

Christian BERNER.

PAF - TOURS 19 janvier 2010

AVERTISSEMENT : le texte qui suit est un TRAVAIL PROVISOIRE, exposé à Tours le 19 janvier 2010. Il est principalement destiné à ceux qui ont assisté à l'intervention et présente entre autres la partie consacrée à Georg Simmel, qui, pour des raisons de temps, n'avait pas pu être exposée.

Cassirer et la philosophie de la culture

De la *Philosophie des formes symboliques* (1923-1929), caractérisée dans la *Logique des sciences de la culture* comme des « prolégomènes d'une future philosophie de la culture », à l'*Essai sur l'homme* (sous-titré : *Introduction à une philosophie de la culture humaine* [1944]), la philosophie de Cassirer prend progressivement conscience d'elle-même comme réflexion sur la culture. Nous en esquisserons les grandes lignes à partir du contexte historique de *la question des sciences de la culture*, nous retracerons *la méthode transcendantale* mise en œuvre dans la *Philosophie des formes symboliques*, avant d'en venir à la transformation de la philosophie en *anthropologie*. Les perspectives épistémologiques rencontreront la dimension éthique de la pensée de Cassirer, notamment dans sa discussion de Simmel et sa critique de Heidegger, permettant de dégager les implications du concept de culture dans le prolongement de l'idéalisme critique. Pour l'étayer, nous aurons recours à des formes spécifiques comme le langage, le mythe, la technique.

Bibliographie succincte :

Œuvres de Cassirer :

CASSIRER, Ernst, *Philosophie des formes symboliques*, (3 vol.), tr. O. Hansen-Love, J. Lacoste et Cl. Fronty, Paris, Minuit, 1972 s.

CASSIRER, Ernst– HEIDEGGER, Martin, *Débat sur le Kantisme et la philosophie (Davos, mars 1929) et autres textes de 1929-1931*, tr. fr. P. Aubenque et J.M. Fataud Beauchesne, Paris, 1972.

CASSIRER, Ernst, *Essai sur l'homme*, tr. N. Massa, Paris, Minuit, 1975, p. 43-44.

CASSIRER, Ernst, *L'idée de l'histoire. Les inédits de Yale et autres écrits d'exil*, trad. fr. F. Capeillères, I. Thomas, Paris, Cerf, 1988.

CASSIRER, Ernst, *Logique des sciences de la culture*, tr. J. Carro et J. Gaubert, Paris, Cerf, 1991.

CASSIRER, Ernst, *Eloge de la métaphysique. Axel Hägerström. Une étude de la philosophie suédoise contemporaine*, trad. fr. J. Carro et J. Gaubert, Paris, Cerf, 1996.

CASSIRER, Ernst, *Trois essais sur le symbolique*, trad. fr. J. Carro et J. Gaubert, Paris, Cerf, 1997

CASSIRER, Ernst, *Liberté et forme*, trad. fr. J. Carro, M. Willmann-Carro et J. Gaubert, Paris, Cerf, 2001.

Commentaire introductif : Joël Gaubert, « Fondation critique ou fondation herméneutique des sciences de la culture ? », dans Ernst CASSIRER, *Logique des sciences de la culture*, Paris, Cerf, 1991, p. 9-72.

A. la question des sciences de la culture, une histoire allemande

a.) une histoire allemande

La philosophie de Cassirer se développe à une époque qui, en Allemagne, est baignée par le développement la philosophie de la culture¹. On relèvera ainsi par exemple le sous-titre de la célèbre revue *Logos*, « Revue internationale pour la philosophie de la culture », fondée en 1910, auxquels contribuent des auteurs aussi célèbre que Husserl, Rickert, Simmel, Troeltsch, Weber, Windelband, Natorp, Cassirer et bien d'autres. Le titre le fait apparaître : la question est celle d'une « philosophie de la culture », c'est-à-dire non pas de la culture, mais de son intelligence, saisir sa raison, précisément son *logos*. Cela implique une interrogation sur sa légitimité et ses fins. Dans l'exigence de la saisie du *logos* de la culture, ce mouvement rencontre bien entendu le projet diltheyen. Ce dernier, que l'on rattache le plus souvent à ce qu'on appelle la fondation des « sciences de l'esprit », cherche lui aussi à développer une « logique » des sciences de la culture, c'est-à-dire de l'inscription de l'homme dans la nature. La reconstruction du contexte particulièrement complexe exigerait un situation précise au regard de Cohen et Natorp, parmi bien d'autres.

Lorsque Cassirer s'attache aux sciences de la culture, il s'inscrit donc dans un contexte allemand où la question des sciences de l'esprit était, notamment avec Wilhelm Dilthey et les réactions qu'il a suscitées, devenue centrale en philosophie. Le moment est un moment fort, où Dilthey avait, synthétisant les grands mouvements du 19^e siècle, donné naissance aux sciences de l'esprit. Or on sait que ce mouvement a été transformé par Windelband et Rickert, les écoles néo-kantiennes.

Wilhelm Dilthey, dont on ne comprend toujours pas pourquoi on ne le range pas parmi les néo-kantiens, tant son projet et même le titre *Critique de la raison historique*, semble renvoyer à Kant avait tenté de fonder les sciences de l'esprit en les distinguant des sciences de la nature. Ses tentatives de fondation ont successivement cherché un fondement dans la psychologie et l'herméneutique. En cela, le débat avec les kantiens et post-kantiens a été constant.

Le problème de la fondation des sciences de l'esprit était devenu, à la fin du 19^e, une question centrale de la méthodologie des sciences. Dans son *Introduction aux sciences de*

¹ Parmi les très nombreux travaux portant Massimo Ferrari, *Ernst Cassirer. Dalla scuola di Marburgo alla filosofia della cultura*, Firenze, Olschki, 1996 ; Ursula Renz, *Die Rationalität der Kultur. Zur Kulturphilosophie und ihrer transzendentalen Begründung bei Cohen, Natorp und Cassirer*, Hamburg, Meiner, 2002

l'esprit [1883] Dilthey avait, comme le rappelle Cassirer, posé « le *programme* d'une fondation non pas métaphysique, mais *critique* des sciences de l'esprit² »

Pour Cassirer comme pour de nombreux autres, la réalisation de Dilthey n'a pas été à la hauteur de son dessein : il a échoué principalement pour avoir succombé au positivisme et psychologisme ambiants.

Et Dilthey avait été effectivement immédiatement critiqué, au moins sur deux plans (ce que corrigera le *Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, où *Aufbau* signifie « structure » bien plus qu'« édification » de ces sciences): savoir la distinction entre sciences de la nature et sciences de l'esprit et la tentative de fondation psychologique. C'est ainsi que Wilhelm Windelband, dès 1894 n'oppose plus les sciences de la nature et les sciences de l'esprit, mais des sciences *nomothétiques*, qui recherchent des jugements apodictiques, généraux, et les sciences *idiographiques* qui établissent des propositions singulières, assertoriques. L'une est *science des lois*, l'autre *science des événements*. Cela ne convient pas à Cassirer (il y renviendra dans la *Logique des sciences de la culture*, en 1942), comme cela ne convenait pas à Dilthey, car pour eux les deux méthodes sont à l'œuvre dans chacune des types de sciences (de l'esprit ou de la nature).

Heinrich Rickert reprend et élabore cette distinction dont il présente les résultats, notamment dans l'ouvrage qui a connu un grand succès consacré aux *Sciences de la culture et sciences de la nature*, qui veut relever la *logique* de la connaissance scientifique. Il veut montrer comment se forment les concepts de ces sciences, en parlant de concepts généralisants à l'œuvre dans les sciences de la nature alors qu'ils sont individualisants dans les sciences de la culture. Epistémologiquement l'esprit peut adopter à son sens deux attitudes:

(a) soit il recherche ce que plusieurs objets ont en commun (= *méthode généralisante*); les sciences naturelles rangent sous des concepts universels la multitude des choses particulières: établissement de l'universel

(b) soit il recherche ce qui caractérise un objet dans sa singularité (= *méthode individualisante*). Les sciences historiques "s'intéressent bien plutôt à ce qui se produit une fois seulement", elles cherchent à représenter avec exactitude les existences particulières, les traits individuels.

Rickert reprend ainsi la distinction entre sciences *nomothétiques* et sciences *idiographiques*. Cela ne présuppose aucune opposition de contenu, mais juste différentes façons de voir le

² E. Cassirer, *Eloge de la métaphysique*. Axel Hägerström. *Une étude de la philosophie suédoise contemporaine*, trad. fr. J. Carro et J. Gaubert, Paris, Cerf, 1996, p. 149.

monde, le même monde. C'est une seule et même réalité que l'esprit aborde et qu'il conceptualise à partir de points de vue différents.

Comme chez Windelband, la réalité devient pour Rickert « nature » si on la considère par rapport à l'universel, et « histoire » par rapport au particulier et à l'individuel.

Sans s'accorder avec une telle division qui finit par opposer nature et histoire, c'est cependant une *logique* (dont il reconnaît, dans le passage cité, la nécessité) aussi que Cassirer veut voir à l'œuvre dans les sciences qu'il appelle de la « culture » et c'est à la comprendre et à la déployer qu'il consacre l'essentiel de ses efforts. Mais il faut reprendre la chose à nouveaux frais :

[1]« De tous les domaines que nous distinguons dans le tout systématique de la philosophie, celui de la philosophie de la culture est sans doute le plus digne d'être questionné et le plus contesté. Son concept même n'est pas encore nettement délimité et univoquement établi³»

b.) La philosophie de la culture et la méthode transcendantale

Pour commencer : comprendre comment il se rattache notamment à la philosophie kantienne et aussi que la philosophie néo-kantienne ne se réduit pas à une théorie de la connaissance. Cassirer rappelle souvent que l'essence de la „révolution copernicienne“ est de s'intéresser non pas à l'être, mais à la configuration de l'être⁴ : priorité non pas de l'être, mais de l'activité qui est au fondement de son approche. Dans l'*Eloge de la métaphysique*. Axel Hägerström. *Une étude de la philosophie suédoise contemporaine*, [où l'on trouve de très nombreux éléments intéressants rédigés durant l'exil suédois], Cassirer revient sur ce qui fait le propre de la philosophie de Kant et ce qu'il appelle « ma propre position sur le problème »⁵. La révolution critique, c'est ainsi qu'il s'y réfère, est une révolution « dans l'art de pensée », ou plutôt dans la manière de penser (cf. Préface à la 2^e édition : « *Revolution der Denkungsart* »), qui au lieu de parler des objets en soi part d'une analytique de l'entendement pur : il ne s'agit plus d'aborder les objets dans leur être même, dans leur être-tel (*Sosein*), mais de voir qu'ils ne nous sont accessibles qu'à travers un mode de connaissance déterminé

³ « Fondation naturaliste et fondation humaniste de la culture », trad. fr. F. Capeillères, avec la collaboration I. Thomas et de Ch. Berner, dans *L'idée de l'histoire. Les inédits de Yale et autres écrits d'exil*, Paris, Cerf, 1988, p. 25.

⁴ « Goethe und die mathematische Physik. Eine erkenntnistheoretische Betrachtung » dans *Idee und Gestalt* p. 68

⁵ Axel Hägerström, p. 67.

que Kant appelle l' « entendement pur » ; entendement qui, défini comme faculté des règles, postule quelque chose comme une *logique* de l'existence, les contenus de connaissance étant appréhendés à travers une régularité ou légalité. L'entendement est à ce titre l'accomplissement de principes fondamentaux.

La « préface » à la *PFS* montre que Cassirer veut appliquer/élargir la méthode transcendantale aux sciences de l'esprit, qu'il appellera les sciences de la culture (parce qu'on ne saisit pas l'esprit, mais que l'on doit passer par le détour de ses objectivations). Cette préface date de 1923. On parle souvent en cela d'une « transformation », d'un « approfondissement », d'un « élargissement » de la philosophie transcendantale. Sans entrer dans un problème délicat d'exégèse, notamment dans son rapport à ses maîtres (Cohen et Natorp), c'est dès 1910 (*Substance et fonction*) que Cassirer reprend la problématique transcendantale, en remontant de la substance à la fonction (de l'esprit), c'est-à-dire à l'activité synthétique qui la constitue. Et la philosophie transcendantale cherche à savoir au plan de la science ce qui doit valoir pour tout objet de connaissance.

Ainsi, ouvrir à une *Critique de la raison culturelle* LSC 113 : il s'agit de mener les sciences de la culture sur la voie sûre de la science.

Qu'est alors la philosophie de la culture pour Cassirer ?

[2]« La philosophie de la culture peut être appelée une étude des formes »⁶

Nous n'accédons pas directement à l'esprit : nous ne pouvons apercevoir son essence que de manière réflexive :

« celui-ci ne peut se présenter à nous que dans son activité de mise en forme du matériau sensible »⁷

C'est évidemment la définition de la culture qui va déterminer les méthodes mises en œuvre. Pour Rickert, par exemple, le lien entre culture et valeur est central : la culture s'oppose pour lui à la nature dans la mesure où la culture est ce qui est produit par l'homme en fonction de fins auxquelles sont attachées des valeurs. Cassirer (on le verra dans la lecture du prochain texte), récuse pour sa part le rapport aux valeurs et mise, dans les sciences de la culture, sur des concepts purement descriptifs (et non pas évaluatifs) des concepts de forme et de style, concepts qui sont tout aussi peu normatifs que les concepts de choses ou de lois dans les

⁶ *Ibid.*, p. 15.

⁷ *PFS* I, 30.

sciences de la nature. Il s'agit simplement de concepts généraux qui aident à subsumer le particulier sous le général.

On comprend alors la méthode de la philosophie des formes symboliques⁸, cette dernière qui ne veut modestement qu'être les « prolégomènes d'une future philosophie de la culture »⁹. Il s'agit de saisir les formes, leur structure, notamment à travers une phénoménologie. Ces formes, qui renvoient à des forces créatrices, sont celles que la philosophie comme philosophie de la culture doit connaître pour saisir les grandes orientations générales et fondamentales de la culture. La question alors comment se configure cette « volonté de forme »¹⁰. En remarquant que si la culture est d'abord « la volonté de donner forme¹¹ », les cultures ne sont pas à prendre comme des substances, mais comme des fonctions¹² : la culture est un « concept de relation, qui renferme une *relation* entre un donné historique et temporel à une dimension de *sens* »¹³. C'est en cela que la culture n'est pas directement dans les objets, mais porte sur la donation de sens (*Sinngebung*).

Aussi les sciences de la culture ne s'attachent pas aux choses, mais aux « formes » (de la société, de l'histoire, de la religion, de l'art...). Et cela, même si la culture humaine se donne à connaître dans des documents et monuments matériels, des appareils, des tableaux, des sculptures etc., il faut, pour parvenir à leur sens, nécessairement les interpréter, comme le préconisait par ailleurs l'arc diltheyen (*Leben, Ausdruck, Verstehen*)¹⁴.

Dit autrement : pour saisir ces formes, il faut « remonter des *faits* des sciences de l'esprit à leurs *principes*, aux *conditions de leur possibilité* »¹⁵. C'est là ce qui fait la démarche transcendantale de la *Philosophie des formes symboliques*. Pour cela, pas question, comme le préconise une certaine philosophie de la vie qui pense, en un élan mystique, de pouvoir revenir à l'immédiat, mais la nécessité de prendre le chemin inverse : non pas retour vers le paradis perdu de la pure immédiateté, mais continuer en avant la constitution des mondes de la culture pour comprendre et rendre conscient leur mode de production.

⁸ « De la logique du concept de symbole », dans *Trois essais sur le symbolique*, trad. fr. J. Carro et J. Gaubert, Paris, Cerf, 1997, p. 120 s.

⁹ *Ibid.*, p. 140.

¹⁰ *Ibid.*, p. 39.

¹¹ « Fondation naturaliste et fondation humaniste de la culture », trad. fr. F. Capeillères, avec la collaboration I. Thomas et de Ch. Berner, dans *L'idée de l'histoire. Les inédits de Yale et autres écrits d'exil*, Paris, Cerf, 1988, p. 37.

¹² *ECNI*, 245.

¹³ *ECNI*, 245.

¹⁴ E. Cassirer, *Eloge de la métaphysique. Axel Hägerström. Une étude de la philosophie suédoise contemporaine*, trad. fr. J. Carro et J. Gaubert, Paris, Cerf, 1996, p. 150 s.

¹⁵ *Ibid.* p. 151.

On voit donc qu'on a une approche transcendantale dans la mesure où la philosophie de la culture cherche à comprendre non pas à partir des objets, mais à partir des objectivations :

« l'unité d'un domaine spirituel ne peut être ni définie ni sauvegardée à partir de l'objet, mais uniquement à partir de la fonction sur laquelle elle repose »¹⁶.

C'est en cela que la méthode est transcendantale : elle remonte vers l'origine de l'activité synthétique que rend possible la mise en forme, c'est-à-dire recherche le processus d'objectivation et ne part pas directement de l'analyse de l'objet.

La philosophie est alors définie comme « conscience logique de la culture »¹⁷, qui pose la question des « conditions de possibilité ». Selon Cassirer, la culture peut être envisagée comme le processus où toutes les formes sont dans une « harmonie » fonctionnelle « dans la contrariété ¹⁸ » ; la philosophie, écrit-il, « cherche à obtenir une vue synthétique universelle » incluant toutes les « formes individuelles de la culture », ce qui signifie trouver l'unité du « *procès créateur* ¹⁹ » et donc de la fonction générale de l'esprit qui lie le mythe, la religion, l'art, le langage. La philosophie de la culture cherche donc à montrer comment se constituent les mondes symboliques, irréductibles dans leur diversité. Ces mondes de formes à chaque fois particuliers, configurent le « tout » sensible suivant la « perspective de sens », relative au regard ou « point de vue » spécifique sur le réel²⁰.

B. Philosophie des formes symboliques et philosophie de la culture

I. Qu'est-ce qu'une forme symbolique ?

Le programme de la PFS, qui oppose *comprendre* et *connaître*, consiste à fournir aux « sciences de la culture » ce que Kant avait donné aux sciences de la nature, à savoir l'analyse

¹⁶ E. Cassirer, « Le concept de forme symbolique dans l'édification des sciences de l'esprit », dans *Trois essais sur le symbolique*, trad. fr. J. Carro et J. Gaubert, Paris, Cerf, 1997, p. 11.

¹⁷ E. Cassirer, « Forme et technique », trad. fr. J. Carro et J. Gaubert, dans E. Cassirer, *Écrits sur l'art*, Paris, Cerf, 1995, p. 61.

¹⁸ *PFS II.*, p. 307.

¹⁹ *Essai sur l'homme*, p. 106 s.

²⁰ E. Cassirer, « Le système symbolique et sa place dans la philosophie », trad. fr. E. Dufour, dans Cohen, Natorp, Cassirer, Rickert, Windelband, Lask, Cohn, *Néokantismes et théorie de la connaissance*, Paris, Vrin, 2000, p. 209-210.

de leurs conditions de possibilité. A ce titre, il s'agit pour Cassirer de comprendre la « *compréhension* du monde²¹ » à partir des « activités formatrices constituantes du monde »

Pour préciser cette approche, une place de choix revient à Wilhelm von Humboldt. C'est à lui que Cassirer emprunte l'importance paradigmatique du langage, qui donnera sa structure aux autres formes symboliques. Le langage est déterminant dans la « vision du monde (*Weltansicht*) » d'une part, d'autre part dans la façon de le concevoir. L'approche et la perception du monde sont en effet préfigurées par les catégories linguistiques qui interdisent à un locuteur d'exprimer n'importe comment la façon dont il voit le monde, et surtout l'empêchent de le dire dans son intégralité. C'est là ce que rappelle justement Cassirer dans un passage donnant les principes fondamentaux de la philosophie du langage de Humboldt :

[5]« L'homme ne se borne pas à *penser* et à *concevoir* le monde par l'intermédiaire de la langue ; mais c'est déjà la façon dont il *voit* intuitivement et dont il *vit* dans cette intuition que cet élément médiateur conditionne. Son appréhension d'une réalité « objective » - la manière dont il se la propose comme un tout et la forme dans le détail, dont il la partage et l'organise : tout cela constitue déjà une œuvre qui ne peut s'accomplir et se finir sans la coopération, sans l'« énergie » vive de la langue²². »

La reprise de l'approche de Humboldt permet aussi à Cassirer de reconnaître la diversité des perspectives dans leur légitimité tout en maintenant la prétention à l'unité qui est celle de l'activité de synthèse de l'esprit. La philosophie des formes symboliques pourra ainsi se présenter comme l'héritière de la métaphysique qui recherche l'inconditionné dans une totalité systématique. Elle inventorie les « tentatives de compréhension du monde à la portée de l'esprit humain », les divers « modes d'ordonnement » en essayant de penser leur unité. Chacun de ces modes d'ordonnement étant saisi dans la perspective d'une visée d'unité.

Cassirer pense donc une pluralité ou une pluridimensionalité du monde de l'esprit qui est celle des interprétations sans lesquelles il n'y a à proprement parler pas de monde. Autrement dit, suivant Cassirer, il n'y a de monde qu'une fois la matière mise en forme de manière « symbolique », et c'est dans ce monde seulement que l'homme peut agir, se mouvoir, identifier, se reconnaître, s'orienter : à proprement parler il n'y a de monde que dans la culture, c'est-à-dire à travers l'institution de signes qui impliquent une activité de l'homme qui les pense. L'homme, pour ainsi dire, n'a de monde que parce qu'il est culturel, suivant Cassirer. Ou plutôt : être culturel, c'est avoir un monde.

²¹ Voir *Débat sur le kantisme*, p. 27ss.

²² *PFS* III, 235.

C'est à partir de là que peut se comprendre la nécessité de remonter aux énergies de cet esprit, que Cassirer explique de la manière suivante :

[6]« Chaque authentique fonction fondamentale de l'esprit partage avec la connaissance la propriété décisive d'être habitée par une force originairement-formatrice et non pas simplement reproductrice. Loin de se borner à exprimer passivement ce qui est donné, une telle fonction lui confère, par la vertu autonome de l'énergie de l'esprit qui se trouve en elle, une certaine « signification », une teneur idéale particulière. Cela est aussi vrai de l'art que de la connaissance, du mythe que de la religion. Toutes [les fonctions intellectuelles] vivent dans des mondes d'images particuliers qui ne sont pas le simple reflet d'un donné empirique, mais qu'elles produisent au contraire suivant un principe original. Chacune d'elle engendre ainsi ses propres configurations symboliques qui, bien que différentes des symboles de l'intellect, ne leur cèdent en rien quant à la valeur de leur origine intelligible. Il n'est aucune de ces configurations qui se puisse déduire des autres ou qui s'y réduise purement et simplement: chacune désigne une certaine manière intellectuelle de saisir et constitue, à l'intérieur de cette manière et à travers elle, un aspect propre du « réel ». Elles ne sont donc pas les différentes manières qu'aurait un réel-en-soi de se révéler à l'esprit, mais *les diverses voies que suit l'esprit dans son processus d'objectivation, c'est-à-dire dans sa révélation à lui-même*²³. Que l'on considère en ce sens l'art, le mythe et la connaissance, immédiatement ils donnent naissance à un problème commun qui ouvre un accès nouveau à une philosophie générale des sciences de l'esprit²⁴ »

C'est donc l'esprit qui se comprend lui-même à partir de ses objectivations, à partir de la production de mondes. Et c'est là la double dimension de la culture : pas simplement une transformation de la nature, mais simultanément une compréhension de soi. Formation du monde et formation de soi y sont simultanées. La culture est rapport entre moi et le monde. C'est qu'effectivement le monde a pour nous la forme que lui donne l'esprit, même s'il existe aussi indépendamment de nous. Dans cette mesure une philosophie des formes symboliques est une philosophie des « mondes » symboliques. En étendant l'analyse des fonctions de la connaissance d'une critique de la raison en une critique de la culture, Cassirer, je le répète, se rattache à une démarche kantienne analysant l'activité synthétique de l'esprit:

[7]« A côté de la pure fonction de connaissance, il s'agit d'appréhender les fonctions de la pensée linguistique, de la pensée mythico-religieuse et de l'intuition artistique de sorte qu'apparaisse clairement comment à l'intérieur de chacune d'elles une certaine configuration - configuration non pas tant *du* monde que configuration *en* monde - se réalise comme connexion objective de sens ou comme ensemble objectif de l'intuition²⁵.»

L'activité analysée est donc celle de l'esprit qui construit le monde, et Cassirer parle lui-même de « *construction symbolique*²⁶ » : le « monde » n'est que de s'opposer au chaos en

²³ C'est moi qui souligne.

²⁴ PFS I, 18-19 (traduction retouchée).

²⁵ PFS I, 20 (traduction retouchée).

²⁶ PFS III, 515.

produisant une structure de sens, il n'est que d'être saisi par une configuration qui est information. C'est en ce sens qu'il s'agit d'analyser les formes et orientations fondamentales de l'activité productrice de l'esprit qui, dirigées vers le donné, le saisissent comme « monde » dans une « connexion de sens ». Autrement dit, les interprétations auxquelles se livrent les formes symboliques, le mythe, l'art, le langage et la connaissance, constituent autant d'« univers de sens »²⁷.

Chaque forme ainsi définie est une perspective dont la finalité est une orientation dans un monde qu'elle crée en l'informant. Il importe ici de ne plus se référer, pour le comprendre, au monde tel qu'il serait en soi, ce qui nous condamne à la diversité des versions du monde :

[8]« Nous ne pouvons toujours que confronter des *totalités* de sens constituées pour prendre conscience, au moyen de cette confrontation, de la norme spirituelle spécifique qui régit leur édification – mais nous ne pouvons pas reconduire le principe configurant, qui règne sur cette édification, à quelque chose qui n'est pas encore configuré, le laisser pour ainsi dire se « développer » à partir d'une « matière » non encore formée²⁸. »

C'est dans l'attitude de l'esprit, sa prise de position à l'égard du réel qui détermine la route qu'il emprunte vers une objectivité pensée, que réside la garantie dernière de cette objectivité. Certes, pour Cassirer la pensée philosophique doit considérer toutes ces directions, qu'il dit également légitimes et indépendantes, non pas dans la seule intention de suivre séparément chacune d'entre elles ou de les embrasser dans leur ensemble varié, mais bien pour vérifier l'hypothèse suivant laquelle il doit être possible de toutes rapporter ces tentatives pour transformer le monde passif de la simple *impression*, où l'esprit semble tout d'abord enfermé, en un monde de pure *expression* de l'esprit²⁹, à l'unité d'un point médian, d'un centre idéal qui manifeste l'unité de l'esprit³⁰.

En cela, Cassirer se rattache à Kant en *étendant l'analyse des fonctions de la connaissance d'une critique de la raison en une critique de la culture*. Il s'agit donc d'analyser les formes et orientations fondamentales de l'activité productrice de l'esprit. Dans le cadre d'une telle analyse, Cassirer a uni deux types de compréhension, celle des *sciences de la nature* et celle des *sciences de l'esprit*:

²⁷ *Sprache und Mythos*, p. 79 ; trad. fr. p. 16.

²⁸ *ECN* 1, 37.

²⁹ Pour reprendre cette formule déjà citée, utilisée par Habermas pour résumer la dimension émancipatrice des formes symboliques : « La puissance de l' *impression* rencontre l'opposition de plus en plus nette et consciente de la faculté active d' *expression* » (*PFS* II, 41). Voir surtout intro *PFS* I, 21.

³⁰ *PFS* I, 58.

1°/ de *Kant*, il retient que la raison dicte ses lois à la nature [»Die Auflösung des 'Gegebenen' in die reinen Funktionen der Erkenntnis bildet das endgültige Ziel und den Ertrag der kritischen Lehre » (*Erkenntnisproblem* II, p. 762): « La résolution des données dans les pures fonctions de la connaissance, tel sont la finalité et le résultat définitifs de la théorie critique »]

2°/ de *Vico*, que l'homme ne peut vraiment comprendre que ce qu'il a fait, construit. Nous, les êtres humains ne pouvons connaître que ce que nous faisons nous-mêmes: « *verum et factum convertuntur* » (principe qui était déjà à l'œuvre chez Dilthey ; Cassirer consacre à Vico quelques pages importantes dans la *Logique des sciences de la culture*).

[11] « chaque être ne saisit et ne pénètre vraiment que ce qu'il a lui-même produit. L'étendue de notre savoir ne dépasse pas celle de notre création. L'homme ne comprend que dans la mesure où il est créateur, et cette condition n'est réalisable dans toute sa plénitude que dans le monde de l'esprit et non dans celui de la nature » (*Logique des sciences de la culture* , Cerf p. 84-85)

Ces deux principes combinés permettent de comprendre l'efficacité de l'énergie intelligible des formes symboliques.

Il faut alors retenir quelques éléments :

La prégnance symbolique

Les symboles constituent en effet une sorte d'unité indissoluble d'un élément sensible et d'un élément que Cassirer dit spirituel ou intellectuel, union que Cassirer exprime par la notion de « *prégnance symbolique* », rendant ainsi compte du fait que dans le symbole, pris au sens étymologique, deux ordres se touchent et s'accordent de manière indissociable, ici le sensible et l'intelligible (*PFS* III, 217-231) : « on doit entendre par là la façon dont un contenu de perception, en tant que vécu sensible, renferme en même temps un certain « sens » non intuitif qu'il amène à une représentation immédiate et concrète » (*PFS* III, 229). La prégnance symbolique permet de montrer que Cassirer est particulièrement attaché à la méthode phénoménologique : c'est l'aspect phénoménologique de l'activité symbolique.

« 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 détermination concrète, la multiformité vivante d'un monde perceptif régi et imprégné d'un bout à l'autre par les modes de formation » (*PFS* III, 27)

Symbole et forme symbolique

L'expérience humaine est caractérisée par l'unité du sens <Sinn> et de la sensibilité <Sinnlichkeit>, qui vient remplacer l'unité kantienne du concept et de l'intuition. C'est donc la prégnance symbolique qu'il faut démêler et analyser. La prégnance symbolique présuppose donc que l'on comprenne le « symbolisme » :

« une orientation tout à fait précise de l'appréhension et de la critique par l'esprit »,

et

« Par « forme symbolique », il faut entendre cette énergie de l'esprit par laquelle un contenu de signification intelligible <geistig> est accolé à un signe sensible concret et intrinsèquement adapté à ce signe³¹.

L'activité de l'esprit, qui met en forme le matériau sensible, est précisément ce que Cassirer appelle « symbolisation », qui est une activité de synthèse de l'intelligible et du sensible.

Il est cependant d'innombrables symboles, car chaque fois que l'homme présente une pensée dans quelque chose de sensible, on a affaire à un symbole. Ces symboles (mythico-esthétique, intuitif, intellectuel) peuvent être ordonnés à différents champs de l'être. Pour élaborer alors un ordre de l'univers des symboles, à savoir une *grammaire* des formes symboliques³², il faut s'interroger sur la nature de l'activité spirituelle qui détermine les divers ordres symboliques. Bref: retrouver la donation de sens (*Sinngebung*). C'est là l'essence de la « révolution copernicienne » : au lieu de mesurer « le contenu, le sens et la vérité des formes de l'esprit » à quelque chose qui se reflète indirectement en elles, il faut les comprendre de l'intérieur, dans la loi de leur formation, dans leur activité de production et de mise en forme³³. Trouver pour ainsi dire ce que Kant appelait la « grammaire transcendantale » de l'esprit³⁴. Cassirer lui-même parle d'une « *grammaire* » des formes symboliques³⁵. Ce qui a une conséquence : pour Cassirer, il y a entre les trois champs du mythe, du langage et de la science, une égale originarité, même s'il semblerait par ailleurs qu'il voit une succession graduelle des formes symboliques (degrés de différenciation croissante à partir d'une indifférence initiale).

³¹. « Le concept de forme symbolique dans l'édification des sciences de l'esprit », traduit par J. Carro et J. Gaubert, dans E. Cassirer, *Trois Essais sur le symbolique*, Cerf, 1997, p. 13.

³² PFS I, 28.

³³ PFS II, 49

³⁴ Kant, *Leçons de métaphysique*, trad. fr. M. Castillo, Paris, Le Livre de Poche, 1993, p. 192 ; cf. Kant, *Logique*, trad. fr. L. Guillermit, Paris, Vrin, 1970, p. 11.

³⁵ Cassirer, « L'idéalisme critique comme philosophie de la culture », dans *L'idée de l'histoire*, p. 12.

Les niveaux de synthèse ou les fonctions d'expression, de représentation et de signification

C'est à trois niveaux que nous apparaît à chaque fois la forme symbolique, c'est-à-dire que s'opèrent ces synthèses comme réponses à l'impression sensible. Ce sont des impulsions formatrices. Nous saisissons d'abord les choses comme expressions d'un sens.

Ausdruck: Le premier niveau de synthèse est l'expression (pas la vie même, contre l'immédiateté) : toute impression est d'abord pour nous expression, (voir la 2^e étude LSC : « perception des choses et perception de l'expression ») La symbolique d'expression, proche du corps, nous apparaît dans la mythologie et l'art (vision magique de la réalité) : les choses ne sont pas perçues comme choses, mais comme expressions. Nous faisons l'expérience des choses et des événements comme autant d'expressions.

Darstellung: La fonction de présentation (représentation) plus distancée nous apparaît par exemple dans le langage on rattache un signe à un contenu (qui le représente, précisément). Elle donne durée et stabilité. exposition : c'est la même chose, mais on la considère non pas à partir de l'intérieur, mais dans son extériorité, comme se rapportant à un intérieur (le symbole est considéré pour lui-même, même s'il revendique un rapport avec ce qui est symbolisé) C'est le plan non du mythe, mais du langage. Mais présence du sensible, de l'individuel. (ex. religion par rapport au mythe)

Bedeutung: signification: elle est considérée pour elle-même, indépendamment du mouvement d'extériorisation (ex. mathématique; symboles autonomes) Quant aux sciences, elles ont des fonctions purement signifiantes.: expression: un intérieur s'extériorise, mais on le considère à partir de ce mouvement d'extériorisation et non plus par rapport au contenu (symboles avec symbiose entre le symbole et le symbolisé)

Certes, les systèmes symboliques se fondent dans des synthèses transcendantales de l'aperception, qui accompagne toutes nos représentations, c'est-à-dire dans une unité entre la conscience rapportée à un objet et la conscience de soi, mais cette synthèse est à chaque fois mise en œuvre de façon différente. Toutes les expériences humaines révèlent des formations catégoriales. La qualité des catégories est toujours identique. Mais ce qui change, suivant les régions du sens, ce sont les colorations modales (ce qui distingue, par exemple, l'espace mythique de l'espace esthétique ou théorique cf. *Ecrits sur l'art*). L'une des questions est de savoir comment ces formes peuvent coexister, ou si elles sont appelées, comme dans l'esprit

objectif hégélien, à se supprimer les unes les autres (la science aurait-elle supprimé le mythe?). Entre interprètes de Cassirer, le débat existe et certains voudraient par exemple voir dans la science la forme symbolique « privilégiée ». Mais il semble qu'elles doivent coexister, on le verra (cf. *The Myth of the State*), même si elles ne sont pas toutes équivalentes, notamment dans leur distanciation de la nature (ex. mythe et science). C'est là ce que tend à confirmer le t. IV de la PFS, récemment édité.

[14]« Pour chaque nouveau problème qu'il rencontre, il [l'esprit humain] construit une forme d'appréhension nouvelle. Dans *cette* perspective, une « philosophie des formes symboliques » peut reprendre à son compte la prétention à l'unité et à l'universalité que la métaphysique, sous sa forme dogmatique, avait dû abandonner. Elle peut non seulement réunir en elle-même les différents modes et directions de connaissance du monde, mais va jusqu'à reconnaître sa légitimité à chaque tentative de compréhension du monde à la portée de l'esprit humain, et à l'appréhender dans sa spécificité. Ce n'est qu'à ce prix que le problème de l'objectivité apparaîtra dans toute son étendue et, ainsi conçu, il embrasse non seulement le cosmos de la nature mais aussi celui de la culture. » (*Logique des sciences de la culture*, p. 96-97)

I. la transformation sémiotique de la philosophie transcendantale

Après cette approche globale, précisons quelque peu en quoi consiste cette transformation finalement sémiotique de la philosophie transcendantale. Si langage et mythe servent de paradigme à la compréhension de ce qu'est la culture, on peut préciser l'approche à partir du langage, dimension fondamentale de la culture. Voir le premier volume de la *Philosophie des formes symboliques* (1923) ainsi que deux autres textes: d'une part *Langage et mythe* (1925), d'autre part et avant tout « *Die kantischen Elemente in Wilhelm von Humboldts Sprachphilosophie* » (texte publié en 1923) : dans ce texte en effet, on comprend en effet d'une part le rôle paradigmatique de la philosophie du langage de Humboldt, d'autre part la transformation de la philosophie transcendantale.

Résumons, parce que c'est par là qu'on comprend la transformation de la philosophie transcendantale, ce qui se passe dans le texte sur Humboldt (références à *Geist und Leben*) : on y perçoit plus particulièrement le tournant sémiotique de la philosophie transcendantale (qui permet de lire Humboldt à la lumière de Kant). Dans ses grandes lignes, je suis dans la lecture du texte sur Humboldt une analyse de Jürgen Habermas³⁶.

³⁶ J. Habermas, « Die befreiende Kraft der symbolischen Formgebung. Ernst Cassirers humanistisches Erbe und die Bibliothek Warburg », dans *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1997, p. 9-40.

Dans la tradition philosophique, le langage a été usuellement analysé comme système de désignation : nous donnons des noms aux objets représentés et édifions un système de marques qui décharge notre mémoire et rend possible une communication à propos des représentations et pensées. Mais étant un moyen terme entre le sujet et le monde des objets représentés, le langage a été également soupçonné de voiler notre accès au réel et d'être une source de confusion. Pour accéder au réel, il convient donc d'ôter le voile des mots qui recouvrent l'être.

Contre une telle conception, Humboldt met en évidence le caractère au contraire dévoilant du langage : il est une force productrice, qui ouvre le monde au sujet connaissant. « Les langues ne sont pas des moyens pour présenter une vérité déjà connue, mais [...] pour découvrir ce qui n'était pas connu avant » (260). Ce qui ne signifie pas que le rapport à des objets existants ou représentés ne soit pas important : mais l'authentique performance productive du langage consiste à articuler conceptuellement un monde de contenus possibles. C'est pourquoi l'analyse linguistique ne doit pas, pour Humboldt, s'orienter sur les mots et les noms, mais s'attacher à la structure des phrases. Et les phrases ne sont pas envisagées comme la copie d'un sens qui préexisterait dans la conscience de celui qui parle, mais comme le « véhicule de la donation de sens [*Vehikel der Sinngebung*] ». C'est la forme grammaticale seulement qui confère aux contenus leur structure : c'est à ce titre que Cassirer relève que ce qui dans la logique transcendantale de Kant est priorité du jugement sur le concept devient chez Humboldt priorité de la phrase sur le mot (258). C'est donc conformément à la logique transcendantale que Humboldt voit la productivité de la langue dans une spontanéité qui projette un monde. Autrement dit, l'acquis de Humboldt, pour rendre compte de la fonction de donation de sens du langage, consiste à emprunter à Kant l'idée de la production transcendantale d'un monde d'objets de l'expérience possible structuré par des catégories ; mais il faut relever la différence : on passe, en matière de constitution du monde, du sujet transcendantal aux sujets empiriques qui utilisent une langue donnée. La constitution d'un domaine d'objets se transforme donc en pré-structuration d'un monde articulé dans le langage. C'est ainsi que la « forme interne de la langue » préforme notre « vision » du monde en général. Les membres d'une communauté linguistique n'accèdent à ce qui est dans le monde que par l'intermédiaire des formes linguistiques.

Cassirer ne s'intéresse évidemment pas qu'au langage (qui a chez lui une valeur paradigmatique), mais va étendre cette transformation vue chez Humboldt pour rendre compte d'autres phénomènes que des phénomènes simplement linguistiques. Ce qu'on retient : le langage n'a pas un rôle simplement instrumental, mais est constituant, le langage recèle des

énergies productrices interdisant de séparer radicalement signe et signification, comme si le sujet rattachait une idée immatérielle à un substrat matériel. Le sujet qui parle devient bien plutôt lui-même un moment dans les formes de pensée et de vie symboliques :

« le monde du sujet et le l'objet ne s'opposent plus comme deux moitiés d'un être absolu, mais c'est dans un seul et même cercle de fonctions intellectuelles que nous parvenons à la séparation et à la liaison du sujet et de l'objet » (270-271).

Le langage est à la fois *ergon* et *energeia*, pour reprendre les termes de Humboldt lu par Cassirer, le langage détermine la conscience du sujet parlant et lui offre en même temps les moyens pour exprimer ses propres expériences (en termes de Schleiermacher, qui est de la même époque, et qui parle des relations de l'individu et de la langue : il est son organe et elle est le sien).

C. la technique comme forme symbolique : des formes symboliques à la philosophie de la culture

Un sujet spécifique, sur lequel nous allons nous arrêter un instant : la question de la technique, que nous pouvons préciser car cela donnera un peu de relief à la philosophie de Cassirer. Il convient pour cela de se référer à « *Forme et technique* », publié en 1930. Cassirer, dans ce texte qui était une préface à un volume consacré à l'art et à la technique édité par Leo Kestenberg, interprète la technique comme un « phénomène culturel », au même titre que le mythe ou le langage. Dire que la technique est une forme symbolique, c'est dire qu'elle est une manière de comprendre le monde et même une forme fondamentale de cette compréhension du monde. [on lira avec profit notamment le début de *Forme et technique*, qui résume les thèses de la philosophie des formes symboliques]

Ce qu'il faut relever dans les analyses de Cassirer, c'est qu'il ne se contente pas d'analyser en quoi consiste la technique comme *forme symbolique*, quelle est donc sa portée culturelle, mais surtout s'oppose au pessimisme culturel, montrant qu'elle est devenue l'une des formes les plus importantes du développement de la culture. Il assigne à l'analyse de cette forme symbolique une portée éthique et sociale qui montre bien que la réflexion est *anthropologique*.

C'«est bien à la technique que revient la première place dans l'édifice de la culture contemporaine » écrit-il³⁷. Ce « primat de la technique »³⁸ n'empêche pas Cassirer de se demander avant tout quel est le statut de la technique dans le développement de la culture.

La méthode appliquée est ici identique à celle à l'œuvre dans les différentes formes symboliques. Il s'agit, pour le dire rapidement, de remonter à l'énergie qui permet de la comprendre comme mise en forme.

[16]« Si, au lieu de partir de l'existence des œuvres techniques, on choisit plutôt de partir de la forme de l'agir technique, si l'on part du produit brut pour remonter au mode, au type de la production qui s'en dégage » alors on pourra déterminer « son sens spécifique et sa tendance spirituelle »³⁹.

La technique est donc, comme l'art, la religion, la science..., une forme qu'il faut interroger quant à son sens. Chaque forme symbolique est une manière de comprendre le monde – et la philosophie comprend cette compréhension. En effet, nous l'avons vu sur le langage, chaque forme symbolique indique une « orientation » du rapport entre le « moi » et la « réalité »⁴⁰ ; passer de l'une à l'autre est toujours réorientation. Si l'on prend la forme « technique », elle se comprend dans son détachement de l'image du monde magico-mythique. En deux mots pour montrer comment cela se réalise (à l'instar des autres formes symboliques).

Si « dans la vision magique du monde déjà, l'homme se retranche de la présence immédiate des choses et bâtit son propre royaume grâce auquel il appréhende le futur »⁴¹. Dans ce détachement, l'homme magique troque l'immédiateté de la perception contre l'immédiateté du désir. C'est par cette dernière qu'il croit pouvoir maîtriser la réalité.

Dans le rapport entre le Moi et le monde, nous avons alors une identification du désir et de la réalité : la réalité est enveloppée dans un désir, un rêve, qui obstrue sa propre forme. Du coup, la maîtrise du réel dans la magie manque un aspect de la distanciation qui caractérise le rapport technique au monde. Dans ce dernier, la volonté remplace le désir qui ne cherche plus à réaliser immédiatement son but, mais qui l'« objective », c'est-à-dire le pose face à lui. Le monde fait face à l'homme, et c'est la technique qui le découvre. Le « *comportement technique*⁴² » se distingue du « *comportement magique* » en ce qu'il procède

³⁷ E. Cassirer, « Forme et technique », trad. fr. J. Carro et J. Gaubert, dans E. Cassirer, *Ecrits sur l'art*, Paris, Cerf, 1995, p. 64.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *Ibid.*, p. 66-67.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 73.

⁴¹ *Ibid.*, p. 76.

⁴² *Ibid.*, p. 77.

par médiation ; domination du monde et connaissance du monde se trouvent transformés⁴³ : la connaissance procède à l'aide d'intermédiaires (le raisonnement qui réunit prémisses et conclusion) de même que l'outil (technique) est intermédiaire dans la sphère des objets : il est l'intermédiaire entre la volonté et la fin visée.

Pouvoir faire abstraction du but devient un moyen de l'atteindre : l'agir intentionnel (*ab-sichtlich*, que Cassirer décrit comme *Ab-sicht* (mise en rapport avec *ab-sehen*, « faire abstraction ») : l'intention est un regard qui fait abstraction de l'immédiat et permet la « prévision »⁴⁴ (*Voraus-sicht*) : c'est là seulement, et pas dans la pensée magique, « que surgit l'idée d'un enchaînement causal *stricto sensu* »⁴⁵, qui n'est plus la simple « association » mythico-magique ou l'action instinctive des animaux. Ce n'est que là que le royaume des objets ainsi établis devient condition de possibilité de la connaissance ; Cassirer écrit : « L'outil annonce le crépuscule des dieux du monde magique et mythique »⁴⁶, bien que la compréhension de la causalité objective ne se fasse que progressivement « pas à pas ». Les outils ne sont pas immédiatement pris pour ce qu'ils sont mais restent d'abord compris comme « dons d'en haut », « présents d'un dieu ou d'un sauveur » et sont vénérés comme « divins » (vision magique et mythique)⁴⁷. C'est néanmoins – et c'est cet aspect qu'il faut souligner, car il est essentiel pour comprendre l'éthique des formes symboliques – à partir de là que Cassirer relève une évolution : en usant de l'outil, l'homme est amené à le transformer, en agissant *avec* lui il agit *sur* lui, et ce faisant l'homme prend conscience de lui-même comme de celui qui domine la nature, « comme maître et possesseur » où s'affirme simultanément la conscience de soi et la conscience de la liberté⁴⁸. Les limites de la nature sont l'espace de liberté du travail de l'homme : en modifiant le monde « l'homme construit progressivement pour lui-même *son* univers, son horizon d'« objets » et l'intuition de sa propre essence »⁴⁹. C'est ainsi, pour reprendre une formule de la *Philosophie des formes symboliques*, que la configuration du monde est configuration en monde (*Gestaltung zur Welt*), c'est-à-dire s'opère au cœur de l'agir lui-même. C'est dans cette force de configuration qu'apparaît le « sens » de l'agir (réflexion donc comme forme symbolique).

En même temps, renouant avec des problématiques traditionnelles, Cassirer se demande si, du point de vue de la signification de la technique, sa constitution du monde des

⁴³ *Ibid.*, p. 78.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 79.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *Ibid.* p. 80.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 81.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 82.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 83.

objets ne constitue pas pour l'homme une aliénation de son essence. C'étaient des thèses en cours, avec Marx, Klages, Simmel etc. Sans entrer dans le détail (je reparlerai de cela à propos de Simmel que je prendrai pour exemple), la réponse aux reproches d'aliénation se trouve dans la perspective fonctionnaliste de la technique : en l'abordant sous cet angle, il n'y a pas aliénation : si la technique est un mode de compréhension et de configuration du monde, si elle a pour fonction au sein du monde de la culture de libérer l'homme, elle est, comme l'art, un moment nécessaire de la voie de l'homme vers lui-même. Ainsi, si la technique se tourne vers l'extérieur (le monde), elle est aussi une nouvelle ouverture sur l'être intérieur⁵⁰ : c'est par un mouvement de retour à partir de son *agir* technique que se développe la connaissance du *moi*⁵¹. Dans la technique, nous faisons l'expérience de notre corps, et surtout de la distanciation de la nature originare et de l'unité mythique (elle est une véritable forme symbolique).

C'est ainsi que Cassirer relève les succès de la technique qui résident dans la mise à distance des modèles naturels⁵². Et Cassirer de donner en exemple : « le problème du vol a pu être définitivement résolu le jour où la pensée technique s'est affranchie du modèle de l'oiseau en vol et a abandonné le principe de l'aile mobile »⁵³. Cassirer voit là un mouvement analogue à celui qui habite l'évolution du langage de l'expression onomatopéique au symbole abstrait. Ce mouvement est celui d'une « norme plus générale qui régit la globalité du développement culturel »⁵⁴, même si ce mouvement ne se fait pas sans heurt ni conflit. Autrement dit, il s'agit de montrer comment la vie peut devenir forme. Mais en même temps, l'homme sacrifie aussi les bienfaits qu'il tirait de la proximité avec la nature, notamment l'unité « rythmique » avec la nature⁵⁵. Dès ce texte, Cassirer se réfère directement à Simmel et à son concept de « tragédie de la culture » (aliénation du moi qui se brise sur ses propres créations). En deux mots, la réponse de Cassirer : Simmel mesure la technique à la sphère de la vie, et la soumet donc à un tribunal incompetent : si on veut critiquer la technique, il faut le faire comme produit culturel et non pas à l'aune de la vie organique, et il faut emprunter les lois qu'on lui applique ailleurs qu'à la sphère simplement vitale⁵⁶.

La valeur (ou l'absence de valeur) de la technique au sein de la culture ne peut être évalué, d'après Cassirer, que d'après son degré de liberté ou non. C'est cette direction qu'il

⁵⁰ *Ibid.*, p. 85.

⁵¹ *Ibid.*, p. 86.

⁵² *Ibid.*, p. 88.

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ *Ibid.*, p. 89.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 90.

convient à chaque fois d'évaluer : est-elle libération ou sujétion, sans se soumettre au désir impulsif et naïf de bonheur et peu important les souffrances⁵⁷.

On ne peut donc déterminer la fonction et la valeur de la technique qu'en la référant aux autres formes symboliques, à leurs fonctions et valeurs relatives. La 4^e partie de « Forme et technique » y est consacrée, et plus particulièrement par rapport à la science, l'art, la morale et l'économie.

Concernant la connaissance théorique de la nature, il y a harmonie avec la technique et échanges réciproques. Les deux formes sont marquées par la correspondance entre la pensée et la réalité, mais dans la technique cette coïncidence est davantage recherchée et produite⁵⁸. Une caractéristique de la technique est qu'elle envisage le réel selon le possible : elle « ne pose pas avant tout la question de savoir ce qui *est*, mais celle de ce qui *peut être* »⁵⁹. Produisant ainsi des configurations du réel, comme exposant du possible, la technique semble se rapprocher du domaine de l'art. Mais subsistent de sérieuses différences, notamment parce que dans l'œuvre d'art la figure et l'expression sont en symbiose, alors que la proximité avec la fonction expressive est étrangère à la technique. C'est avec la morale que la culture technique entretient des rapports plus conflictuels, à commencer par Rousseau⁶⁰. L'interlocuteur principal reste Walther Rathenau dont l'hostilité à l'égard de la technique se combine avec la critique de l'économie qu'elle a engendrée. Technique moderne et économie deviennent un « tonneau des Danaïdes », où « tout besoin satisfait ne sert qu'à susciter un plus grand nombre de besoins nouveaux »⁶¹ dans un tourbillon sans fin. Mais là aussi, Cassirer estime que l'on confond symptôme et principe : les effets diagnostiqués ne relèvent pas de l'essence de la technique, et s'il est légitime de juger des effets de la technique à partir de leurs applications, d'un point de vue philosophique le jugement sur la technique utilise ici aussi une mauvaise mesure⁶² : les conséquences problématiques ne sont pas nécessairement fondées dans leur principe. Ethique et technique ne s'excluent pas par principe. C'est à ce titre que Cassirer définit « comme le sens implicite du travail et de la culture technique l'idée de *liberté par la disponibilité à servir* » : elle « domestique les puissances de la nature » tout comme « les forces chaotiques dans l'homme lui-même »⁶³. Ainsi la technique peut devenir l'outil d'une forme universelle, symbolique. Cette fonction n'est certes pas encore accomplie

⁵⁷ *Ibid.*, p. 91.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 93.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ *Ibid.*, p. 97.

⁶¹ *Ibid.*, p. 98.

⁶² *Ibid.*, p. 98-99.

⁶³ *Ibid.*, p. 99-100.

aux yeux de Cassirer, mais ce dernier ne succombe pas pour autant à un pessimisme culturel. Car la technique présente des moyens pour une meilleure organisation sociale et coopération ; mais ce ne sont que des moyens. Rien n'est dit, au plan de la technique, sur la concurrence (ou coexistence) avec d'autres formes symboliques qui cherchent à configurer en monde et imposer leurs valeurs. C'est là ce que l'on verra de manière particulièrement significative dans l'analyse que Cassirer fait, une quinzaine d'années plus tard, dans *Le Mythe de l'Etat*.

Qu'il me soit permis de procéder rapidement à ce rappel, important pour comprendre le statut des formes symboliques. Car en effet, dans la technicisation du mythe, c'est-à-dire dans la conjugaison de deux formes symboliques, l'anonymat et la rationalité de la technique a des effets néfastes dans l'application et l'exploitation de son potentiel par les national-socialistes et autres systèmes totalitaires. Il faut pour cela se reporter au dernier chapitre du *Mythe de l'Etat*, « La technique des mythes politiques modernes » (trad. p. 374 s.).

[17]« On sait qu'il existe des artisans très habiles et très subtils capables de fabriquer des choses entièrement artificielles. Il appartient au 20^e siècle, cette grande époque technique, d'avoir développé une nouvelle technique du mythe. »⁶⁴

Leur tâche est plurielle, à commencer par la transformation de la fonction du langage : reconduire la langue vers un usage magique et produire des effets et des affects grâce à elle⁶⁵ ? L'usage magique de la langue (et Cassirer se réfère à l'ouvrage de Paechter et d'autres, *L'allemand nazi. Dictionnaire de l'allemand usuel contemporain*), où les mots sont chargés d'affects et de violence, d'émotion (haine, colère, fureur, morgue, mépris, arrogance, dédain dit Cassirer). Cette technique est celle de la « propagande ». Quant aux mots, ils en peuvent être introduits qu'à l'aide de nouveaux rites, apparus « aussi implacables, rigoureux et réguliers que ceux que l'on peut trouver dans les sociétés primitives ». Et

[18]« L'effet de ces nouveaux rites est évident. Il n'y a rien de tel pour endormir toutes nos forces, toute notre faculté de jugement, tout notre discernement critique, ni pour supprimer tout sentiment de personnalité et toute responsabilité individuelle »⁶⁶

Autrement dit, c'est le groupe et non l'individu qui devient le « sujet moral ». Le caractère anonyme de la technique, gonflée d'énergie mythique, a aidé à dés-individualiser et à mobiliser les masses au moyen de l'art de la propagande, c'est-à-dire une technique. C'est là ce qui favorise l'identité collective du peuple qui, allant de pair avec une désindividualisation,

⁶⁴ *Le Mythe de l'Etat*, p. 381.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 381-382.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 384.

permet à certains d'être les manipulateurs des autres. Ce qui se fait plus facilement en périodes difficiles, où les hommes se déchargent plus aisément du « fardeau » de la liberté, de la prise de décisions etc. en se remettant aux promesses des nouveaux partis politiques de l'Etat totalitaire⁶⁷ Là, les politiques s'avèrent être des prophètes : « la prophétie [...] est devenue un élément essentiel de la nouvelle technique du gouvernement »⁶⁸. Le guide (ou *Führer*) totalitaire est alors à la fois le médecin, qui guérit des maladies sociales, à la fois le devin qui décrypte la bonne nouvelle, les messages divins. Ainsi, écrit Cassirer, « les leaders politiques assument la charge de toutes les fonctions qui sont dévolues au magicien dans les sociétés primitives »⁶⁹.

Cette retombée dans le fatalisme a été favorisée, nous dit Cassirer, par des théories philosophiques ; principalement, en Allemagne, par le *Déclin de l'occident* d'Oswald Spengler et *Etre et temps* de Heidegger. Non pas directement, dit-il, mais « cette nouvelle philosophie a affaibli et lentement miné les forces qui auraient pu résister aux mythes politiques modernes »⁷⁰. Concernant Heidegger, le reproche est constant et déjà explicite dans le débat de Davos en 1929.

Et Cassirer de donner son assentiment aux conceptions de Kant et de Hegel, suivant lesquelles « le processus de la culture est le progrès de la conscience de la liberté »⁷¹. A cette liberté héritée de la grande tradition humaniste allemande, Heidegger opposait sa propre conception de l'essence de la liberté comme libération qui

[34]« ne consiste pas à se rendre libre en quelque sorte pour les figures formatrices de la conscience et pour le royaume de la forme, mais à devenir libre pour la finitude du *Dasein*, à s'enfoncer justement dans l'être-jeté du *Dasein* ⁷²».

Aussi lorsque Heidegger renvoie l'homme à la dureté de son destin, le *Dasein* à son « esseulement », comme cela est thématiquement dans le § 74 de *SZ*, Cassirer voit au contraire dans les « formes » la possibilité d'un monde commun.

Pour lui, la culture, qui est le lieu de ces formes, est donc le champ de la liberté et de l'accomplissement de l'éthique.

« Il n'existe pas d'autre voie que la médiation de la forme. Car telle est la fonction de la forme : en transformant en forme son existence, c'est-à-dire en transposant nécessairement

⁶⁷ *Ibid.*, p. 389.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 390.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 389.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 396.

⁷¹ «L'idéalisme critique comme philosophie de la culture», dans *L'idée de l'histoire*, p. 23.

⁷² *Débat sur le kantisme*, p. 44.

tout ce qui est en lui de l'ordre du vécu en une forme objective, quelle qu'elle soit, dans laquelle il s'objective lui-même, l'homme ne se libère sans doute pas en cela de la finitude de son point de départ [...] mais, en émergeant de la finitude, il amène celle-ci à se dépasser dans quelque chose de nouveau. [...] Le royaume des esprits n'est pas un royaume métaphysique ; le vrai royaume des esprits est précisément le monde spirituel créé par l'homme lui-même. Qu'il ait pu créer un tel monde, c'est là le sceau de son infinité⁷³. »

C'est là ce qu'il rappelle par exemple au plan paradigmatique du langage, où se réalise le modèle de la culture. Une philosophie du monde humain et de ses formes culturelles porte ainsi à la réflexion tant le besoin de compréhension mutuelle que la reconnaissance qu'elle présuppose à partir du fait de la compréhension, problématique certes, mais « fait » malgré tout.

Pour revenir à la philosophie de Heidegger évoquée dans *Le mythe de l'Etat*, cette philosophie qui ne passe pas par la médiation de la culture mais renvoie au *Geschick* du Dasein renonce, d'après Cassirer, aux idéaux éthiques et théoriques et peut donc être utilisée comme docile instrument. Bien entendu, si en 1944-1945, Cassirer se réfère, en matière de re-mythologisation, au national-socialisme, ce n'est pas là un cas unique : c'est un risque permanent de nos sociétés modernes. C'est pourquoi Cassirer espère trouver un remède, notamment dans la culture : car il convient de souligner dans la citation, c'est que la pathologie tient surtout à l'absence d'« espoir d'engagement actif dans la construction comme dans la reconstruction de la vie culturelle de l'humanité » : c'est donc bel et bien l'absence de culture qui rend impossible la résistance et l'accomplissement de la liberté, un peu analogue au *Formtrieb* que l'on trouve chez Schiller dans les « lettres sur l'éducation esthétique de l'homme » (on regardera en général *Liberté et forme*, sous-titré en français : *L'idée de la culture allemande*, et notamment le passage consacré à Schiller).

Ce qui apparaît ici, c'est la philosophie de la culture inscrite dans une philosophie de l'histoire, mais d'une philosophie de l'histoire qui, comme Kant l'avait bien vu, tiens sa validité d'une idée. Une telle philosophie de l'histoire est une exigence éthique et non pas une description factuelle ou une prophétie. On rappellera que si Kant a pensé l'histoire en termes de finalité, dans une perspective téléologique, elle était pour lui une construction mise au service d'une intention pratique. C'était manifestement le cas de *l'Idée d'une histoire universelle dans une perspective cosmopolitique* (1784) ou « suivant une intention

⁷³ *Débat sur le kantisme*, p. 40s. C'est Cassirer qui parle.

cosmopolitique⁷⁴ » (*in weltbürgerlicher Absicht*), intention entièrement pratique⁷⁵. A ce titre, l'objection de Cassirer à Heidegger est kantienne : si on ne fait pas cette hypothèse morale, hypothèse nécessaire d'un point de vue pratique, l'histoire reste « tissu de folie » (*Tohrheit*), c'est-à-dire est fondamentalement inintelligible. Aussi lorsque Kant, dans le *Conflit des facultés*, se demande si le genre humain est en progrès, c'est la seule disposition morale qui permet de juger⁷⁶, même si l'histoire par ailleurs est pour nous infaisable : nous en pouvons en avoir qu'une idée, mais aucune influence⁷⁷.

Cela dit, en même temps Cassirer semble avoir renoncé en même temps à cet espoir du côté de la philosophie. Car à la question « Que peut faire la philosophie [...] pour pouvoir contribuer à lutter contre les mythes politiques ? »⁷⁸, il finit par répondre :

[20]« Détruire les mythes politiques dépasse le seul pouvoir de la philosophie. Un mythe est d'une certaine façon invulnérable. Il est imperméable aux arguments rationnels et ne peut être réfuté par des syllogismes »

On voit donc, malgré la forte tentation, qu'il ne faut pas lire la philosophie de la culture comme une histoire du progrès, des progrès. Les énergies de l'esprit qui ont créé la culture peuvent aussi la détruire. Autrement dit, la réactivation du mythe dans la technique, qui n'est pas nécessaire, montre malgré tout la fragilité de la civilisation. La libération de soi, que l'on pourrait voir dans la perspective d'une philosophie de l'histoire comme un progrès vers le mieux, peut ainsi devenir tragédie ; elle ne le devient cependant pas nécessairement.

[21]« En politique, on vit sans cesse sur une terre volcanique. Il faut toujours se tenir prêt à faire face à des convulsions ainsi qu'à des éruptions. A chaque moment critique de la vie sociale, les forces rationnelles capables de résister à la montée des conceptions mythiques archaïques sont fragiles. On assiste alors, durant de tels moments, à un retour du mythe. Car celui-ci n'est jamais réellement vaincu ni surmonté. Il demeure toujours présent, tapi dans l'ombre, en attendant son heure ainsi qu'une occasion favorable. Cette heure arrive lorsque les forces qui servent de garde fou à la vie sociale perdent leur vigueur pour une raison ou pour une autre et qu'elles ne sont plus capables de combattre le pouvoir des démons mythiques »⁷⁹.

⁷⁴ Il s'agit en effet non pas d'un simple « point de vue », mais d'une authentique « visée ».

⁷⁵ „Daß die Welt im Ganzen immer zum Bessern fortschreite, dies anzunehmen berechtigt ihn keine Theorie, aber wohl die reine praktische Vernunft, welche nach einer solchen Hypothese zu handeln dogmatisch gebietet, und so nach diesem Prinzip sich eine Theorie macht, der er zwar in dieser Absicht nichts weiter als die Denkbarkeit unterlegen kann, welches in theoretischer Rücksicht, die objective Realität diese Ideals darzuthun, bey weitem nicht hinreichend ist, in moralisch-praktischer aber der Vernunft völlig Gnüge thut.“ Kant, *Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik*, AA XX, 307.

⁷⁶ *Der Streit der Fakultäten*, AA VII, 84s.

⁷⁷ *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein...* AA VIII, 310.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 399.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 378.

D. Simmel et la tragédie de la culture

Laissons Heidegger de côté et envisageons un autre aspect de cette philosophie de la culture, cette fois à travers le rapport de Cassirer à Simmel, et notamment le pessimisme dont il avait été question. Car Cassirer [qui avait été l'élève de Simmel] est sensible, nous l'avons vu dans *Forme et technique*, à sa critique du monde des formes, les formes culturelles donnant lieu à des aliénations, les objectivations culturelles n'assumant plus leur rôle de libération.

Pour caractériser le statut de ces objectivations, Georg Simmel utilise la formule « *tragédie de la culture*⁸⁰ ». Elle signifie la thèse suivant laquelle l'esprit, à travers les œuvres de culture qu'il crée, se coupe lui-même de la vie et finit par se trouver « étrangé » à lui-même, « *entfremdet* », dans une insurmontable scission. Les œuvres de la culture sont la réalisation de transformations dans la nature au sens large au moyen des sciences, des arts, des techniques ou des institutions (dont le langage) etc. ; la culture désigne donc les techniques, les mœurs, les symboles etc. qui permettent aux hommes de vivre *aussi bien que possible* dans le monde, et qui en même temps rendent l'esprit étranger à ce même monde.

La tragédie de la culture nous confronte alors à une expérience d'étrangeté à ce que d'autres hommes ont produit ou à l'expérience d'une rupture dans la transmission du sens (par ex. dans le langage, la technique etc.). Nous ne comprenons plus et sommes soumis à leur puissance.

Cette étrangeté de l'homme par rapport à ce qu'il a produit ou par rapport à ce que d'autres ont produit, cette étrangeté aux *formes* auxquelles il a donné naissance est un problème ancien et finalement des plus constants que se soit posée la pensée. On pourrait remonter au *Phèdre* de Platon, au mythe de Teuth, et poursuivre jusqu'à sa lecture par Derrida en passant par Hegel, qui en la matière est sans doute de première importance, montrant toujours comment l'esprit dépasse ce que l'entendement fige en objet, Marx, Nietzsche, Benjamin, Lukacs, Adorno, Heidegger, Gadamer et une infinité d'autres variantes de cette

⁸⁰ Georg Simmel, « Der Begriff und die Tragödie der Kultur », dans Georg Simmel, *Gesamtausgabe*, éd. Otthein Rammstedt, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1989s., t. 14, p. 385-416 [nous citons dorénavant cette édition GSG, suivi du volume et de la page]; trad. fr. S. Cornille et Ph. Ivernel, « Le concept et la tragédie de la culture », dans *La Tragédie de la culture*, Paris, Rivages, 1988, p. 179-217.

opposition entre la vie et les productions de l'esprit. Cette étrangeté a souvent été comprise comme une aliénation qui serait dépossession de soi.

Georg Simmel parle de « tragédie de la culture », qu'il appelle parfois « conflit de la culture », parfois « crise de la culture », et qu'il développe dans de nombreux écrits, à commencer par l'essai éponyme de 1911. Nous résumerons ses thèses, fortement ancrées dans une philosophie de la vie, sans entrer dans le détail ; elles permettent par contraste de faire ressortir des dimensions essentielles de la visée de Cassirer (c'est Simmel que Cassirer discute dans la dernière partie de la *Logique des sciences de la culture*).

Pour Simmel, la « vie » est l'expression de l'absolu ou du fondement ultime⁸¹, elle est un processus que les règles et lois de la raison ne parviennent pas à capter ; elle est flux créateur, élan et pulsion qui trouve en lui-même à la fois son sens et sa fin. Mais son idée fondamentale ne consiste pas simplement à comprendre la vie comme élan et pulsion : plus que cela, la vie est un processus dynamique qui se dépasse sans cesse lui-même en direction d'autre chose, de formations que la vie produit à partir d'elle-même. La vie se transcende ainsi perpétuellement, elle se dépasse, elle est « transcendance de soi (*Selbsttranszendenz*) ». Mais les formes qu'elle engendre, les « configurations (*Gebilde*) » qui sont les formes de la culture, nous dit Simmel, ne sont plus elles-mêmes habitées par la pulsion de la vie. Elles se détachent du processus vital et existent « dans leur autonomie (*Selbständigkeit*) spécifique », elles sont pour elles-mêmes à titre d'*œuvres*⁸². Dans cette existence indépendante, elles semblent avoir leur valeur et validité. Par « œuvres », il ne faut pas entendre simplement des objets culturels comme les livres, les tableaux, les monuments, les villes, les paysages etc., mais toutes les « créations de l'esprit objectif », dit Simmel dans un langage hégélien, à savoir « l'art et la morale, la science et les objets finalisés, la religion et le droit, la technique et les normes sociales⁸³ », le langage etc. Si toutes ces formations où l'esprit se configure ou toutes ces institutions se réalisent dans leur caractère objectif, il n'en demeure pas moins que dans leur solidification même, elles peuvent agir sur la vie et par là la cultiver, la culture se trouvant finalement sur « le chemin de l'âme [qui] passe par des valeurs et des séries qui ne sont pas elles-mêmes de la spiritualité subjective (*subjektiv seelisch*)⁸⁴ ». C'est précisément en ce *détour* que consiste la culture et le paradoxe qu'elle engendre :

⁸¹ Georg Simmel, « Der Konflikt der modernen Kultur », « Le conflit de la culture moderne », 1918 [GSG 16, 183-207], dans G. Simmel, *Philosophie de la modernité II*, trad. fr. et intr. de J.-L. Vieillard-Baron, Paris, Payot, 1990 ; voir aussi « La crise de la culture », p. 271ss [GSG 16, 37-53].

⁸² GSG 14, 385 ; trad. fr. « Le concept et la tragédie de la culture », p. 179.

⁸³ GSG 14, 389 ; trad. fr. p. 184.

⁸⁴ GSG 14, 389 ; trad. fr. p. 184.

[23]« Tel est bien le paradoxe de la culture : la vie subjective, que nous éprouvons dans son flux continu et qui, d'elle-même, tend vers son propre accomplissement interne, est cependant incapable d'atteindre d'elle-même cet accomplissement du point de vue de l'idée de culture ; il lui faut passer par ces créations dont la forme lui est désormais tout à fait étrangère, cristallisées en une unité close et se suffisant à soi. La culture naît – et c'est ce qui est finalement tout à fait essentiel pour la comprendre – de la rencontre de deux éléments, qui ne la contiennent ni l'un ni l'autre : l'âme subjective et les créations de l'esprit objectif [*die subjektive Seele und das objektiv geistige Erzeugnis*]⁸⁵. »

La culture consiste alors pour le sujet à saisir la signifiante (*Bedeutsamkeit*)⁸⁶ des créations de l'esprit objectif, à s'y déployer et à les comprendre⁸⁷. L'esprit subjectif entre ainsi en communication avec d'autres sujets par le truchement de l'esprit objectif et, en interprétant les formations de l'esprit, il parvient à les intégrer ou à se les approprier. La culture est comprise comme processus d'acculturation qui permet de voir le monde investi de « valeur et signification, sens et importance [*Wert und Bedeutung, Sinn und Wichtigkeit*]⁸⁸ ». Simmel oppose donc, en des termes tout à fait hégéliens, l'esprit subjectif et l'esprit objectif, l'esprit subjectif créant l'esprit objectif et se cultivant ou s'informant dans le contact et l'échange avec l'esprit objectif. La culture consisterait alors en ce mouvement qui va de sujets en sujets par le truchement des objets culturels. C'est dire que Simmel conçoit, comme Hegel, le « chemin de la culture » comme le « détour de l'âme à travers quelque chose qui n'est pas elle⁸⁹ ». Et nous sommes là encore près de ce que dit Cassirer par rapport au détour par la forme.

Mais il arrive que ce « flux » s'interrompe, que soient ainsi coupés « les ponts par où passait le chemin de l'acculturation (*kultivierender Weg*)⁹⁰ ». Dans la mesure où les formes créées par l'esprit subjectif se séparent de la vie, qu'elles perdent leur producteur⁹¹, l'émergence des formes de la culture porte en effet en elle le germe de leur déclin. Ces formes sont sans cesse dépassées par la vie dans sa processualité, elles sont condamnées à perdre leur capacité à intervenir dans la vie : les formes qui subsistent dans leur prétention à l'intemporalité sont minées par la production ininterrompue de la vie. Car d'une part les productions culturelles issues de la vie sont toujours appelées à être remplacées les unes par les autres en raison même de la temporalité de la vie :

⁸⁵ GSG 14, 389 ; trad. fr. p. 184.

⁸⁶ GSG 14, 391 ; trad. fr. p. 186.

⁸⁷ La culture est définie par l'absorption « de la signifiante des configurations objectives » (GSG 14, 403 ; trad. fr. p. 201)

⁸⁸ GSG 14, 394 ; trad. fr. p. 190.

⁸⁹ « Das Wesen der Kultur », dans GSG 8, 368.

⁹⁰ CSG 14, 405 ; trad. fr. p. 204.

⁹¹ CSG 14, 406 ; trad. fr. p. 205.

[24] « C'est avec une vitesse plus ou moins grande que les jours de la vie rongent toute figure culturelle dès qu'elle est établie ; aussitôt que l'une est parvenue à sa complète élaboration, la suivante commence à se former par-dessous, elle qui est destinée à la remplacer après un conflit plus ou moins long⁹². »

D'autre part ces formes créées ne sont plus elles-mêmes cette vie dont elles procèdent :

[25] « La vie créatrice produit perpétuellement quelque chose qui n'est pas à nouveau la vie elle-même, quelque chose en quoi elle finit d'une certaine façon, quelque chose qui lui oppose une revendication propre. La vie ne peut pas s'exprimer, si ce n'est dans des formes qui, indépendamment d'elle, sont et signifient quelque chose. Cette contradiction est la tragédie véritable et continue de la culture⁹³. »

Le mouvement s'achève, si on peut dire, dans des pétrifications, dans un « chaos de formes atomisées⁹⁴ ». C'est alors que les productions de la culture sont destinées à perdre leur importance dans le processus de la culture ; différant trop de la vie, elles ne peuvent plus avoir sur elle un quelconque impact. L'œuvre s'autonomise sans ne plus rien signifier de la vie qui à l'origine l'habitait, interrompant du même coup le processus de la culture.

Certes, ce processus de dissociation entre l'esprit subjectif et l'esprit objectif est suivant Simmel un phénomène historique se développant principalement depuis la révolution industrielle. Dans « La crise de la culture », Georg Simmel retient deux « dangers » qui guettent à son sens les cultures « avancées ou trop avancées » :

[26]« d'une part le danger que les moyens de la vie envahissent ses fins et qu'ainsi, inévitablement, un certain nombre de moyens reçoivent la dignité psychologique des fins suprêmes ; et d'autre part que les réalisations objectives de la culture subissent une croissance autonome, uniquement conforme aux normes objectives et qu'elles acquièrent ainsi non seulement un écart profond à l'égard de la culture subjective mais encore une vitesse de progression que celle-ci ne puisse plus rattraper⁹⁵. »

D'un côté, les moyens se transforment donc en fins

[27]« La croissance énorme, en intensité et en extension, de notre technique – qui n'est point du tout la technique des domaines exclusivement matériels – nous empêche dans un réseau de moyens et de moyens de moyens des moyens, qui nous détourne par un nombre croissant d'instances intermédiaires de nos fins spécifiques et définitives « (GSG 16, 37s ; trad. fr. p. 272).

⁹² CSG 16, 185 ; trad. fr. dans *Philosophie de la modernité*, « Le conflit de la culture moderne », p. 230.

⁹³ CSG 16, 42 ; trad. fr. dans *Philosophie de la modernité*, « La crise de la culture », p. 278.

⁹⁴ CSG 16, 42 ; trad. fr. p. 278.

⁹⁵ GSG 16, 39 ; trad. fr. p. 274.

De l'autre l'esprit objectif se coupe de l'esprit subjectif ou la « différence qualitative (*qualitative Fremdheit*)» entre les deux est doublée d'une « illimitation quantitative (*quantitative Unbeschränktheit*)»⁹⁶.

[28]« Mais dans les cultures supérieures, on ne trouve pas seulement cette distance qualitative entre l'élément objectif et l'élément subjectif, mais encore, essentiellement, l'illimitation quantitative qui fait qu'un livre s'ajoute à un autre, une invention à une invention, une œuvre d'art à une œuvre d'art – c'est pour ainsi dire une suite infinie et sans forme qui s'offre à chaque individu avec la prétention d'y être intégrée. Mais celui-ci, déterminé dans sa forme, limité en ce qui concerne ses capacités de réception (*Aufnahmefähigkeit*), ne peut satisfaire cette prétention que dans une mesure visiblement de plus en plus incomplète. C'est ici l'origine de la situation problématique qui caractérise l'homme moderne : l'impression d'être écrasé par le nombre énorme des éléments culturels, car il ne peut ni les assimiler intérieurement, ni simplement les refuser, du fait qu'ils font partie, en puissance, de sa sphère culturelle » (GSG 16, 38s. ; trad. fr. (modifiée) p. 273 ; cf. « La tragédie de la culture », GSG 14, 412 ; trad. fr. p. 212s.)

C'est là ce qui explique l'« étrangement » qui affecte les différentes composantes de la culture elle-même :

[29]« les branches particulières de la culture tendent à se séparer jusqu'à avoir des directions divergentes et à devenir étrangères les unes aux autres, si bien que, comme totalité, cette culture a déjà été atteinte par le destin de la tour de Babel, et que sa valeur la plus profonde, qui consiste dans l'harmonie de ses parties, semble menacée de destruction⁹⁷. »

Pour le dire en résumé : dans l'objectivation l'étrangement est alors aliénation, l'esprit se sépare de la vie. Ce qui doit être interprété comme tragédie dans le cadre de toute philosophie de la vie qui affirme banalement que ce qui est vivant est préférable à ce qui est mort, idée qui se décline en de multiples langages : le mouvement est préférable au repos, l'activité à la passivité, la création à la destruction etc. Chez Simmel, le vivant et le mort s'affrontent dans une lutte tragique au plan de la culture. Nous connaissons bien cela à travers Nietzsche qui, dans la *Seconde intempestive* par exemple, montre à quel point la vie peut souffrir des « restes indestructibles du passé⁹⁸ », constat que l'on retrouve si fréquemment dans la lutte entre la pensée dialectique et la conscience objectifiante. Il y aurait sans doute à relire dans cette perspective la critique persistante de la *Verdinglichung*, de l'« objectification » et de

⁹⁶.

⁹⁷ GSG 16, 51s. ; trad. fr. p. 289s.

⁹⁸ KSA 7, 726 ; la formule ne se trouve pas dans la version finale, bien que l'idée y soit présente (cf. KSA 1, 248).

l'aliénation qu'elle appelle, c'est-à-dire de cet « esprit étrangé à lui-même (*der sich entfremdete Geist*) » par lequel Hegel caractérisait le moment de la « culture » comme formation, à savoir la *Bildung*. Car cette objectivation est perçue, lorsqu'elle n'est pas reprise et sursumée, comme l'expression d'une scission voire d'une domination de l'œuvre sur son producteur : on ne reconnaît plus le monde culturel produit qui ne contribue plus dès lors à la réalisation de soi. L'esprit objectif s'est séparé de l'esprit subjectif. La culture ne tient plus alors ses promesses : non seulement de permettre aux hommes de vivre ensemble, comme le pensait Kant⁹⁹, mais encore de vivre « bien ». L'homme ne peut plus embrasser et pénétrer par lui-même ce qu'il a créé et son flux vital baisse à mesure que la puissance de ses créations augmente. La vie finit par être écrasée par une culture qui la sclérose, et cela suivant une « nécessité logique interne » qui conduit à cette « funeste autonomie avec laquelle l'univers des produits culturels ne cesse de croître¹⁰⁰ ».

Chez Georg Simmel, ces analyses sont de l'ordre du constat historique, du diagnostic. Car il sait bien entendu que l'esprit objectif est capable de « re-subjectivation¹⁰¹ » par l'interprétation¹⁰², les œuvres présentant des « possibilités de sens [*Bedeutungsmöglichkeiten*]¹⁰³ » qui expliquent qu'elles s'offrent à la réappropriation ou qu'elles ont une « chance¹⁰⁴ » d'être reprises par l'individu qui saisit leur signification et la détermine en signification.

C'est par opposition que Cassirer, qui consacre à cette question la dernière étude de la *Logique des sciences de la culture*, apparaît dans sa spécificité : la différence d'approche de l'activité d'interpréter sera le reflet de l'opposition entre deux façons de comprendre l'homme, et plus particulièrement sa liberté dans son rapport à l'infinité, c'est-à-dire sa capacité à dépasser la finitude : la liberté et l'infinité est, suivant Cassirer, dans l'activité même de mise en forme, dans la transformation du vécu en forme objective, c'est-à-dire en objectivation, l'homme s'objectivant lui-même et accédant ainsi à lui-même par

⁹⁹ Kant, *Critique de la faculté de juger*, § 83, V, 431.

¹⁰⁰ « Le concept et la tragédie de la culture », GSG 14, 408 ; trad. fr. p. 207.

¹⁰¹ GSG 14, 408 ; trad. fr. p. 207.

¹⁰² Malgré une critique sévère de la philologie : « La technique philologique par exemple s'est développée d'un côté jusqu'à atteindre une liberté insurpassable et une perfection méthodologique, mais de l'autre, le nombre des objets dont l'étude représente un intérêt véritable pour la culture intellectuelle ne s'accroît pas à la même cadence, ainsi les efforts de la philologie se muent souvent en micrologie, en pédantisme et en travail sur l'inessentiel – comme une méthode qui tourne à vide, une norme objective continuant de fonctionner sur une voie indépendante qui ne rencontre plus celle de la culture comme accomplissement de la vie [*Lebensvollendung*] » (GSG 14, 409 ; trad. fr. p. 208).

¹⁰³ GSG 14, 407 ; trad. fr. p. 206.

¹⁰⁴ GSG 14, 408 ; trad. fr. p. 207

l'interprétation. C'est ainsi que Cassirer prétend légitimement développer une anthropologie que Heidegger, on l'a vu, refuse au nom d'une plus fondamentale ontologie. Heidegger ne se pose pas la question de la « compréhension d'une constitution de la culture et des domaines culturels » à partir d'une « compréhension de l'homme¹⁰⁵ ». Si pour Cassirer, l'homme peut se libérer par la culture et par la forme qu'il institue, pour Heidegger en revanche la culture n'est qu'un épiphénomène, les objectivations ne tenant leur importance qu'au regard de l'« événement historial » qu'est la métaphysique du *Dasein* lui-même¹⁰⁶.

Cassirer, je le disais, thématise son approche dans la *Logique des sciences de la culture* en posant effectivement comme principe que l'esprit n'accède pas immédiatement à lui-même. Nous avons vu plus haut que le propre de la philosophie des formes symboliques est d'interpréter les diverses formations culturelles à partir de l'énergie qui a présidé à leur naissance, c'est-à-dire d'analyser les différents types de synthèse du réel auxquelles se livrent ce que Cassirer appelle les « formes symboliques » qui mettent en ordre un monde et assurent sa cohérence.

Comprendre les formations culturelles consiste alors à reconstruire leurs constructions en démontant l'interprétation qui les sous-tend, les ramenant à ce que Cassirer appelle une « grammaire des formes symboliques » ouvrant sur une herméneutique de la culture. En effet, d'un côté :

[30]« Il est évident que le monde n'existe pas comme une chose toute faite. Il doit être construit ; il doit être édifié par un effort continu de l'esprit humain. Le langage, le mythe, la religion, l'art, la science ne sont rien d'autre que les étapes individuelles accomplies en cette direction. Ce ne sont pas les imitations ou les reproductions d'une nature toute faite des choses. Ce ne sont en effet que différentes escales ou relais sur notre route vers l'objectivité. Ce que nous appelons la culture humaine peut être défini comme l'objectivation progressive de notre expérience humaine – comme l'objectivation de nos sentiments, nos émotions, nos désirs, nos impressions, nos intuitions, nos pensées et nos idées¹⁰⁷. »

D'un autre côté ce travail de réappropriation est explicitement un travail d'interprétation, c'est-à-dire de réflexion sur ces données :

[31]« L'homme est entouré par une réalité qu'il n'a pas faite, qu'il doit accepter comme un fait ultime. Mais il lui faut *interpréter la réalité, la rendre cohérente, compréhensible, intelligible* – et cette tâche est réalisée de façon différente dans les diverses activités humaines, dans la religion et l'art, la science et la philosophie¹⁰⁸. »

¹⁰⁵ Ces expressions sont de Heidegger, Davos, *ibid.*, p.39.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 40 ; GA 3, 285.

¹⁰⁷ « Langage et art – II », dans E. Cassirer, *Ecrits sur l'art*, trad. fr. Ch. Berner, F. Capeillères, J. Carro et J. Gaubert, Paris, Cerf, 1995, p. 147

¹⁰⁸ « Langage et art – II », dans *Ecrits sur l'art*, p. 173. C'est moi qui souligne.

Nous l'avons vu, la culture est, comme symbolisation progressive de l'expérience que les hommes font d'eux-mêmes et du monde, une compréhension du monde puisque qu'elle ajoute au monde un ordre qu'elle arrête, fixe dans des œuvres culturelles qui sont les structures nécessaires à son intelligence. Le rapport au monde se fait par une « activité signifiante¹⁰⁹ », par l'institution et la construction de signes, de symboles, de formes.

Ce rapport aux signes, à la symbolisation, tient à notre condition finie, car, « pour nous autres hommes », la connaissance ne peut jamais se passer des images et des signes¹¹⁰, c'est-à-dire ne peut jamais nous être donnée directement, par intuition, dit Cassirer en amalgamant une proposition de Leibniz sur la connaissance symbolique et une autre de Kant caractérisant notre entendement humain comme ayant « besoin d'images ». Ce sont donc ces signes, ces ordres signifiants que nous sommes condamnés à la fois à constituer et à interpréter.

Bref : nous disons le réel en le signifiant, et en ce sens, nous l'interprétons. En comprenant la culture, nous comprenons une compréhension, un rapport spécifique de l'homme au monde. Et cette réflexivité permet le rapport critique et autocritique de l'homme au monde, et est donc gage de sa libération.

C'est ainsi que la philosophie de la culture n'est pas simplement dirigée vers la connaissance de soi. Le détour par les formations culturelles est éthique : la philosophie de la culture est le *moyen* de la libération dont Cassirer fait, nous l'avons vu, l'essence de la philosophie.

La fonction de la philosophie n'est pas en effet, il ne cesse de le répéter (notamment contre Heidegger), la connaissance de l'être, mais l'accomplissement de la liberté. C'est là-dessus que sont fondées les sciences de la culture. Et cette liberté, dans la philosophie humaniste de Cassirer, s'accomplit par la médiation de la réflexion sur les formes, sur les objectivations dans lesquelles l'homme accède réflexivement à soi.

Ce mouvement anime en général la reprise de soi par l'interprétation qui est en même temps constitution de soi à travers les autres. Cassirer nous en donne un exemple en parlant de l'histoire (l'histoire comme discipline, comme science humaine) qui permet de présenter les enjeux les plus généraux de l'interprétation. Et Cassirer formule à propos de l'interprétation en histoire une « règle méthodologique fondamentale¹¹¹ » liée à la « réinterprétation » : l'interprétation nécessaire à la compréhension relève, nous dit-il, d'un « processus constant d'interprétation et de réinterprétation¹¹² » où « une nouvelle compréhension (*a new*

¹⁰⁹ PFS I, 51.

¹¹⁰ (PFS I, 57 ; ECN 1, 268)

¹¹¹ *An Essay on Man*, p. 181 ; trad. fr. p. 254.

¹¹² *An Essay on Man*, p. 180; trad. fr. p. 254.

understanding) du passé nous donne [...] en même temps une nouvelle perspective du futur, laquelle à son tour stimule la vie intellectuelle et sociale¹¹³ ».

Par rapport aux œuvres de la culture, l'interprétation inverse le processus créateur qui caractérise la production des œuvres. La civilisation crée de nouvelles formes, de nouveaux symboles, de nouvelles choses matérielles en lesquelles la vie de l'homme trouve son expression externe. C'est pourquoi pour Cassirer les œuvres jouent leur rôle dans une relation d'échange qui repose sur le fait que *les grandes œuvres ne sont jamais pour nous quelque chose de figé, qui inhibe l'activité de l'esprit* : les œuvres n'ont pour nous de contenu que parce qu'elles sont sans cesse à nouveau assimilées et recrées, qu'elles sont des vestiges et des signes extérieurs qui nous invitent à les interpréter, c'est-à-dire à *nous exposer à elles*. C'est en cela que consiste ce qu'on peut appeler l'appel à la *remise en sens* qui habite le travail de l'interprétation et que Cassirer appelle « renaissance » (moment historique par ailleurs auquel Cassirer a voué parmi ses plus belles analyses):

[32]« Chaque « *renaissance* » d'une culture passée peut nous en offrir un exemple. Une renaissance qui mérite ce nom n'est jamais pure réception. Elle n'est pas la simple continuation ou la reprise de motifs qui appartiennent à une culture passée. Souvent, elle le croit et ne connaît pas d'honneur plus grand que d'approcher le plus près possible le modèle qu'elle suit. [...] Mais les véritables grandes renaissances de l'histoire du monde ont toujours été le triomphe de la spontanéité et pas seulement de la réceptivité. Suivre la manière dont ces deux moments interfèrent et se conditionnent réciproquement constitue l'un des problèmes les plus intéressants de l'histoire de l'esprit. [...] Chaque fois qu'un sujet - il peut s'agir d'un individu ou de toute une époque - est prêt à s'oublier pour se fondre en un autre et s'abandonner totalement à lui, il se *retrouve* lui-même avec un sens plus neuf et plus profond¹¹⁴. »

Conclusion : une anthropologie philosophique

En conclusion : la philosophie de la culture, la culture étant le monde symbolique produit par la liberté créatrice¹¹⁵, de Cassirer se présente comme une anthropologie ; l'*Essai sur l'homme*, dans lequel Cassirer résume sa philosophie sous-titre¹¹⁶ : *introduction à une philosophie de la culture humaine*. C'est ainsi que se présente le projet de Cassirer, nullement isolé à l'époque (il suffit de penser à Scheler et Plessner, par exemple) . Cette anthropologie

¹¹³ *An Essay on Man*, p. 178 ; trad. fr. p. 250s.

¹¹⁴ *Logique des sciences de la culture*, p. 204-205.

¹¹⁵ On en trouvera une présentation pour ce qui est de la culture allemande dans *Liberté et forme*, trad. fr. J Carro, M. Willmann-Carro et J. Gaubert, Paris, Cerf, 2001.

¹¹⁶ Comme le fait l'édition française.

philosophique est rapportée à la philosophie kantienne, à sa *Denkungsart* kantienne, contre l'unilatéralisme naturaliste.

Son anthropologie qui repose sur l'idée que plutôt que comme « animal rationnel », il faut définir l'homme comme un « animal symbolique » ou plutôt un *animal symbola formans*, un animal qui forme des symboles. Cette anthropologie s'oppose à la connaissance immédiate de l'homme, aux *philosophies de la vie* : l'animal symbolique implique distance entre soi et le monde extérieur, c'est-à-dire une dimension de *libération* et *d'émancipation*. C'est que « La vie et la forme constituent une unité indissoluble »¹¹⁷, c'est-à-dire ne sont pas simplement opposées (c'est là ce qui fait le symbole).

Pour Cassirer, il est vain d'opposer vie et culture, vie et forme : l'esprit, dans la mesure où il se donne une forme objective, est vie. C'est en cela que la culture est cette force de mise en forme, qui transforme des impressions sensibles en configurations de sens, comme en témoignent les formes symboliques, dont le langage. Dans cette unité, la culture apparaît comme distanciation de la pression immédiate de la nature, rupture avec une nature première en vue d'une nature seconde. La force libératrice de la donation symbolique de la forme : la culture = « force libératrice de la donation symbolique du sens », donc à la fois théorique et pratique. Ce qui, en Allemagne, est tradition : « *Bildung* » et « éthique », avec à l'horizon l'idée d'une humanité universelle.

Dans une telle anthropologie, il n'y a pas de connaissance immédiate de soi : vie et culture ne se comprennent qu'ensemble. L'image du paradis de l'immédiat impossible est emprunté aux dernières pages de la *Allgemeine Psychologie* de Natorp, qui analyse la philosophie de Bergson et critique le retour affirmé à l'intuition ; il faut « renverser la mélodie », dit Natorp, même si cela « semble séduisant » (p. 328, 80-82 *passim*) : « Le paradis est perdu et ne peut être retrouvé. »¹¹⁸ C'est que « l'immédiat n'est pas connu de manière immédiate », écrit Natorp (*ibid.*). Cette intuition reprise par Cassirer, donnera, dans la transposition par Cassirer :

« Mais l'exigence de l'intuitionnisme pur est irréalisable : le paradis est verrouillé et nous devons faire le voyage autour du monde¹¹⁹ ».

¹¹⁷ *Trois essais sur le symbolique*, p. 36-37

¹¹⁸ Dans la traduction française (*Psychologie générale selon la méthode critique*, trad. E. Dufour et J. Servois, Paris, Vrin, 2007, p. 362)

¹¹⁹ Ernst Cassirer, *Nachgelassene Manuskripte und Texte. Band 1. Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, J.M. Krois (éd.), Hambourg, Meiner, 1995. Dorénavant ce volume, préfigurant le t.4 de la philosophie des formes symboliques, sera cité *ECN I*. La référence va ici à la p. 268 ; on retrouve une formule similaire un peu avant, dans *ECN I*, 238 ; les textes où il y est fait référence sont innombrables ; on commencera, puisque c'est là le problème dont il est question ici, par « 'Geist' und

Le détour de l'anthropologie est celui des formes, de l'interprétation en « monde ». C'est en cela que consiste la nécessité d'une philosophie de la culture.

Christian BERNER

Univ Lille Nord de France, F-59000 Lille, France
UdL3, STL, F-59653 Villeneuve d'Ascq, France
CNRS, UMR 8163, F-59653 Villeneuve d'Ascq, France

'Leben' in der Philosophie der Gegenwart » (1930) , dans Cassirer, *Geist und Leben*, p. 33. On pourra voir aussi « Heinrich von Kleist und die kantische Philosophie » dans *Idee und Gestalt. Goethe, Schiller, Hölderlin, Kleist, Fünf Aufsätze*, Berlin, 1921. Cette impossibilité d'un accès « au paradis d'une immédiateté pure » est affirmée dès l'introduction au premier volume de la *Philosophie des formes symboliques (Philosophie der symbolischen Formen*, Darmstadt, 1953 [3 vol.]; trad. fr. O. Hansen-Love, J. Lacoste et Cl. Fronty, *Philosophie des formes symboliques*, Paris, Minuit, 1972 [3 volumes]. Nous citons dorénavant respectivement par *PSF* et *PFS*, suivis du tome et de la page), *PSF* I, 51 / *PFS* I, 58.