



Germanica

8 | 1990

**Culture et violence dans la philosophie allemande du
XXe siècle**

Le « drame » de la culture selon Cassirer

Cassirer; das «Drama» der Kultur

Serge Pralat



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/germanica/2432>

DOI : [10.4000/germanica.2432](https://doi.org/10.4000/germanica.2432)

ISSN : 2107-0784

Éditeur

Université de Lille

Édition imprimée

Date de publication : 31 décembre 1990

Pagination : 67-82

ISBN : 9782913857025

ISSN : 0984-2632

Référence électronique

Serge Pralat, « Le « drame » de la culture selon Cassirer », *Germanica* [En ligne], 8 | 1990, mis en ligne le 25 novembre 2014, consulté le 06 octobre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/germanica/2432> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/germanica.2432>

Ce document a été généré automatiquement le 6 octobre 2020.

© Tous droits réservés

Le « drame » de la culture selon Cassirer

Cassirer; das «Drama» der Kultur

Serge Pralat

NOTE DE L'ÉDITEUR

MS : Ernst Cassirer, *The myth of the State*, Yale University Press, 1946, New Haven.

SMC : Ernst Cassirer, *Symbol, myth and culture*, Yale University Press, 1979, New Haven.

EH : Ernst Cassirer, *Essai sur l'homme*, trad. N. Massa, Ed. de Minuit, 1975, Paris.

PFS II : Ernst Cassirer, *Philosophie des formes Symboliques, 2, La pensée mythique*, trad. J. Lacoste, Ed. de Minuit, 1972, Paris.

LK : Ernst Cassirer, *Zur Logik der Kulturwissenschaften*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980, Darmstadt.

GL : Ernst Cassirer, «Geist» und «Leben» in *der Philosophie der Gegenwart*, Die Neue Rundschau, 1930, vol. XLI, n°1.

FF : Ernst Cassirer, *Freiheit und Form*, Bruno Cassirer, 1918, Berlin.

- 1 Parmi toutes les interprétations du nazisme, celle qu'offre *The myth of the state* (1946) d'Ernst Cassirer (1874-1945) semble déborder les explications classiques et partielles pour s'élargir jusqu'à la totalité du développement de la culture. Au-delà même, en effet, de la profonde crise de la pensée, de la vie politique et de la civilisation, l'irruption de la « pensée mythique » et, corrélativement, l'effondrement des forces de la raison constituent ensemble le trait le plus saillant de l'entre-deux-guerres.
- 2 Ce constat paraît, à première vue, étrange. Un pur retour du mythe, de la « mentalité primitive », à l'échelle de la civilisation européenne semble tout simplement aberrant. Pourtant, si jamais le fait de la mythification de la vie politique s'impose irrésistiblement au jugement, comment ne pas le prendre au sérieux ? Et à supposer ce fait admis, comment dès alors ne pas s'interroger sur la manière dont le mythe primitif parvient même à dominer les forces de la raison ? Comment, aussi, ne pas chercher à

comprendre les conditions de sa résurgence ? En nous entraînant à insérer la dernière œuvre de Cassirer dans le système complet des « formes symboliques », les réponses à ces questions mettent en lumière le lien essentiel qui noue la violence à la culture.

- 3 Mais il importe en tout premier lieu de s'assurer que les événements politiques nouveaux relèvent bien de la pensée primitive, et cela exige la définition préalable du mythe tel que l'appréhende Cassirer.

I.

- 4 Les nombreux travaux de Cassirer à ce sujet récusent un concept de mythe réduit simplement à un récit, à un système de croyances, d'images, ou même aux structures du langage. Si le « mana » et les « noms de dieux », par exemple, expriment le saisissement soudain de l'homme primitif, cela confère au récit mythique une signification simplement « épique » qui correspond au rite. Mais le rite doit être considéré comme un élément premier et « dramatique » (en grec, *to drama* = action) (MS, 28, 42). Au commencement du mythe il y a l'action. Plus précisément, l'existence mythique se définit essentiellement par un mode de vivre dans lequel le « désir » (PFS, II, 187) et/ou le « sentiment » (MS, 37) s'expriment et se convertissent immédiatement en « actions » concrètes c'est-à-dire en cultes, en pratiques rituelles, en gestes magiques. Ainsi le mythe ne s'assimile pas à un système de représentations, c'est un système d'activités désirantes et en quelque sorte proche du rêve vécu et agi.
- 5 À partir de cette première forme d'objectivation et d'organisation du réel, la religion et l'art d'abord, la technique, l'éthique et la science ensuite, s'affranchissent de cette matrice. Les mots, par exemple, sont d'anciens noms de dieux et l'humus indifférencié du mythe voit s'engendrer les différenciations du langage. Ainsi apparaissent les distinctions je/tu, extérieur/intérieur, etc. C'est dire que le mythe révèle bien un sédiment originaire, labile, mais plus profond et plus obscur que toutes les autres formes symboliques et qui, à ce titre, semblerait enfoui dans un passé à jamais dépassé. Dans ces conditions on s'explique mal son irruption soudaine. Comment, en effet, oser parler d'une résurrection de l'archaïque au milieu d'une culture résurrection de l'archaïque au milieu d'une culture hautement perfectionnée ? Est-ce même vraisemblable de considérer le nazisme comme une simple expression du mythe ?
- 6 Pourtant l'évidence de ce fait n'échappe pas non plus à un autre spécialiste du mythe. Le 6 novembre 1936, à propos des trances collectives provoquées par ces grandes messes nocturnes de Nuremberg, Marcel Mauss devait le reconnaître : « Que de grandes sociétés modernes, plus ou moins sorties du moyen âge d'ailleurs, puissent être suggestionnées comme des Australiens le sont par leurs danses, et mises en branle comme une ronde d'enfants, c'est une chose qu'au fond nous n'avions pas prévue. Ce retour au primitif n'avait pas été l'objet de nos réflexions... » (cité par R. Aron, *Mémoires*, 71). Autrement dit, le fait se montre exclusivement à ceux qui, comme Mauss ou Cassirer, ont des yeux pour voir, c'est-à-dire une théorie pour saisir les phénomènes.
- 7 Bien entendu, Cassirer ne néglige pas les autres aspects sociaux et historiques du problème. Mais, ils ne suffisent pas pour rendre compte de la totalité du phénomène politique nouveau. Son caractère inédit, précisément, rend inopérante toute explication classique. Dans les années 30 toutes les réponses économiques, politiques, diplomatiques – en un mot : rationnelles – s'avèrent inefficaces. La guerre elle-même

n'a mené à aucune solution. Plus que tout autre pays, l'Allemagne strangulée vacille : la situation est désespérée. Or, « dans des situations désespérées l'homme aura toujours recours aux moyens désespérés – et nos mythes politiques actuels ont été de tels moyens désespérés. Si la raison a échoué, il reste toujours l'*ultima ratio*, le pouvoir du miraculeux et du mystérieux » (MS, 279). Cassirer est en accord avec Malinowski, selon lequel la détresse pousse invariablement l'homme à se détourner des procédés habituels et le conduit à recourir à la magie et à la sorcellerie. Ce vieux réflexe n'épargne pas notre société moderne.

- 8 Aussi, conscient du fait que dans la société primitive les démons et les dieux expriment des « désirs collectifs personnifiés », Cassirer dispose de moyen pour caractériser l'appel du peuple à son surhomme, à son Messie capable de réaliser la rédemption, au prophète en lutte contre le Mal et pénétré des mystères de la providence. Pour Cassirer, en effet, l'appel au « chef-sauveur » apparaît seulement quand le désir collectif a atteint une force irrésistible et quand, d'un autre côté, tous les espoirs de réalisation ordinaire et normale de ce désir ont échoué. À ce moment le désir n'est pas seulement vivement senti, il est aussi personnifié. Il se tient devant les yeux de l'homme dans une forme concrète, plastique, individuelle. L'intensité du vœu collectif est incarné dans le guide. Les liens sociaux antérieurs – la loi, la justice et les constitutions – sont proclamés sans aucune valeur. « Seul subsiste le pouvoir mystique et l'autorité du guide ; la volonté du guide est la loi suprême » (MS, 280). Rien ne semble donc différencier le mythe primitif du mythe politique moderne : « Nous avons appris que l'homme moderne [...] n'a pas réellement surmonté la condition de la vie sauvage » (MS, 286).
- 9 Pourtant, le paroxysme du désarroi et l'authenticité du retour aux réactions primitives n'anéantissent pas d'un coup toute rationalité. L'homme moderne est, en effet, incapable de croire en des contes naïfs ; il lui faut des « raisons » de croire, c'est-à-dire une « théorie » (MS 281) plus élaborée apte à recevoir son assentiment. Cette idéologie, dont nous résumerons les moments principaux par la suite, ne s'apparente en rien à la pensée primitive qui résulte d'une activité inconsciente et, pour ainsi dire, « donnée ». Le mythe archaïque ne peut être construit. Rien ne serait plus paradoxal dans le cadre d'une philosophie des formes symboliques. Autrement dit, mythe et technique demeurent à jamais irréconciliables. Historiquement l'émergence de la technique s'effectue dans la négation constante du mythe ; l'*homo faber* se développe exclusivement contre l'*homo magus* et toujours à ses dépens. Or le mythe politique moderne réussit la fusion diabolique de ces deux pratiques radicalement incompatibles ; et c'est précisément cela qui fait sa nouveauté surprenante. « Le politicien moderne [...] agit en même temps à la fois comme un *homo magus* et un *homo faber*. C'est un prêtre d'une religion nouvelle, mystérieuse et entièrement irrationnelle. Mais lorsqu'il doit la défendre et la propager, il procède de manière très méthodique » (MS, 282).
- 10 En réalité, le mythe moderne s'oppose entièrement au mythe originaire. Si l'imagination primitive se limite à une activité entièrement inconsciente, le mythe moderne, en revanche, se fabrique suivant des plans rigoureux, il est voulu : « C'est au vingtième siècle, à notre grand siècle technique, qu'a été réservé de développer une nouvelle technique du mythe. Désormais les mythes peuvent être manufacturés dans le même sens et selon les mêmes méthodes que n'importe quel autre arme moderne... » (MS, 282).

- 11 Dans cette intention, par exemple, le technicien du mythe façonne le langage et lui imprime d'adroites modifications afin de cultiver l'ambiguïté dolosive. Il transforme la parole en un simple outil en vue de créer des passions. La langue, de logique et descriptive, reflue jusqu'à sa fonction magique et incantatoire ; elle doit désormais servir à produire certains effets et à susciter certaines émotions (« Nous ne parlons pas pour dire quelque chose – disait Goebbels –, mais pour obtenir un certain effet »).
- 12 Pour renforcer l'efficacité de l'usage instrumental du langage, le technicien du mythe y mêle l'autre technique très sophistiquée du rite qu'il répand à travers toutes les couches sociales. Chaque acte de la vie quotidienne devient un acte rituel intégré à une liturgie déterminée ; la moindre transgression cesse d'être une simple faute ou un péché et se convertit en un crime contre l'État. Peu à peu le rite anesthésie le sens critique, broie les volontés, commue le groupe en unique « sujet moral ». Finalement cet autocontrôle engloutit toute individualité et toute responsabilité. Chacun rejeté du saisissement passionnel à la réaction émotive, retourne à la forme primaire de vie mythique. Que subsiste-t-il alors ? Une masse uniforme et consentante toute vouée à son rédempteur face à un maître-héros qui lui insuffle en retour sa volonté suprême.
- 13 Ainsi, le mythe primitif constitue une « unité de sentiment » (MS, 37), une première mise en forme anonyme, naïve et inconsciente de la Vie. Mais aujourd'hui le mythe n'est plus une activité inconsciente, un flux spontané. Ce flux est canalisé, organisé et soumis à des fins spéciales. Le technicien nazi procède à une mise en œuvre intentionnelle de cette « unité de sentiment » et vise le déchaînement des forces les plus archaïques assoupies en l'homme.

II.

- 14 Mais l'apparition de la technique du mythe, aussi brusque soit elle, n'est pas sans raison. Fruit d'une longue gestation, elle s'amorce avec le rejet romantique des idéaux du siècle des Lumières, autrement dit, avec le refus de la raison pratique. Il s'agit pour Cassirer de présenter non la totalité des résultats historiques mais la source intellectuelle qui détermine cette érosion. Il isole ainsi en Carlyle (culte du héros), Gobineau (culte de la race), Hegel (culte de l'État), et enfin Spengler (fatalisme), les grands moments du « mythe du XX^e siècle » diversement conjugués dans l'abondante littérature antidémocratique, nihiliste, anti-intellectuelle, belliqueuse et raciste d'avant-guerre.
- 15 Tout d'abord, Carlyle identifie toute vie de l'histoire à celle du grand homme. Il représente l'idée divine sur terre ; le héros, né maître, possède la vraie spontanéité et la masse des réprouvés ou des « valets » se soumet à sa volonté. Les deux indices qui permettent de le reconnaître sont la perspicacité et la sincérité. Mais surtout il se distingue ainsi : chez lui, « la vertu, *Virtus*, la virilité, l'héro-isme (*hero-hood*) [...] est en premier lieu [...] le courage et la faculté de *faire* ». « Œuvre tant qu'il est aujourd'hui, car vient la nuit dans laquelle aucun homme ne peut œuvrer », affirme Carlyle (MS, 204), tout le reste est sans valeur. L'homme n'est pas né pour résoudre l'énigme de l'univers. L'existence même de la philosophie est un mal. L'homme est né pour créer.
- 16 Selon Gobineau seule la race blanche est porteuse de civilisation. La vertu ne se conquiert pas comme l'affirmait Rousseau, Kant et Fichte ; elle est un « don »... de la race totalitaire. La liberté, l'égalité, la fraternité sont les principes de l'anarchie et de la

décadence, dont le héros peut seul nous sauver. L'art, la loi, le christianisme, le patriotisme, tout est mauvais : seule subsiste la race supérieure vouée, après la réalisation de sa mission historique, à l'anéantissement fatal. La théorie de Gobineau débouche sur un nihilisme extrême. Elle balaye absolument toutes les valeurs et les offre « au Moloch de la race ».

- 17 Enfin, Hegel ne manque pas non plus de glorifier le grand homme, le héros, qui se situe au-dessus du droit. « C'est le droit absolu de l'existence personnelle, de se trouver *elle-même* satisfaite dans son activité et dans son œuvre » (MS, 268-269). Mais son défaut majeur réside dans sa sacralisation de l'idée d'État : c'est le Divin sur terre. Finalement il renonce au droit en affirmant que le peuple incarnant l'esprit du monde possède seul des droits « et contre ce droit absolu qu'il a parce qu'il est le représentant de l'esprit du monde, les autres peuples sont sans droits ».
- 18 Sans doute les thèses de Hegel ou de Carlyle seraient restées inoffensives sans la mise en œuvre des techniciens du mythe et sans son « effet catalytique ». Il n'en reste pas moins que tels sont les éléments qui se cristallisent pour former le noyau du mythe moderne.
- 19 Nous devons nous arrêter sur l'appréciation assez choquante de Cassirer sur Hegel. N'est-il pas en train de ressortir naïvement la vieille thèse de Haym ou de Heller pour lesquels Hegel est le philosophe de l'État prussien ? Mais Cassirer ne lit pas Hegel en Cyclope, il refuse entièrement une vision aussi unilatérale. Non, Hegel n'est pas seulement le philosophe de l'État prussien (MS, 271 sq. ; SMC, 116 ; FF, 570). Dans une conférence intitulée « Hegel's Theory of the State » donnée en 1942 – *The Myth of the state* est rédigé en 1944 –, Cassirer soutient clairement que le *Machtstaat* hégélien ne peut absolument pas se dissocier du *Kulturstaat* (SMC, 118). Enfin, *Freiheit und Form* (1916), présente Hegel comme celui qui, en pensant la forme de l'État, et en la pesant comme l'achèvement du concept de liberté, réalise l'esprit germanique (FF, 571-572). Il serait donc simpliste de réduire cette contradiction à une inconséquence et de ne pas y déceler un réel problème situé, peut-être, chez Hegel lui-même. Car, de fait, son système a nourri plusieurs interprétations entièrement divergentes. Comme Fischer et Kroner, pour ne citer qu'eux, Cassirer soutient que, la plupart du temps, le principe défendu par Hegel se renverse immédiatement en son contraire. Ainsi la philosophie hégélienne tout entière tombe elle-même dans le processus dialectique qu'elle décrit. En ce sens, sa victoire est une « victoire à la Pyrrhus » (MS, 248). Par conséquent, cette interprétation de Hegel, proposée par Cassirer dans son dernier ouvrage, possède tous les défauts possibles, sauf ceux de n'avoir pas existé et de n'avoir pas eu d'effets.
- 20 Pour les « politiciens modernes », en tout cas, l'État a été utilisé comme un moyen technique entre les mains du grand homme afin de guider la race supérieure dans sa mission historique exceptionnelle. Dans la littérature dominant la République de Weimar, il est aisé de retrouver toute cette politique du sentiment, du « Führertum » et de « l'État total » comme la vérité universelle, absolue et divine.
- 21 Mais la condition essentielle qui a rendu possible l'émergence du « mythe du XX^e siècle » réside dans l'affaiblissement considérable des forces rationnelles et raisonnables capables de résistance. Pour Cassirer, en effet, la raison-liberté, pure conquête de l'époque moderne, parvenue à son apogée à la fin du XVIII^e siècle, entame à ce moment aussi sa lente dégradation.
- 22 Là encore Hegel joue un grand rôle dans le principe même de cette érosion. Si la philosophie vient toujours trop tard alors elle demeure « condamnée à un quiétisme

absolu » à une attitude entièrement passive en face de la vie historique. En fait, la réconciliation hégélienne du réel et du rationnel interdit de poser un « devoir-être », une norme idéale et transcendante – comme le droit naturel – qui s’opposerait au réel historique. Que le rationalisme de Hegel permette de se réconcilier avec presque tout événement s’il peut le justifier, signifie qu’il débouche nécessairement sur son contraire, à savoir l’historicisme (MS, 269). Une philosophie cantonnée à cela, remarque Cassirer, vire au « désœuvrement spéculatif (*speculative idleness*) » (MS, 296).

- 23 Sans vouloir ici ni reprendre, ni étendre la remarque faite plus haut, la position de Hegel s’explique dans la mesure où il se contente uniquement de comprendre. Or, depuis Platon, chaque grand penseur ne veut pas seulement « saisir son époque par la pensée » mais aussi penser « au-delà et contre son temps » ; tel est, en particulier le cas des philosophes du siècle des Lumières. Et pour Cassirer, penser son temps revient à penser *contre et au-delà de* son temps ; il n’importe pas seulement de penser la liberté devenue mais la liberté en son devenir concret et en son avenir possible. Par exemple, le droit comme fait de culture repose, pour Cassirer, sur l’anticipation. Et, en ce sens, l’homme n’« est » jamais libre ; la liberté n’est pas un « héritage naturel ». Il faut toujours la projeter, la conquérir et l’effectuer.
- 24 Après Hegel, lentement et imperceptiblement, cette idée de liberté s’estompe jusqu’à s’évanouir. À terme, par les obscurcissements progressifs de la raison et le jeu embrouillé des interprétations, le romantisme aboutit à une soumission fataliste à la violence. Et cela se traduit concrètement par le fait que l’individu renonce de lui-même à sa liberté en la considérant comme un fardeau dont l’État souverain le délivre.
- 25 Si l’on passe à l’autre bout du processus, si l’on fait, en effet, le saut de Hegel à Spengler on constate que « penser son temps » s’est mué en « annoncer le destin ». Chez Hegel l’histoire est encore le progrès de la liberté ; pour Spengler elle devient l’expression de la fatalité. *Le Déclin de l’Occident* (1918) est ravalé, par Cassirer, à une « astrologie de l’histoire » (MS, 291) faite par un prophète en train de développer ses « visions apocalyptiques ». L’homme ne peut échapper à son destin et Spengler a pour vocation de prédire le danger imminent. Pour lui, « si nous ne pouvons plus vivre selon nos idéaux anciens, commençons une autre vie ! » (SMC, 227). « Si notre culture – science, philosophie, poésie, art – est morte prenons un nouveau départ, créons un monde nouveau et devenons-en les maîtres » (MS, 292) : voilà brièvement le programme des hommes nouveaux, des techniciens du mythe, qui tâcheront d’accomplir les prédictions de Spengler. À l’*homo magus* s’adjoint ici l’*homo divinans* qui substitue aux idéaux éthiques modernes la notion mythique de destin. Certes, Spengler n’a jamais été national-socialiste ; « néanmoins l’œuvre de Spengler devint l’une des œuvres pionnières du National-socialisme » (MS, 291).
- 26 Face à cette « astrologie » moderne la philosophie offre-t-elle des moyens de s’opposer à ce train d’idées ? Pense-t-elle contre son temps ?
- 27 Dans l’œuvre qui exprime le mieux son époque – à savoir, *L’Être et le temps* – Heidegger montre que l’homme se trouve incapable de penser autre chose que la vérité de son existence abandonnée à ses conditions historiques ; conditions qu’il peut interpréter, mais non changer. Une philosophie qui voit dans la « dériliation » l’essentiel de l’homme renonce à l’éthique, à la transformation de son monde, c’est-à-dire à l’action (MS, 293 ; SMC, 229). Elle tourne le dos aux seuls moyens susceptibles de lutter au moins contre le fatalisme qui règne alors sans partage.

- 28 Au total, la thèse essentielle développée ici par Cassirer peut se condenser de cette manière : si la liberté en arrive à se renier elle-même en tant que raison critique et pratique, alors elle laisse rejaillir les puissances archaïques. Dès qu'elle se dérobe à sa tâche, c'est ce qu'elle cesse de combattre qui la refoule à son tour.

III.

- 29 Au travers de ce qui précède on sent donc affleurer un lien intime et profond, au-delà même de la « technique du mythe », entre mythe et liberté. Mais pour l'explicitier il convient de sonder l'ensemble de la culture vue sous l'angle de la « philosophie des formes symboliques ».
- 30 Comme forme symbolique fondamentale le mythe constitue la première forme d'organisation du réel et aussi la première forme de libération de l'emprise de la nature. Pourtant, « ce qui a semblé délivrer l'esprit des entraves des choses devient maintenant une nouvelle entrave, d'autant plus infrangible qu'elle exerce sur lui une violence de nature spirituelle et non plus simplement physique » (PFS II, 42). La violence est donc la mère de la culture. Non seulement elle est le point de départ du mythe, mais elle se transpose dans le mythe.
- 31 Mais cet élan de négativité ne s'achève pas là. Les configurations culturelles comme l'art, le langage, la science et aussi la religion, ne se construisent pas simplement à partir du mythe mais *contre* lui, en s'opposant sans cesse à sa violence originaires. La religion réélabore le mythe pour mieux le nier et s'en délivrer. L'art libère des tensions de la religion et du mythe en s'élevant à la prise de conscience de l'image en tant qu'image. Le langage augmente l'autonomie lorsqu'il se détache de l'intuition immédiate propre au mythe... Bref, toutes ces configurations se manifestent comme autant de formes de négation, de « mise à distance » c'est-à-dire de dépassement du mythe. Ce qui, au bout du compte, amène naturellement Cassirer à désigner la culture dans son ensemble comme un « procès de libération de soi de l'homme » (EH, 317). Toutes les formes symboliques se dégagent ainsi de la « violence spirituelle », culturelle et donc humaine du mythe.
- 32 Toutefois, ce dépassement du mythe ne correspond pas à la disparition complète de cette violence, au contraire. Non seulement des tensions internes animent chaque figure individuelle, mais chacune d'elle, irréductible à une autre, s'oppose constamment à toutes et prétend à une sorte d'hégémonie ; comme si la violence originaires se distribuait en se transposant. Et Cassirer reconnaît très explicitement que la culture est tirillée par « les tensions et les frictions, les fortes oppositions et les profonds conflits entre les différents pouvoirs de l'homme » (EH, 317). La culture se nourrit des antagonismes les plus divers et Cassirer renforce cette thèse lorsqu'il dit, avec Héraclite pour qui la « guerre est le père de toutes choses », que la culture est « harmonie dans la contrariété, comme pour l'arc et la lyre » (EH, 317).
- 33 Cette lutte intestine propre à la culture peut même porter celle-ci jusqu'à l'extrême, jusqu'au risque d'auto-destruction – peut-on lire dans *Geist und Leben* (1930). Mais le refus de la culture au nom de la « Vie » demeure encore le fait de la culture et cette contrariété constitue l'âme de la culture qui la révèle progressivement à elle-même. Dans cette lutte avec lui-même l'Esprit (culture) s'éprouve et se conquiert lui-même. « En ce sens, tous ceux qui au nom de la Vie – écrit Cassirer – portent l'Esprit devant le

tribunal, restent, pour parler comme Hegel, les « agents de l'Idée », car justement ce passage au tribunal de soi-même n'est rien d'autre qu'un Urphänomen et un impératif, une exigence de l'Esprit – et il s'ensuit [...] que justement les accusateurs de l'esprit doivent finalement devenir ses témoins et ses mandataires » (GL, 262).

- 34 Cet Urphänomen indéradicable interdit, par conséquent, toute paix perpétuelle et définitive. Ou plutôt, la culture accède à une « harmonie invisible » (Héraclite, fr. 54) non par la suppression des contrariétés, mais bien par leur maintien et par la reconnaissance de leur interdépendance. Aussi, le rejet de la simple identité entre le rationnel et le réel se fait au profit de leur harmonie comme synonyme de conflit, critique et opposition. En ce sens, violence et liberté constituent les deux aspects complémentaires de la dynamique même de la culture en sa totalité. Mais la dualité fonctionnelle entre violence et liberté indique le sens de la culture et engage une tâche infinie, à savoir la recherche de l'harmonie dans la contrariété. Aussi la conscience de soi de la culture qu'est la philosophie (LK, 27) se conçoit comme agissante sans cesser d'être compréhension. Elle se saisit véritablement elle-même dans son affrontement à ce qui la refuse.
- 35 En somme, la culture ne se réduit ni à une « épopée dialectique » comme chez Hegel (EH, 23), ni à une « tragédie » comme chez Simmel (LK, 103), ni à une « ascétique de la vie » comme chez Scheller (GL), mais révèle un « drame » (LK, 123), précisément parce qu'elle est le lieu des déchirements éternels des pouvoirs spirituels entre eux ; précisément parce que, entre violence et liberté, la réconciliation réside dans l'action et la lutte.

IV.

- 36 Cette polarité nécessaire entre violence et liberté se confirme lorsqu'il lit dans *The myth of the state* : « Les puissances du mythe sont mises en échec et domptées par des forces supérieures. Tant que ces forces intellectuelles, éthiques et artistiques sont réunies au grand complet le mythe est apprivoisé et dompté. Mais une fois qu'elles commencent à perdre de leur force le chaos revient » (MS, 298). Autrement dit, dans la critique philosophico-scientifique, dans la catharsis artistique, dans l'action morale, dans la poursuite de l'idéal religieux, etc. la violence est à la fois exprimée et « mise à distance ». De manière générale, la tension entre raison et mythe demeure inaltérable et si le pôle de la raison vient à être ébranlé par une crise quelconque, ou tout simplement mis en doute, alors les conditions sont mûres pour l'irruption du mythe toujours présent mais « tapi dans l'obscurité et attendant son heure », MS, 280).
- 37 Mais s'il importe de « penser au-delà et contre son temps », comment la philosophie peut-elle détruire le mythe ?
- 38 Car le mythe « est en un sens invulnérable ; il est imperméable aux arguments rationnels et ne peut pas être réfuté par syllogismes » (MS, 296). Que peut-elle alors ? Pour combattre l'adversaire, une saine stratégie commande d'abord de le comprendre dans sa faiblesse mais surtout dans sa force. Avant tout, il faut s'abstenir de croire à sa défaite définitive. Il ne faut donc ni le négliger, ni le mépriser ; et tout le pouvoir de la philosophie réside dans son aptitude à « faire comprendre l'adversaire ». « Nous ne devons pas commettre la même erreur une seconde fois. Nous devons soigneusement

étudier l'origine, la structure, les méthodes et la technique des mythes politiques. Nous devons voir l'adversaire face à face afin de savoir comment le combattre » (MS, 296).

- 39 Ceci conduit à mieux saisir la signification globale de *The myth of the state*, par delà l'ambiguïté du titre de l'ouvrage.
- 40 Pour Cassirer, l'État comme forme d'organisation sociale est un « produit tardif de la civilisation » (EH, 97-98) et correspond à l'émergence du Logos dans son opposition à cette forme d'organisation antérieure qui est l'œuvre du mythe. L'État – comme d'ailleurs la philosophie, la science, le droit et la morale – est un produit de la raison (EH, 97-98).
- 41 Or, la science de la nature, par exemple, doit son développement à sa lutte constante contre le mythe. La pensée grecque et la Renaissance en témoignent ; chez Kepler, encore, la raison ne rompt pas entièrement avec le mythe. Si donc la science a pu trouver sa voie c'est – toute l'œuvre de Cassirer le démontre – en se délivrant de l'emprise du mythe. Pour devenir le maître de la nature, l'homme a dû se libérer lui-même de lui-même, c'est-à-dire qu'il déchire le voile d'illusions dans lequel il se trouvait enveloppé depuis l'origine.
- 42 Or, la politique, s'est-elle ou non engagée dans une telle voie ? Ne subsiste-t-il pas en elle encore une certaine aliénation à quelques *idola fori*, selon l'expression de Bacon ? Parvenu à une certaine maîtrise sur le plan des sciences de la nature l'humanité reste en revanche assez démunie sur le plan pratique. Sans doute les penseurs politiques de Platon à Hegel s'efforcèrent-ils de prendre une telle orientation vers la rationalité, mais on demeure encore loin de l'assurance rencontrée dans la science de la nature, et l'irruption du mythe au XX^e siècle semble témoigner en ce domaine d'une rupture seulement ébauchée.
- 43 En effet, « nous construisons de grands et fiers édifices (politiques), mais nous oublions de nous assurer de leurs fondements » (MS, 295). La politique doit quitter définitivement le mythe pour entrer dans la sphère de la rationalité et de l'éthique en reconnaissant le mythe comme l'autre violent de la raison et de la possibilité d'une action raisonnable dressée contre cette violence mythique. Un État qui se détourne de son sens éthique fondamental, qui se comprend comme substance et non comme fonction, comme idée divine et non comme forme d'organisation spécifique avec ses propres tensions, se rend aveugle devant son adversaire, méconnaît son sens et s'ignore lui-même comme violence gérée contre la violence première du mythe.
- 44 Certes, la compréhension de l'adversaire n'empêche nullement le chaos de réapparaître un jour ; les hommes peuvent toujours renoncer à eux-mêmes ; mais ce chaos sera bref, car le mythe moderne possède sa propre fragilité du fait même qu'il est mythe. En tout cas, en politique nous marchons toujours sur un *volcanic soil* et « nous devons toujours être prêts à de violentes secousses qui peuvent ébranler notre monde culturel et notre ordre social dans ses fondements mêmes » (MS, 297). Sans cette reconnaissance la théorie politique reste un colosse aux pieds d'argile.
- 45 Ainsi une forme d'État est apparue au XX^e siècle qui est morte aussi. Mais, comme le dit Cassirer dans sa conférence sur la théorie hégélienne de l'État, « il y a une tragédie dans l'histoire qui reflète la tragédie universelle du monde, de l'Esprit absolu. « C'est la destinée de l'Esprit absolu, dit Hegel, de donner constamment naissance à soi-même dans l'objectivité, de se soumettre à la souffrance et à la mort et de s'élever de ses cendres à une nouvelle gloire ». Même dans la réalité de l'État, la vie et la mort ne

doivent pas être séparées. Ce serait la mort réelle, la mort de son principe interne vivifiant, que de réduire l'État à une forme actuelle finie » (SMC, 119-120). Un état est mort ; mais l'État s'est régénéré.

- 46 Cassirer montre donc dans son œuvre ultime que la prise de conscience politique correspond à la prise de conscience de ce qui se situe à la racine, non seulement de la politique, mais de la culture dans sa totalité ; la violence sous les aspects protéiformes du mythe. L'anthropologie – comme connaissance de soi – doit reconnaître en premier lieu que « l'homme n'est pas seulement un animal rationnel, [mais qu'il est et reste un animal mythique » (SMC, 246). Jamais la violence ne se dépasse une fois pour toutes. Elle est tenue à distance par l'action permanente des individus au sein d'un Etat favorable à sa perpétuelle remise en question et à l'aide de toutes les autres forces spirituelles ; elle peut être anticipée, mais non supprimée.

*

- 47 Cassirer a pensé « contre son temps » le « mythe du XX^e siècle » et son interprétation jette maintenant une lumière nouvelle sur les déclarations comme : « Lorsque j'entends le mot culture je sors mon Browning » ou : « Nous voulons être des barbares ». Cette mystique de la violence prend un tout autre relief si on la réinscrit dans le Tout des formes symboliques. La culture est animée par de profonds antagonismes, elle est traversée par le souffle de la discorde. Et si la culture est née du refus inconscient de la violence originaire, la violence nazie est née du rejet conscient de la culture. En traduisant la crise de la connaissance de soi de l'humanité, le nazisme a bien révélé la culture à elle-même et tendu un miroir à l'homme. Mais seule une philosophie qui conçoit la culture comme procès de libération de soi de l'homme en même temps qu'ensemble de forces en lutte contre la violence du mythe, seule une philosophie qui voit dans la violence / liberté la dualité constitutive du devenir de l'Esprit, peut apprécier justement la radicalité d'un refus de la culture et son sens. C'est pourquoi elle n'espère pas plus une victoire finale qu'elle ne redoute une défaite finale : entre le mal radical des puissances irrationnelles du mythe et les autres figures culturelles persiste une tension irréductible et indéracinable qui, loin de s'éteindre, tend à s'accroître. Cela même constitue, selon Cassirer, le « drame de la culture » qui condamne l'homme à se libérer interminablement.

RÉSUMÉS

Selon Cassirer, le vingtième siècle a inventé la « technique du mythe » comme arme politique. La culture peut être envisagée comme la libération de soi de l'homme, mais elle se présente également comme un grand « drame » ; un drame avec ses tensions et ses conflits où la violence du mythe est toujours une possibilité. Cette reconnaissance conduit à la fondation de la politique.

Für Cassirer hat das zwanzigste Jahrhundert die «Technik des Mythos» als politische Waffe erfunden. Die Kultur kann als der Prozeß der Selbstbefreiung des Menschen verstanden werden,

aber sie stellt sich auch als ein großes «Drama» dar; Drama mit Spannungen und Konflikten, wo die Gewalt des Mythos immer eine Möglichkeit ist. Diese Anerkennung ist der Zugang zur Begründung der Politik.

AUTEUR

SERGE PRALAT

Lycée Wallon, Valenciennes