disparaît pas tout simplement lorsque le sujet accède aux modalités de la conscience représentative et théorique puisqu'elle est fondatrice. Comme le précise Cassirer, la fonction d'expression « ne peut jamais entrer et se perdre tout à fait dans [la forme de l'existence des choses et de leur enchaînement réaliste-causal] car, sinon, c'est le phénomène premier du " vivant en général " qui s'évanouirait⁷⁷... » Ainsi Cassirer reconnaît que la pensée est vivante en autant qu'elle est prégnante.

Ce qui précède semble nous permettre de mettre en parallèle les positions des deux auteurs quant au rapport de la conscience au monde et éclairer davantage leurs points de convergence et de divergence. Aux fins de la discussion, nous présenterons, l'un à la suite de l'autre, les points de vue de Merleau-Ponty et de Cassirer à ce sujet.

⁷⁶ *P.F.S.*, p. 230.

⁷⁷ *P.F.S.*, p. 106.

(Merleau-Ponty)

L'essence de la conscience est de se donner un ou des mondes, c'est-à-dire de faire être *devant* elle-même ses propres pensées comme des choses, et elle prouve sa vigueur indivisiblement en se dessinant ces paysages et en les quittant. La structure monde, avec son double moment de sédimentation et de spontanéité, est au centre de la conscience, et c'est comme un nivellement du « monde » que nous allons pouvoir comprendre à la fois les troubles intellectuels, les troubles perceptifs et les troubles moteurs de Schneider, sans les réduire les uns aux autres⁷⁸.

(Cassirer)

Car nul contenu de conscience n'est en soi purement « présent » ni purement « représentation »; au contraire, tout vécu actuel renferme les deux moments dans une unité indissoluble. Tout présent *fonctionne* au sens d'une re-présentation, de même que toute re-présentation exige son rattachement à quelque chose de présent à la conscience. C'est sur cette corrélation et non point du tout sur la « forme », sur le moment noétique seul, que repose toute animation et toute « spiritualisation »⁷⁹.

Nous croyons pouvoir reconnaître une parenté de structure dans la conception de la conscience que tous deux décrivent comme double : sédimentation et spontanéité, pour Merleau-Ponty, présence et re-présentation pour Cassirer. À notre avis, les deux auteurs tentent de montrer que la conscience n'est ni totalement contenu ni totalement forme, mais qu'au contraire elle jaillit de leur dynamique. Toutefois, ces deux citations éclairent aussi le point de divergence entre les deux auteurs quant à la question du fondement et nous permet, un peu mieux de comprendre ce que Merleau-Ponty

⁷⁸ P.P., p. 151-152.

⁷⁹ P.F.S., p. 226.

reproche à Cassirer. Si les deux reconnaissent la simultanéité du rapport de la forme et du contenu, il n'en demeure pas moins que Cassirer ne quitte jamais la sphère de la conscience. Il la maintient au centre de son discours comme cet espace où se produit « un savoir du moi⁸⁰. » Tel n'est pas le cas de Merleau-Ponty qui place le monde comme lieu de l'unité et ne conçoit pas toujours la conscience comme associée au moi, entre autres, lorsqu'il parle de l'intentionnalité motrice pure comme d'un pouvoir et non d'un savoir⁸¹.

Cependant, il nous semble que la structure similaire de leur concept de conscience et leur dénonciation commune du sujet comme position d'abord intellectuelle indiquent la parenté de leurs démarches et de leurs projets qui visent à dépasser les schèmes conceptuels de l'intellectualisme et à saborder une fois pour toutes le dualisme.

Ceci dit, revenons à la question du fondement, au sujet de laquelle nos deux auteurs marquent, sans doute, leur divergence la plus profonde et qui expliquera la critique de Merleau-Ponty à l'égard de Cassirer. Pour ce faire, nous mettrons en parallèle leurs discussions sur les pathologies de l'action et nous prendrons, comme point de mire, une déclaration du médecin traitant du malade Schneider, c'est-à-

⁸⁰ P.F.S., p. 230.

⁸¹ P.P., voir note en bas de la page 163.

dire le psychiatre Goldstein, que Cassirer et Merleau-Ponty donnent tous deux en citation.

Voyons d'abord cette déclaration de Goldstein telle que la cite Merleau-Ponty, dans une traduction française de son cru :

Chaque mouvement volontaire a lieu dans un milieu, sur un fond qui est déterminé par le mouvement lui-même (...). Nous exécutons nos mouvements dans un espace qui n'est pas « vide » et sans relations avec eux, mais qui, au contraire, est dans un rapport très déterminé avec eux : mouvement et fond ne sont, à vrai dire, que des moments artificiellement séparés d'un tout unique⁸².

Merleau-Ponty cite Goldstein à l'appui de ce qu'il vient d'affirmer, à savoir que la fonction de représentation n'est pas nécessaire au sujet pour qu'il effectue un mouvement et que le sujet n'a pas une relation avec son corps comme si ce dernier était un espace pensé ou représenté. Pour Merleau-Ponty, fond et mouvement sont effectivement un tout unique parce que tous deux s'inscrivent dans le monde :

La vision et le mouvement sont des manières spécifiques de nous rapporter à des objets et si, à travers toutes ces expériences, une fonction unique s'exprime, c'est le mouvement d'existence, qui ne supprime pas la diversité radicale des contenus, parce qu'il ne les relie non pas en les plaçant tous sous la domination d'un « je pense », mais en les orientant vers l'unité intersensorielle d'un « monde »⁸³.

⁸² P.P., p. 160. Citation tirée d'un article de Goldstein, intitulé « Ueber die Abhängigkeit der Bewegungen von optischen Vorgängen », et publié dans *Monatschrift für Psychiatrie und Neurologie Festschrift Liepmann*, 1923.

⁸³ P.P., p. 160.

Pour sa part, Cassirer se penche sur les troubles dits d'apraxie idéatoire, car ils sont pour lui des exemples où l'on peut voir les conséquences de la rupture de la simultanéité de la forme et du contenu :

Car c'est là qu'une fois de plus « théorie » et « praxis » se côtoient, là que la forme de l'action se révèle indissolublement liée à celle de la pensée et de la représentation⁸⁴.

Il y voit le déroulement du processus psychique symbolique d'ensemble, qui va de l'immédiat au médiat, du présentatif au représentatif – l'évolution de la conscience, de son adhérence expressive au monde à l'idéalité symbolique que lui procure le développement de la fonction symbolique dans sa modalité de représentation.

Pour Cassirer, il est logique de conclure que c'est la modalité représentative de la fonction symbolique qui est affectée, et non pas la modalité expressive originale liée au fait même de vivre, puisque les malades peuvent agir presque normalement dans des situations quotidiennes et qu'ils agissent correctement en autant que leur action porte sur un objet concret :

Le malade, par exemple, ne sait pas indiquer le mouvement de menacer; mais, sitôt qu'il se met lui-même en colère, il accomplit un mouvement de menace très réussi. ... Il en allait de même pour les purs mouvements d'expression : le malade n'était pas en mesure de rire

⁸⁴ P.F.S., p. 298.

sur commande mais il riait bien dès qu'une remarque amusante tombait dans la conversation⁸⁵.

En concevant la conscience comme un processus psychique d'ensemble au cours duquel se développent des fonctions de sens toujours plus nombreuses et plus riches, Cassirer la rend susceptible à la maladie. Puisqu'elle est un système constitué de phases qui se fondent les unes les autres, la conscience peut être atteinte dans l'une ou l'autre de ses phases symboliques, ce qui, pour Cassirer, préserve alors la diversité des contenus pathologiques tout en les reliant à l'activité essentiellement symbolique de cette conscience.

Ce qui réunit ici Merleau-Ponty et Cassirer, c'est que tous deux essaient de sortir du cercle étroit de l'ancienne conception selon laquelle les malades sont incapables d'agir car ils n'ont plus de souvenir des impressions kinesthésiques. Tous deux dénoncent cette explication de l'apraxie, puisque même lorsque les malades n'ont qu'à imiter les mouvements du médecin, ils en sont incapables; ce n'est certes pas le souvenir qui leur fait défaut puisqu'ils viennent tout juste de voir le médecin à l'oeuvre. Comme le fait remarquer Cassirer :

Un phénomène aussi original [le malade capable de souffler sur un bout de papier mais incapable de répéter le mouvement sans objet et à vide] exige de toute évidence une explication différente et plus profonde que celle

⁸⁵ P.F.S., p. 298-299.

que l'on peut tirer d'un simple recours à de quelconques mécanismes associatifs⁸⁶.

À cet égard les deux auteurs soulignent que c'est une fonction plus fondamentale qui est mise en cause, c'est-à-dire la capacité de transposer ou de passer d'un milieu à l'autre, la capacité de créer un espace de jeu.

Cassirer cite, lui aussi, le point de vue du médecin psychiatre Goldstein :

Dans le cas de ses deux « aveugles psychiques » il put montrer la liaison qui existe d'ordinaire entre toute détérioration de la reconnaissance et de la représentation optiques et des atteintes graves de la capacité motrice et de l'action en général. Ce fait lui semble se fonder en définitive sur ce que tous nos mouvements volontaires se produisent dans un certain milieu et devant un « arrière-plan ». « Nous n'exécutons pas nos mouvements dans un espace " vide ", sans relation avec eux, mais dans un espace qui entretient avec eux des relations très précises : *mouvement et arrière-plan ne sont au fond que des moments artificiellement isolables d'un tout unitaire*⁸⁷. »

Selon cette élucidation, pour effectuer volontairement un geste, le sujet doit l'inscrire dans et sur un fond. Si l'un des deux termes manquent à cette équation, telle l'incapacité pour le malade de voir ou de se représenter le fond optique, le malade ne pourra bouger le bras car son bras et le fond forment un tout unique.

Ainsi, les malades ne peuvent plus faire de gestes volontaires abstraits parce qu'ils sont dans le « vide ».

⁸⁶ P.F.S., p. 301.

⁸⁷ P.F.S., p. 301.

Cassirer comprend que ces malades sont maintenant incapables de faire appel à la fonction symbolique dans sa modalité représentative, c'est-à-dire la capacité d'imaginer un réel possible, pour se créer de façon fictive un arrière-plan, bien qu'ils conservent une modalité plus primitive de la fonction symbolique qui leur permet d'agir comme un sujet sain dans le quotidien.

Merleau-Ponty souligne lui aussi cette incapacité de jouer :

Jouer, c'est se placer pour un moment dans une situation imaginaire, c'est se plaire à changer de « milieu ». Le malade, au contraire, ne peut entrer dans une situation fictive sans la convertir en situation réelle : il ne distingue pas une devinette d'un problème⁸⁸.

Cependant, Merleau-Ponty explique ce phénomène par le fait que le schéma corporel est perturbé : « C'est l'application et l'ajustement à leur propre corps de la définition objective du mouvement qui est devenu impossible⁸⁹. » Le « je peux » n'a plus de pouvoir que dans le concret, il n'a plus la capacité de se projeter dans le possible. Selon Merleau-Ponty, c'est l'arc intentionnel qui se détend dans la maladie, cet arc intentionnel qui sous-tend la fonction symbolique et qui situe le sujet sous tous les rapports réels et possibles qu'il peut entretenir avec le monde; ce serait la puissance d'exister du malade qui est atteinte.

⁸⁸ P.P., p. 157.

⁸⁹ P.P., p. 165.

Encore une fois, ce qui réunit Cassirer et Merleau-Ponty, c'est la structure de leur concept : d'une part, la fonction symbolique est atteinte dans l'une de ses modalités diverses, d'autre part, l'une des multiples directions de l'arc intentionnel est perdue. Toutefois, et nous touchons ici au vif du sujet, le fondement de cette structure n'est évidemment pas le même chez Cassirer et Merleau-Ponty. Voyons-en la cause.

En effet, Cassirer se demande si on peut vraiment ramener le problème de l'apraxie à la forme des vécus optiques des malades et il cherche un principe plus général. Cassirer reconnaît que le malade Schneider ne peut plus accomplir son geste de frapper à la porte s'il ne peut plus la toucher réellement, même s'il continue à la voir :

Le « projet moteur » s'écroulait, non seulement quand on lui enlevait son support optique, mais aussi quand il perdait son support tactile, lorsqu'on cachait la porte à sa vue ou qu'on la retirait de sa proximité immédiate et « tangible »⁹⁰.

Ce qui frappe Cassirer ici, c'est le fait que le malade est lié à l'objet concret, que le malade ne peut agir qu'en présence des choses, que dans une situation réelle, et aussi qu'il semble être soumis à des gestes stéréotypés dont il ne peut déroger.

⁹⁰ P.F.S., p. 303.

Aux yeux de Cassirer, le malade souffre de ne plus pouvoir se créer un espace de jeu, espace qui est créé en faisant appel à :

« l'imagination productrice » : [l'espace de jeu] requiert notre pouvoir d'échanger du présent contre du non-présent, du réel contre du possible. ... Le malade sait remonter une montre qu'on lui met en main, même si cela exige un mouvement fort compliqué, mais il n'est plus en mesure de se « re-présenter » ce mouvement et de l'accomplir à partir de cette simple re-présentation dès qu'on lui enlève son substrat sensible en lui ôtant la montre⁹¹.

Nous retrouvons ici la divergence fondamentale entre Merleau-Ponty et Cassirer qui, soulignons-le de nouveau, concluent tous deux à l'incapacité de jouer des malades.

Cassirer, logique avec sa propre pensée, accorde évidemment le pouvoir de création de l'espace de jeu à la conscience puisqu'il la pose comme fondement de sa pensée. Merleau-Ponty, tout aussi logique avec son fondement, accorde au corps, à la motricité le pouvoir de jouer — c'est-à-dire toutes les possibilités d'action que le monde offre au corps. C'est parce que le monde ne parle plus de lui-même au sujet malade, c'est parce que ce dernier ne peut plus percevoir l'immédiateté des significations vivantes du monde, tant réelles que potentielles, que le malade est réduit au concret et lié aux situations. Le « je peux » du malade est réduit à l'actuel, l'arc intentionnel ne porte plus ni passé ni futur.

⁹¹ P.F.S., p. 305.

Pour Cassirer, la relation entre le sujet et le monde se réalise dans la conscience et la conscience se construit peu à peu à partir de ces « mille liaisons⁹² », alors que, pour Merleau-Ponty, le rapport entre le sujet et le monde passe d'abord par le corps : « La conscience est l'être à la chose par l'intermédiaire du corps⁹³ ». Puisque le rapport constitutif de la conscience jaillit originairement de cet appel du monde envers le corps dans lequel il suscite des milliers de « fils intentionnels⁹⁴ », que toute conscience est donc premièrement un pouvoir (le corps comme véhicule de l'être au monde⁹⁵), les contenus conserveront leur diversité tout en étant reliés au monde et la fonction symbolique sera elle-même un comportement symbolique avant d'être une activité de la conscience conçue comme un savoir du moi.

Il apparaît donc clair que les logiques des deux auteurs, quoique souvent proches dans leurs analyses et dans leurs conclusions du point de vue phénoménologique et existentiel, comme Merleau-Ponty lui-même se plaît à le souligner⁹⁶, en viennent finalement à s'opposer sur la question du fondement et l'on comprend que Merleau-Ponty puisse reprocher

⁹² P.F.S., p. 230.

⁹³ P.P., p. 161.

⁹⁴ P.P., p. 151.

⁹⁵ P.P., voir note en bas de la page 163.

⁹⁶ P.P., voir fin de la note en bas de la page 148.

à Cassirer de revenir à l'intellectualisme puisqu'il place au centre de sa pensée le concept de conscience comme un savoir du moi.

Cependant, nous croyons devoir souligner, en défense de Cassirer, que son concept de conscience symbolique repose sur sa conception de la relation du corps et de l'âme qu'il considère comme le mode original et originaire sur lequel se construit la totalité des phénomènes du l'un-dans-l'autre et qu'à ce titre, la conscience chez Cassirer est aussi corporelle, c'est-à-dire qu'elle n'aurait pas d'être si elle n'avait pas de corps. Seulement, Cassirer choisit de ne pas accentuer ce pôle — pas plus qu'il ne cherche à préserver le « je pense » pur —, une fois qu'il l'a établi comme fondement et modèle de toutes les différenciations ultérieures jusqu'à l'abstraction :

Une fois que s'est bien imprimée en l'homme l'image de son corps propre, une fois qu'il l'a saisi comme organisme fermé sur soi et articulé de façon autonome, il l'utilise comme modèle et construit d'après lui la totalité du monde. Il possède ici un plan de référence originaire auquel il revient et se rapporte sans cesse à mesure de sa progression — et auquel par conséquent il emprunte aussi les dénominations qui lui servent à symboliser, dans le langage, cette progression⁹⁷.

Merleau-Ponty adopte ici une position radicale et accorde le pouvoir originaire au corps comme tel. En faisant de la conscience première une intentionnalité motrice ou une activité de projection fondée sur le double mouvement de

⁹⁷ P.F.S., tome 1, le langage, p. 161.

sédimentation et de spontanéité, Merleau-Ponty croit pouvoir alors comprendre que

toute déficience des « contenus » retentisse sur l'ensemble de l'expérience et en commence la désintégration, que tout fléchissement pathologique intéresse la conscience entière, — et que cependant la maladie atteigne à chaque fois la conscience par un certain « côté », que dans chaque cas certains symptômes soient prédominants au tableau clinique de la maladie, et enfin que la conscience soit vulnérable et qu'elle puisse recevoir en elle-même la maladie⁹⁸.

Pour Cassirer, les malades ne sont plus capables de se détacher de la présence pour permettre le re-présenter, soit une présence qui est à la fois particulière et universelle. Selon lui, les troubles des malades sont une conséquence du bris de la corrélation de la forme et du contenu :

Par conséquent, et pour revenir à notre précédente façon de parler, c'est bien moins la manière de « voir » que la forme de « vision » qui, dans les cas présents aussi, paraît lésée et qui en raison de cette lésion compromet l'ensemble du « projet moteur ». Car tout libre projet moteur requiert une certaine forme de « vision » — une anticipation spirituelle, un regard en avant dans le futur, dans le simple possible⁹⁹.

Lorsque l'un des deux termes de la fonction symbolique ou de la prégnance symbolique est défaillant, la simultanéité vécue au plan phénoménal se rompt.

⁹⁸ P.P., p. 159.

⁹⁹ P.P., p. 306.

En fait, nous suggérons que Merleau-Ponty poursuit là où s'arrête Cassirer. Comparons le passage suivant de Cassirer à celui de Merleau-Ponty :

(Cassirer)

Ici encore, il s'agit moins de la matière de l'opération que de sa forme, et le critère distinctif ne repose pas dans le simple fait d'exécuter, mais dans ce que *signifie* cette exécution selon l'ensemble des circonstances et selon les conditions qui la régissent¹⁰⁰.

(Merleau-Ponty)

C'est le corps, comme on l'a dit souvent, qui « attrape » (*kapiert*) et qui « comprend » le mouvement. L'acquisition de l'habitude est bien la saisie d'une signification, mais c'est la saisie motrice d'une signification motrice¹⁰¹.

Cassirer et Merleau-Ponty mettent tous deux l'accent sur le sens et nous dirions même sur la forme, sauf que dans le cas de Merleau-Ponty, en liant cette forme au corps, en concevant le corps non seulement comme un pouvoir mais également un savoir, il estime avoir justement évité l'erreur qu'il reproche à Cassirer, à savoir celle qui consisterait à dégager la fonction symbolique (le sens) des matériaux dans lesquels elle se réalise, c'est-à-dire la faire reposer sur elle-même.

Cependant, dans sa discussion, Merleau-Ponty parle toujours de la fonction symbolique comme de la fonction de représentation. Comme nous l'avons souligné précédemment¹⁰²,

¹⁰⁰ P.F.S., p. 308.

¹⁰¹ P.P., p. 167.

¹⁰² Voir ci-dessus p. 27.

il ne reconnaît pas la modalité expressive de la fonction symbolique telle que Cassirer l'articule, laquelle, nous semble-t-il, est justement bien proche de l'intentionnalité motrice. C'est ce que nous espérons montrer dans le prochain chapitre.

CHAPITRE III

LES CONVERGENCES ENTRE MERLEAU-PONTY ET CASSIRER

Le rapprochement que nous croyons pouvoir faire entre le concept d'intentionnalité motrice de Merleau-Ponty et la modalité expressive de la fonction symbolique telle qu'articulée par Cassirer, est établi par Merleau-Ponty lui-même :

Mon corps est le lieu ou plutôt l'actualité même du phénomène d'expression (*Ausdruck*), en lui l'expérience visuelle et l'expérience auditive, par exemple, sont prégnantes l'une de l'autre, et leur valeur expressive fonde l'unité antéprédicative du monde perçu, et par elle, l'expression verbale (*Darstellung*) et la signification intellectuelle (*Bedeutung*)¹⁰³.

Ne nous surprenons pas de retrouver ici, dans ce chapitre sur le sentir de la *Phénoménologie de la perception*, un Merleau-Ponty prenant à son compte les trois modalités de la fonction symbolique conceptualisées par Cassirer, malgré le fait que, dans le précédent chapitre sur la spatialité du corps propre et de la motricité, il les aie mises en doute et pire, dans le cas de l'expression, passée sous silence, comme nous l'avons déjà montré¹⁰⁴. Nous croyons que cette adhésion de Merleau-Ponty aux concepts de Cassirer, que d'aucuns pourraient juger incohérente, est un indice de plus en faveur de

¹⁰³ P.P., pp. 271-272. Merleau-Ponty précise alors, en note en bas de page, que « La distinction d'*Ausdruck*, *Darstellung* et *Bedeutung* est faite par Cassirer, *Philosophie des symbolischen Formen*, III. »

¹⁰⁴ Voir ci-dessus pp. 28 et 29.

notre thèse, à savoir que Merleau-Ponty trouve en Cassirer un allié bien davantage qu'un adversaire, que tous deux font partie d'une même filiation philosophique et partagent, à ce titre, un même objectif, soit de montrer l'inadéquation du concept du *Cogito* comme fondement.

Nous pouvons toutefois nous demander pourquoi Merleau-Ponty peut ainsi adhérer aux concepts de Cassirer, une fois qu'il a cessé de le prendre pour cible de son argumentation contre l'intellectualisme. Prenons connaissance de l'ampleur du concept d'expression chez Cassirer et nous pourrions répondre à notre question.

Pour Cassirer, la pure fonction d'expression est un « authentique " phénomène primitif " ¹⁰⁵ » que la catégorie de causalité ne saurait expliquer, qu'elle ne ferait, en vérité, qu'obscurcir. En fait, « le phénomène naïf de l'expression ... est le premier véhicule à nous conduire jusqu'à toute espèce de " transcendance ", de conscience du réel ¹⁰⁶. » La fonction d'expression nous permet d'aborder le monde sous la forme du vivant et d'en tirer la certitude du réel et d'autrui. Dans l'expression, « chaque étant réel s'y dresse en pleine *présence* au lieu de ne se " re-présenter " que par la médiation du phénomène ¹⁰⁷. ». Ainsi, pour accéder

¹⁰⁵ P.F.S., p. 111.

¹⁰⁶ P.F.S., p. 111.

¹⁰⁷ P.F.S., p. 83.

à la connaissance du monde, il faut d'abord pouvoir le saisir à vif et, en conséquence, « la " compréhension d'expression " est foncièrement plus précoce que le " savoir de choses " ¹⁰⁸. » Mais ce qui distingue la fonction d'expression, ce qui fait son privilège et lui confère la puissance de nous faire accéder au réel, c'est

d'ignorer la différence entre « image » et « chose », entre « signe » et « désigné », d'exclure toute séparation entre une existence « simplement sensible » du phénomène et un contenu psychique et spirituel, différent de celle-ci et offert à une reconnaissance médiate. Son essence authentique est extériorisation, mais une extériorisation qui nous situe et nous maintient jusqu'au bout dans l'intériorité. Il n'y a là ni noyau ni écorce, ni terme « premier » ni terme « second », ni d' « un » ni d' « autre » ¹⁰⁹.

Pour tout dire, Cassirer conçoit l'expression comme la « forme primaire de la conscience du réel ¹¹⁰ », où nous faisons l'expérience des pures expressions vécues, où nous sommes plongés dans l'existence et en saisissons, sans médiation, la texture. Mais les conséquences philosophiques de ce concept ne s'arrêtent pas là. C'est grâce à ce concept d'expression, dont nous avons déjà dit qu'il était le sol commun à toutes les autres formes symboliques ¹¹¹, que Cassirer

¹⁰⁸ *P.F.S.*, p. 78.

¹⁰⁹ *P.F.S.*, pp. 111 et 112.

¹¹⁰ *P.F.S.*, p. 127.

¹¹¹ Voir ci-dessus p.29.

approfondit le concept de symbole auquel il donne une signification différente et plus large, et par lequel il vise

à recouvrir la totalité des phénomènes dans lesquels se présente, de façon ou d'autre, un « remplissement par le sens » du sensible, c'est-à-dire dans lesquels un phénomène sensible, selon son mode d'existence et de son essence, se représente en même temps comme particularisation et comme concrétisation, comme manifestation et comme incarnation d'un sens¹¹².

La conceptualisation de l'expression dans toute sa profondeur, c'est-à-dire la sphère constitutive de la conscience où s'éprouve la simultanéité de la forme et de la matière, renouvelle à son tour le champ du symbolique en le proposant comme nouvelle manière de comprendre le monde, comme nouvelle approche de problèmes jusqu'ici insolubles en philosophie, comme voie de sortie de certains culs-de-sac métaphysiques.

Compte tenu de cette définition du symbolique et de l'ampleur du concept d'expression, c'est par le retour au phénomène primitif de l'expression que Cassirer entend résoudre le grand mystère de la relation de l'âme et du corps. Reprenons à ce sujet, mais cette fois-ci plus complètement, une citation de Cassirer qui nous a déjà servi :

Le rapport entre âme et corps représente le premier exemple et modèle d'une pure relation *symbolique*, impensable en termes de rapport objectif ou causal. Il n'y a ici à l'origine ni dedans ni dehors, ni avant ni après, ni agent ni agi; ici règne une liaison qui ne requiert pas l'assemblage d'éléments préalablement séparés, mais constitue de façon primaire un tout chargé de sens,

¹¹² P.F.S., p. 147.

lequel s'interprète lui-même — s'exprime en une dualité de moments pour s' " expliciter " en eux¹¹³.

Ainsi, toute lecture de Cassirer doit tenir compte de ses concepts fondamentaux grâce auxquels nous croyons pouvoir affirmer que Cassirer reconnaît la contingence radicale du contenu, comme le souhaite Merleau-Ponty, et institue justement le corps comme fondement, au même titre que et à valeur égale avec le spirituel.

Nous croyons que la reconnaissance de la présence incontournable du corps par Cassirer et le fait qu'il le juge nécessairement participant au fondement, nous permet d'établir la parenté profonde entre Cassirer et Merleau-Ponty. C'est également pourquoi nous estimons que la mise en lumière des concepts clés de Cassirer, que nous venons de tenter, invite à reconnaître le phénomène primitif de l'expression comme proche parent de l'intentionnalité motrice : ne retrouvons-nous pas dans ces deux notions la même idée, à savoir celle d'un sens incarné et qui n'est tel que par cette manifestation concrète? Ne conçoivent-ils pas tous deux leurs concepts respectifs comme la forme originaire de la conscience? De même, les deux philosophes ne confèrent-ils pas à ces notions la puissance et la tâche de fonder le monde objectif?

¹¹³ P.F.S., pp. 118-119.

Plus précisément, Cassirer et Merleau-Ponty s'accordent à mettre l'accent sur le sens, tel que noté plus haut à la fin du deuxième chapitre, et tous deux reconnaissent une présence originaire du sens dans le mouvement. C'est justement parce que Cassirer reconnaît aussi la motricité comme fondatrice de la conscience que Merleau-Ponty peut s'associer de si près avec lui.

Considérons cette citation de Cassirer, tirée du tome 1 de *La philosophie des formes symboliques* portant sur le langage :

Lorsqu'on considère au contraire le mouvement et le sentiment du mouvement comme un élément propre et un facteur fondamental de la construction de la conscience, on reconnaît du même coup qu'en ce domaine également ce n'est pas le dynamique qui est fondé sur le statique, mais l'inverse – que toute réalité effective du psychique consiste en certains processus et en certaines transformations, et que la fixation en états de conscience n'est que l'oeuvre après coup de l'analyse et de l'abstraction. [Cette idée du « primat du mouvement » a été développée par Hermann Cohen, 1912, I, p. 143 sqq.] Le mouvement mimique est lui aussi l'unité immédiate de l'« intérieur » et de l'« extérieur », du « spirituel » et du « corporel », dans la mesure précisément où ce qu'il est directement et de façon sensible signifie et « dit » quelque chose d'autre, mais de présent en lui. Il ne s'agit pas ici d'un simple passage, d'une addition arbitraire du signe mimique à l'état émotif qu'il désigne, mais les deux éléments, l'émotion et son extériorisation, la tension intérieure et sa libération, sont donnés en un seul acte temporellement indivisible¹¹⁴.

Nous retrouvons dans ce passage de Cassirer toutes les notions chères à Merleau-Ponty : que la conscience est d'abord

¹¹⁴ P.F.S., tome 1, pp. 129-130.

motrice avant d'être intellectuelle; qu'elle est un processus relationnel avec et dans le monde et ouverte à ses influences; que la motricité signifie par elle-même; et, surtout, que le sens est un acte avant d'être une pensée.

De façon encore plus concrète, nous croyons pouvoir montrer que les deux philosophes partagent aussi la même opinion quant au rôle du corps dans le rapport au monde et comme fondement de la fonction symbolique. Si Merleau-Ponty affirme la nécessité d'être introduit à la pensée et à la perception de l'espace par le corps donné comme « le premier modèle des transpositions, des équivalences, des identifications qui font de l'espace un système objectif et permettent à notre expérience d'être une expérience d'objets, de s'ouvrir sur un " en soi " ¹¹⁵ », Cassirer souligne tout autant, dans le premier tome de *La philosophie des formes symboliques*, le rôle clé du corps dans le processus de symbolisation :

La distinction des régions de l'espace part de l'endroit où se trouve le locuteur lui-même et, à partir de là, par des cercles concentriques qui vont s'élargissant, aboutit à l'articulation du tout objectif, du système et de l'ensemble des situations. Les distinctions de lieu sont initialement très étroitement liées à certaines distinctions réelles – et parmi celles-ci en particulier la différenciation des membres du corps, qui sert de point de départ à toutes sortes de localisations ultérieures. Une fois que s'est bien imprimée en l'homme l'image de son corps propre, ... il l'utilise comme modèle et construit d'après lui la totalité du monde. Il possède ici un plan de référence originaire auquel

¹¹⁵ P.P., p. 166.

il revient et se rapporte sans cesse à mesure de sa progression – et auquel par conséquent il emprunte aussi les dénominations qui lui servent à symboliser dans le langage, cette progression¹¹⁶.

À l'instar de Merleau-Ponty, Cassirer reconnaît que le corps sert de modèle originaire dans l'élaboration des relations dans et avec le monde. De même, il affirme qu'il est toujours présent dans l'activité de la fonction symbolique, quelles que soient ses phases. Pour Cassirer aussi, le corps est une première manière d'aborder et de comprendre le monde.

Par ailleurs, dans le même tome, Cassirer va plus loin encore, car il établit clairement l'expression comme fondement de la pensée et met en évidence la motricité comme source de la progression du processus de symbolisation :

L'expression, en elle-même encore entièrement intuitive, d'une action pure prépare l'expression à venir des relations pures de la pensée. La détermination se rattache ici encore essentiellement au corps propre, mais maintenant ce n'est plus sur ses parties singulières, mais sur ses mouvements, dans une certaine mesure ce n'est plus sur la simple existence matérielle du corps, mais sur son activité que se fonde le langage¹¹⁷.

Cette activité du corps vivant, autrement dit l'expression, dont parle ici Cassirer, n'est-elle pas fort similaire à cette intentionnalité motrice, au corps comme espace expressif et dont Merleau-Ponty dit qu'« il est l'origine de tous les autres, le mouvement même d'expression, ce qui projette au dehors les significations en leur donnant un

¹¹⁶ P.F.S., tome 1, p. 161.

¹¹⁷ P.F.S., tome 1, p. 166.

lieu, ce qui fait qu'elles se mettent à exister comme des choses, sous nos mains, sous nos yeux¹¹⁸. »

À ce point de notre discussion, nous pouvons aisément comprendre pourquoi Merleau-Ponty peut, sans se faire violence, emprunter à Cassirer son concept de *Ausdruck* et l'associer à ses idées relatives à l'essence du corps, à la motricité et à l'intentionnalité motrice. Nous croyons avoir montré en quoi ces divers concepts se rejoignent et surtout vers quoi ils tendent tous. Ils ont tous pour orientation une revalorisation du contenu par son intégration dans des concepts élargis à cette fin, comme dans le cas du concept de symbole de Cassirer ou, encore, dans le concept même de corps chez Merleau-Ponty, concept qui englobe bien plus que sa dimension physique afin de pouvoir porter toutes ces nouvelles significations dont la moindre n'est pas que « la motricité, c'est en somme un nouveau sens du mot " sens "¹¹⁹. »

Toutefois, la ligne de démarcation entre Cassirer et Merleau-Ponty reste cependant assez nette et nous comprenons alors que Merleau-Ponty puisse aussi faire de Cassirer un ennemi presque juré.

Nous pouvons trouver une première raison à leur querelle dans le fait que Cassirer ne fait pas de la motricité l'uni-

¹¹⁸ P.P., p. 171.

¹¹⁹ P.P., p. 172.

que fondement originaire de la conscience comme vise à le faire Merleau-Ponty :

L'expérience motrice de notre corps n'est pas un cas particulier de connaissance; elle nous fournit une manière d'accéder au monde et à l'objet, une « praktognosie » qui doit être reconnue comme originale et peut-être comme originaire¹²⁰.

Sur ce point, Cassirer lit plutôt le geste comme un moment, si faible soit-il, mais un moment tout de même, de conscience :

Tout mouvement d'expression élémentaire constitue de fait un premier seuil de développement spirituel dans la mesure où il est encore entièrement situé dans l'immédiat de la vie sensible et par ailleurs en est déjà sorti¹²¹.

C'est que, pour Cassirer, il lui est impossible d'adopter la position radicale que Merleau-Ponty cherche à articuler dans la *Phénoménologie de la perception*, car, en vertu de son concept de conscience comme relation, comme lieu du jaillissement des liaisons de sens de quelque niveau qu'elles soient, Cassirer a carrément pris parti pour le concept de la simultanéité de la forme et du contenu, au-delà du concept de *Fundierung* où le contenu est le sol dans lequel s'enracine la forme.

Pour Cassirer, le contenu ne fonde pas plus la forme que la forme ne fonde le contenu. tous deux sont toujours présents dans l'avènement de l'expérience vécue. Voilà ce

¹²⁰ P.P., p. 164.

¹²¹ P.F.S., tome 1, p. 130.

qu'il s'est donné pour projet, à savoir mettre à jour l'unité vécue de la forme et de la matière comme fondement non seulement des formes de compréhension du monde comme le langage, l'art ou le mythe, mais aussi de la connaissance théorique qui serait sans vigueur si l'expression n'y insufflait pas son unité. Il a cherché à donner à ce concept sa pleine validité par une approche à la fois criticiste et phénoménologique. Il ne dérogera pas une seule fois de cette visée dans les trois tomes de *La philosophie des formes symboliques*.

Pour Cassirer, affirmer que seule l'intentionnalité motrice constitue le monde objectif comme tente de le démontrer Merleau-Ponty¹²², serait briser la simultanéité originelle de la forme et du contenu et recréerait un rapport hiérarchique entre forme et contenu.

Par ailleurs, Cassirer maintient la conscience au centre de son discours et n'a pas, comme Merleau-Ponty, le désir « d'égaliser la réflexion à la vie irréfléchie de la conscience¹²³ », qui pour lui serait une contradiction dans les termes. L'objet de Cassirer est à tout moment celui de la structure de la conscience qui perçoit, qui intuitionne et qui connaît¹²⁴.

¹²² P.P., note en bas de la page 161.

¹²³ P.P., p. XI.

¹²⁴ P.F.S., p. 72.

Si Cassirer place toutes les expériences sous l'unité de la fonction symbolique, il ne la rattache pas à un « je pense », dont la modalité expressive prévient la possibilité. Toutefois, il ne la rattache pas davantage au corps comme « système tout fait d'équivalences et de transpositions intersensorielles¹²⁵ », selon la conception de Merleau-Ponty. Il le fait parce que la fonction symbolique est justement cette activité de la conscience qui est de mettre en relation, c'est-à-dire d'être cette corrélation fondamentale où forme et contenu sont toujours présents l'un à l'autre.

Enfin, pour Cassirer, ce n'est pas le corps qui est le modèle original du rapport symbolique, mais bien le mode original de l'un-dans-l'autre du corps et de l'âme.

Voilà où tout à la fois se croisent et s'écartent les voies de Cassirer et de Merleau-Ponty. Si, pour Cassirer, la fonction symbolique inclut le corps en vertu du modèle original de la relation du corps et de l'âme, c'est le corps lui-même qui, chez Merleau-Ponty, devient cette fonction générale parce qu'il est le premier noyau significatif, le porteur concret de l'essence et de l'existence.

¹²⁵ P.P., p. 271.

CONCLUSION

Il nous avait semblé fort intrigant que Merleau-Ponty, lorsqu'il formule le problème central qu'il tente d'élucider dans la *Phénoménologie de la perception*, à savoir décrire le milieu où se noue la dialectique de la forme et du contenu — c'est-à-dire l'existence —, se réfère à Ernst Cassirer, ce philosophe théoricien de la connaissance, dont le néo-kantisme va au-delà de Kant, et qui, tout en maintenant la méthode critique qu'il ouvre à une plus vaste problématique, a également recours à l'analyse phénoménologique et existentielle.

Merleau-Ponty avait-il reconnu en Cassirer un précurseur pour l'indépendance de son esprit et par sa volonté de renouveler la problématique de la conscience et des rapports de l'âme et du corps en la sortant des impasses dans lesquelles l'enfermaient l'empirisme et l'idéalisme?

Pouvions-nous supposer que Cassirer, en particulier dans *La philosophie des formes symboliques*, avait joué un rôle dans la genèse de la pensée de Merleau-Ponty?

Merleau-Ponty aurait-il utilisé la réflexion de Cassirer comme guide indicateur à la fois des pistes de réflexion à poursuivre, tant nouvelles qu'anciennes, et des pièges « rationalistes » à éviter pour un phénoménologue qui a

entrepris de remettre en cause les fondements même de la conscience?

Lorsque, dans sa note en bas de page 148 de la *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty souligne, d'une part, les points sur lesquels convergent sa réflexion et celle de Cassirer (analogie du projet, critique de Kant, concept de prégnance symbolique central à la pensée de Cassirer, et évocation de Hegel) et d'autre part, les points de divergence de leurs thèses en lui reprochant l'ambiguïté des rapports entre *Darstellung* et *Bedeutung*, et son retour à l'intellectualisme (la conscience synthétique), ne reconnaissait-il pas paradoxalement en Cassirer un éclaircur sur le chemin que lui-même désirait fouler?

Cassirer, par la clarté de son argumentation, par la pertinence de ses exemples dans le tome 3 de *La philosophie des formes symboliques*, en particulier ceux se rapportant aux troubles aphasiques, agnosiques et apraxiques et dont Merleau-Ponty se sert également dans le chapitre qu'il a consacré à la spatialité du corps propre et à la motricité dans la *Phénoménologie de la perception*, Cassirer, disions-nous, n'aurait-il pas servi de point d'appui à Merleau-Ponty, en ce sens que Cassirer lui semblait avoir identifié, en sa capacité de théoricien de la connaissance, les principales failles de l'empirisme et de l'idéalisme?

Voilà les questions qui ont servi de toile de fond et de fil conducteur à cette thèse, qui se veut une analyse comparative et critique du concept de fonction symbolique chez ces deux auteurs. C'est, à notre avis, dans les nuances subtiles apportées par les deux penseurs à ce concept que réside véritablement la source de la critique que Merleau-Ponty adresse à Cassirer selon laquelle ce dernier effectue un retour à l'intellectualisme, malgré et au-delà de leurs nombreux points de convergence.

Mais justement qu'avons-nous su éclairer par notre entreprise? Nous avons été particulièrement frappé par le fait que Cassirer et Merleau-Ponty ont recours à une structure conceptuelle similaire pour renouveler l'articulation des problèmes, en vue soit de les résoudre ou de les dépasser. Ainsi, la conclusion à laquelle en arrive Merleau-Ponty, selon laquelle la motricité est en somme un nouveau sens du mot « sens », relève du même modèle utilisé par Cassirer qui conclut, par exemple, que percevoir c'est en somme déjà théoriser.

Cette démarche critique commune, qui leur permet d'ouvrir et d'élargir les concepts, tel le concept de sens chez Merleau-Ponty et le concept de symbole chez Cassirer, emprunte une direction similaire vers le dépassement du dualisme et vers l'articulation théorique de l'interpénétration du contenu et de la forme par une redéfinition de la

conscience. C'est là, nous semble-t-il, leur point de convergence essentiel et le lieu de la parenté véritable entre Cassirer et Merleau-Ponty.

De notre point de vue, nous croyons pouvoir retracer l'une des sources de leur divergence dans l'accentuation différente qu'ils donnent à leur objet d'étude : chez Cassirer, la culture, chez Merleau-Ponty, l'individu, sans oublier, bien sûr, leur combat personnel qui, pour Cassirer, est de préserver le meilleur de l'héritage idéaliste, alors que Merleau-Ponty vise à saper les fondements même de l'idéalisme.

Pour sa part, Cassirer cherche à montrer que l'activité de la fonction symbolique inclut toujours forme et contenu puisque l'expression reste présente dans la signification. De son côté, Merleau-Ponty cherche à montrer que la fonction symbolique surgit de ce contenu toujours irréductible qu'est le corps vivant.

Autrement dit, Cassirer entreprend de faire le jour sur la culture en retrouvant les racines de l'arbre de la connaissance, ou encore met en évidence le lien intrinsèque entre l'image naturelle du monde et son image théorique, alors que Merleau-Ponty, plongeant dans le royaume mystérieux du sujet dont il veut bouleverser les fondements, tente de renverser le règne du « je pense » pour ouvrir la voie à l'avènement du « je peux ».

Et ne pouvons-nous pas entrevoir dans leur démarche, à première vue opposée, une tentative semblable qui les conduira à affirmer le mythe, chez Cassirer, et la motricité, chez Merleau-Ponty, comme ce sol primordial de la compréhension d'où pourra émerger la connaissance? Car, dans la sphère culturelle, le monde mythique n'est-il pas au monde théorique ce que, dans la sphère personnelle, l'intentionnalité motrice est au jugement, dans les deux cas comme le corps propre de la pensée, le concret qui fonde l'abstrait?

À lire les questions et les points que Cassirer et Merleau-Ponty posent et laissent respectivement en suspens, à lire les réponses qu'ils apportent, nous avons cette impression qu'ils se sont répondus au-delà du temps et de l'espace. Ainsi, nous pouvons imaginer que Merleau-Ponty a poursuivi là où s'est arrêté Cassirer pour qui, déjà, l'objet de l'analyse phénoménologique devait

ici renverser l'ordre et la direction de la réflexion. Au lieu de demander par quels processus de raisonnement logique ou de projection esthétique le physique *devient* du psychique, elle doit au contraire remonter le cours de la perception jusqu'à ce point où elle est perception d'expression pure et non perception de choses, et où par suite elle est tout uniment interne et externe¹²⁶.

De même, il nous est bien difficile de ne pas songer au projet que Cassirer a réalisé, comme par anticipation, lorsque nous lisons ce passage de Merleau-Ponty : « Tantôt enfin la signification visée ne peut être rejointe par les moyens

¹²⁶ P.F.S., p. 102.

naturels du corps; il faut alors qu'il se construise un instrument, et il projette autour de lui un monde culturel¹²⁷. » Ces instruments que le corps se construit à partir de ses projections ne sont-ils pas les formes symboliques du langage, du mythe, de l'art et de la science, et pour lesquelles Cassirer reconnaît le rôle fondateur du corps dans le processus de symbolisation?

Toutefois, au-delà de ces lignes de force que nous nous permettons d'apercevoir, que nous a donc concrètement révélé l'analyse des textes de Merleau-Ponty et de Cassirer?

D'abord que les convergences entre les deux auteurs sont plus bien prononcées que Merleau-Ponty nous le laisse entendre. Ainsi, tous deux ont abandonné le sujet transcendantal et critiquent les mêmes systèmes philosophiques, à savoir l'empirisme, le rationalisme, l'idéalisme et le criticisme, et ce, dans le même sens.

Ils s'accordent également sur le rôle de l'expression comme couche originaire et sol de toutes les fonctions dites supérieures de la conscience. Ils font de la perception l'accès à la certitude du réel.

Ils partagent aussi la même recherche théorique de la dialectique de la forme et du contenu. Ils placent le symbolique au coeur de la relation du sujet au monde. Ils

¹²⁷ P.P., p. 171.

affirment aussi qu'il y a plusieurs manières d'avoir et d'être une conscience.

C'est d'ailleurs parce que Cassirer conçoit la conscience comme émergente par rapport à la conscience constituante immuable et qu'il a élaboré un concept de fonction symbolique comprenant trois grandes modalités dont celle de l'expression comme fondatrice, que ses conclusions sont, sur bien des points, similaires à celles de Merleau-Ponty.

En fait l'essentiel de leur différend tient au fait que Merleau-Ponty a décentré la conscience comme fondement de l'unité du rapport au monde pour l'investir dans le corps propre, alors que Cassirer la maintient centrale.

Cependant, nous croyons que, malgré ce point de divergence important, Cassirer et Merleau-Ponty s'inscrivent tous deux dans une même trajectoire philosophique par laquelle ils s'éloignent, Merleau-Ponty à la suite de Cassirer et encore bien davantage que ce dernier, de la pensée de Descartes et de la pensée de Kant.

Il reste une ironie à rappeler. Merleau-Ponty, quelque quinze ans après la parution de la *Phénoménologie de la perception*, dans une note de travail datée de juillet 1959 et publiée dans *Le visible et l'invisible*, se reproche d'avoir encore trop parlé de la conscience dans la *Phénoménologie de la perception*. Il y déclare que les problèmes qu'il a examinés dans ce livre, en particulier les lésions cérébrales, ne

peuvent être résolus par les concepts de conscience et d'objet. Merleau-Ponty se montre insatisfait de sa propre pensée et semble presque se reprocher d'avoir fait partie du groupe philosophique qu'il dénonce.

Nous pourrions ainsi dire que Merleau-Ponty s'adresse à lui-même le reproche qu'il faisait, quinze ans plus tôt, à Cassirer. Nous pouvons cependant y voir aussi une fidélité à un parcours établi dès la *Phénoménologie de la perception*, voire de *La structure du comportement*, et qui l'a mené progressivement toujours plus loin du concept de conscience vers ces concepts de chair et de réversibilité dont il n'a pu malheureusement que nous livrer les ébauches.

OUVRAGES CONSULTÉS

Ouvrages de Ernst Cassirer

CASSIRER, Ernst, *La philosophie des formes symboliques, 1. le langage*, (traduction de l'allemand et index de Claude Fronty), Paris, Éditions de Minuit, 1972, 356 pages.

-----, *La philosophie des formes symboliques, 2. la pensée mythique*, Paris, Éditions de Minuit, 1972, 340 pages.

-----, *La philosophie des formes symboliques, 3. la phénoménologie de la connaissance*, Paris, Éditions de Minuit, 1972, 610 pages.

Ouvrages de Maurice Merleau-Ponty

MERLEAU-PONTY, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Éditions Gallimard, collection Tel, 1987, 531 pages.

-----, *La structure du comportement*, Paris, Presses universitaires de France, 1977, 248 pages.

Ouvrages de commentateurs

BRENT MADISON, Gary, *La phénoménologie de Merleau-Ponty, une recherche des limites de la conscience*, Paris, Éditions Klincksieck, 1973, 283 pages.

DE WAELHENS, Alphonse, *Une philosophie de l'ambiguïté. L'existentialisme de Merleau-Ponty*, Louvain, Éditions Nauwelaerts, 1968, 408 pages.

GERAETS, T. F., *Vers une nouvelle philosophie transcendantale : la genèse de la philosophie de Maurice Merleau-Ponty jusqu'à la Phénoménologie de la perception*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1971, 212 pages.

HAMBURG, C.H., dir., *Symbol and Reality : Studies in the Philosophy of Ernst Cassirer*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1970, 172 pages.

SCHILPP, P.A., éd., *The Philosophy of Ernst Cassirer*, New York, Tudor Publishing Company, 1949, réimpr. 1958, 936 pages.

SEIDENGART, J., sous la direction, *Ernst Cassirer, de Marbourg à New York, L'itinéraire philosophique*, Actes du colloque de Nanterre, 12-14 octobre 1988, Paris, Les Éditions du Cerf, 1990, 374 pages.