

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À TROIS-RIVIÈRES

LA PENSÉE MYTHIQUE CHEZ ERNST CASSIRER

**MÉMOIRE PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE DE LA
MAÎTRISE EN PHILOSOPHIE**

**PAR
CLAUDINE LACROIX**

AVRIL 2019

Université du Québec à Trois-Rivières

Service de la bibliothèque

Avertissement

L'auteur de ce mémoire ou de cette thèse a autorisé l'Université du Québec à Trois-Rivières à diffuser, à des fins non lucratives, une copie de son mémoire ou de sa thèse.

Cette diffusion n'entraîne pas une renonciation de la part de l'auteur à ses droits de propriété intellectuelle, incluant le droit d'auteur, sur ce mémoire ou cette thèse. Notamment, la reproduction ou la publication de la totalité ou d'une partie importante de ce mémoire ou de cette thèse requiert son autorisation.

REMERCIEMENTS

Un grand merci à mon directeur de maîtrise, Claude Thérien, pour son appui durant cette recherche. Merci à mes partenaires de pensées, amis et famille, qui ont su écouter, partager et renouveler mon enthousiasme à étudier la pensée mythique.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION	4
CHAPITRE 1 — LA PENSÉE MYTHIQUE DE CASSIRER DANS SON CONTEXTE	10
1.1 <i>La pensée mythique dans le contexte de l'ethnologie du 20^e siècle</i>	10
1.2 <i>La pensée mythique dans le cadre philosophique de Cassirer</i>	20
CHAPITRE 2 — LA PENSÉE MYTHIQUE COMME FORME SYMBOLIQUE	31
2.1 <i>La logique de la pensée mythique</i>	31
2.2 <i>Les catégories de l'espace, du temps et du nombre selon la pensée mythique</i>	43
CHAPITRE 3 — PENSÉE MYTHIQUE ET LANGAGE	60
CHAPITRE 4 — PENSÉE MYTHIQUE ET ÉTHIQUE	78
4.1 <i>Pensée mythique et conscience de soi</i>	80
4.2 <i>The Myth of the State</i>	92
CONCLUSION.....	105
BIBLIOGRAPHIE	113

INTRODUCTION

En archéologie, les premières traces d'humanité se laissent reconstruire à partir d'artéfacts retrouvés ayant appartenu à une communauté humaine déterminée, dont les significations ne sont pas simplement d'ordre pratique, mais également d'ordre symbolique lié à des cultes, à des rituels funèbres ou à des célébrations de la nature. Aujourd'hui, cette racine culturelle de la culture se nourrissant de la pratique spirituelle et symbolique de l'humanité semble avoir perdu de son intérêt et se retrouve souvent réduite à l'analyse marginale de groupes sociaux qualifiés d'ésotériques. Par-delà les pratiques ancestrales de l'humanité première, en quel sens la pensée mythique peut-elle encore aujourd'hui être considérée comme la source d'une connaissance importante pour l'humanité actuelle? Quelle place et quelle portée peut-on reconnaître à la pensée mythique au sein d'un schème holistique de la connaissance humaine?

Dans le milieu de la recherche scientifique, l'intérêt pour la question de la pensée mythique peut attirer l'attention vers toutes sortes de directions théoriques, en passant par l'ethnologie, le symbolisme, la mythocritique, etc. Ces différents corpus théoriques ont des approches si variées qu'il est difficile d'y trouver une ligne directrice qui pourrait soutenir une étude philosophique portant sur l'universalité de la pensée mythique. Du côté de la tradition philosophique, les philosophes sont nombreux à avoir touché la question de la pensée mythique ou religieuse. Cependant, rares sont les études systématiques qui rendent justice, de façon positive et intégrale, au rôle constitutif de la pensée mythique, d'hier à aujourd'hui. Pour éviter de tomber dans le raccourci habituel faisant du *muthos* le passage obligé vers l'univers du *logos*, nous avons choisi de suivre l'œuvre philosophique de Cassirer, parce qu'elle ne tombe pas dans

le piège de cette réduction du mythe au logos, mais au contraire rend possible une analyse de la pensée mythique révélant une fonction du développement de l'esprit commune à toutes les productions de l'esprit. La pensée mythique ne se réduit pas à la pensée logique. Cela ne fait pas d'elle une pensée irrationnelle pour autant. En déterminant la pensée mythique comme une forme symbolique propre et distinctive par rapport à l'univers du logos, Cassirer adopte une position critique soucieuse d'analyser la pensée mythique comme un fait positif et philosophique, permettant une étude intégrant la pensée mythique dans l'universalité de ses manifestations, lui reconnaissant un rôle significatif dans le processus de compréhension humaine. Cassirer montre ultimement que la pensée mythique n'a pas pour finalité de disparaître sous la domination de la pensée rationnelle, mais d'évoluer selon son fonctionnement propre, qui peut lui-même servir à éclairer les principes à l'œuvre dans la connaissance humaine.

L'œuvre philosophique d'Ernst Cassirer se situe dans un tournant historique qui favorise l'émergence d'une réflexion philosophique féconde sur le thème de la pensée mythique. Cassirer est l'héritier de Kant et fait sienne sa démarche critique, cela lui permet de traiter plusieurs sphères de l'activité humaine (théorique, pratique et esthétique) tout en les distinguant et en les intégrant dans un système explicatif détaillé et cohérent. Au premier abord et vu de l'extérieur, son projet philosophique ressemble en tout point à celui de Kant. Toutefois, le contenu des trois tomes de *la Philosophie des Formes Symboliques* diffère nettement de celui des trois critiques kantienne : le contenu du premier tome est « le langage », le deuxième tome a « la pensée mythique » pour thème et le troisième tome porte sur « la phénoménologie de la connaissance ». Cassirer s'inspire, il est vrai, de la philosophie transcendantale de Kant, mais il emprunte une tout

autre avenue de recherche critique en faisant des « formes symboliques » la catégorie principale lui permettant de procéder à une nouvelle explication des activités humaines, qu'elles relèvent des sphères de l'émotion, de la cognition et de l'action dans l'horizon de l'expression de l'humanité des cultures historiques. Dans ce projet philosophique, la définition même de la *pensée mythique* se distingue de celle qui est en vogue dans la tradition philosophique européenne :

In the case of myth, Cassirer broke away from the typical rationalistic biases of the European philosophical tradition. He did not view myth as an aberrant form of philosophical thought or as a primordial phase out of which logical canons will one day evolve and, in the meantime, efface all earlier signs of mythic experience. The existence of mythical thinking and its subsequent evolution into more recent religious modalities is due, so Cassirer argued, to an independent pattern of symbolic functioning that is inherent in thought. As such, it cannot be excepted from intellectual consideration or evaluation by pejorative comparisons.¹

La définition de la pensée mythique de Cassirer se détourne donc de la vision péjorative qui est généralement admise envers l'univers mythico-religieux, principalement parce qu'il réfléchit celui-ci comme un produit d'une compréhension du monde inhérente à l'expérience humaine. La pensée mythique entre donc dans l'espace de la philosophie critique comme une forme de pensée avec une validité objective nouvelle. À cet égard, l'influence de Schelling est significative, ce dernier ayant ouvert la voie d'une analyse véritablement philosophique de la pensée mythique. Cependant, Cassirer s'opposait à la vision de Schelling, qui percevait la pensée mythique comme la voie de la révélation de l'Absolu. En s'appropriant l'objectif de comprendre la pensée mythique à la lumière de l'analyse philosophique, Cassirer a repris les aspects positifs de

¹ ITZKOFF, Seymour. W., *Ernst Cassirer*. Boston, Twayne Publishers, 1977, p. 94-95.

l'analyse de Schelling en les transférant dans une analyse critique idéaliste, délaissant ainsi les idéaux propres à Schelling :

In the Neo-Kantian philosophy of Ernst Cassirer we have the most significant attempt of modern times to construct a philosophy of myth as an integral part of a philosophy of culture. Cassirer's *Philosophy of Symbolic Forms* is an attempt to utilize the positive insights of Schelling while transferring them from a philosophy of absolute idealism to that of the Kantian critical philosophy. Myth is thought of as an autonomous form of the human spirit and hence is not reducible to the play of empirical-psychological forces governing the production of representations. Unlike Schelling, however, Cassirer seeks to explain myth through "the unity of a specific structural form of the spirit," rather than as a theogonic phase of the "absolute process."²

Par ailleurs, Cassirer a écrit la *Philosophie des formes symboliques* à l'époque de la période effervescente de l'ethnologie classique, c'est-à-dire durant la période de la fondation de l'anthropologie culturelle et sociale comme science positive. Bien qu'il ne cite pas tous les contemporains que l'histoire de l'ethnologie ait retenus, Cassirer tire profit de cette littérature scientifique émergente pour ses propres recherches concernant les peuples premiers. Le foisonnement de cette nouvelle littérature basée sur des voies inédites d'exploration sur le terrain laisse espérer de nouveaux développements dans la recherche théorique tout en permettant de lever le voile sur les us et coutumes du monde entier. Provenant d'une autre tradition de pensée, Cassirer aborde quant à lui la question concernant la pensée mythique avec un autre œil que les perspectives de la recherche ethnologique. Son héritage kantien le guide dans son appropriation critique de cette source nouvelle d'informations, afin d'aborder, d'un point de vue transcendantal renouvelé, le fonctionnalisme symbolique se rattachant à la forme de la pensée mythique. À ce

² BIDNEY, David. « Myth, Symbolism, and Truth », *The Journal of American Folklore*, vol.68, 270, 1955, p. 381.

niveau d'intervention, Cassirer bénéficie de la liberté d'un champ philosophique encore inexploré en la matière et de conditions favorables pour entreprendre l'étude philosophique de la pensée mythique. Il a les coudées franches pour se lancer dans son projet d'élaborer une philosophie des formes symboliques, qui débute par le langage, passe par la pensée mythique et aboutit à une phénoménologie de la connaissance.

Pour notre propos, ce sont les analyses développées par Cassirer dans le second tome de *la Philosophie des formes symboliques, La Pensée Mythique*³ qui retiendront principalement notre attention. Il s'agira de montrer comment Cassirer thématise la pensée mythique dans son aspect universel en tant que vecteur de connaissance humaine. Ce sont donc les aspects épistémologiques et phénoménologiques qui seront examinés en profondeur, et c'est ce qui nous permettra de mettre en valeur ce que Cassirer entendait par l'unité de la fonction d'une forme symbolique. Nous commencerons par positionner PFS2 dans le monde des idées, d'abord en plaçant les parallèles entre les positions philosophiques de cet ouvrage et les écoles de pensées naissantes de l'ethnologie du début du 20^e, afin de voir leurs affinités et leurs visions distinctives. Ensuite, nous traiterons les différents objectifs philosophiques à l'œuvre dans la *Philosophie des formes symboliques* pour préciser le rôle de la pensée mythique dans l'entreprise philosophique générale de Cassirer. Dans le chapitre 2, nous explorerons les grandes lignes de la logique mythique en documentant sa conception de l'espace, du temps et du nombre, à la différence de la pensée rationnelle. Au chapitre 3, nous observerons les divers liens entre la pensée mythique et le

³ CASSIRER, Ernst. *La philosophie des formes symboliques, tome II – La pensée mythique*, Paris, Éditions de Minuit, 1972, 344p. (Désormais cité : PFS2)

langage, et au chapitre 4 nous suivrons le développement de la conscience de soi mythique ainsi que les implications de la pensée mythique dans l'éthique et la politique thématiques dans le dernier ouvrage de Cassirer, *The Myth of the State*. Affinant notre regard sur les accomplissements et les possibilités qu'offre la pensée mythique comme forme de connaissance, nous pourrions apprécier comment cet auteur donne place à l'intuition mythico-religieuse dans une philosophie épistémologique.

CHAPITRE 1 — La pensée mythique de Cassirer dans son contexte

1.1 La pensée mythique dans le contexte de l'ethnologie du 20^e siècle

Un aspect important à aborder pour bien comprendre la pensée mythique chez Cassirer est l'effervescence de l'ethnologie de son époque. Comme il a été mentionné précédemment, bien que les objectifs philosophiques de Cassirer se distinguent des objectifs de recherche de ses contemporains en ethnologie, ce sont ces derniers qui fournissent les éléments d'information à la base de ses analyses. L'interprétation cassirerienne a le mérite d'être très ouverte et inclusive, et elle s'approprie tout en nuances certaines lignes de compréhension qui appartiennent aux différentes méthodes et aux courants œuvrant en ethnologie au début du 20^e siècle. En ce qui concerne la méthode même, certaines lignes de compréhension sont restées significatives dans l'histoire des idées. En s'appuyant sur la méthode interprétative de l'ethnologie, on remarque une continuité entre la démarche scientifique que préconise Cassirer avec celle d'auteurs qui lui succéderont.

Et ce qui paraît aujourd'hui frappant, ce qui appelle l'étude, ce n'est plus cette force diffuse et confuse dont on rencontre en effet partout la notion, mais qui n'est partout la même que parce qu'on ne peut rien en dire ; ce sont au contraire les structures, les *mécanismes*, les *équilibres* constitutifs de toute religion et définis, discursivement ou symboliquement, dans toute théologie, dans toute mythologie, dans toute liturgie. On est venu – ou revenu – à l'idée qu'une religion est un système, différent de la poussière de ses éléments ; qu'elle est une pensée articulée, une explication du monde. Bref, c'est sous le signe du *logos* et non sous celui du *mana* que se place aujourd'hui la recherche.⁴

⁴ ELIADE, Mircea. *Traité d'histoire des religions*, préface de G. Dumézil, Paris, Payot (2^e édition : 1968), 1964, p. 5.

Cet extrait tiré de la préface de Georges Dumézil au *Traité d'histoire des Religions* de Mircea Eliade souligne l'actualité de la vision initiée par Cassirer dans l'histoire des religions. Dumézil offre un exposé critique assez proche de celui que Cassirer fait de plusieurs interprétations en usage à son époque au début de la *Philosophie des formes symboliques*. Les chercheurs en ethnologie ont souvent tendance à regrouper les différents éléments culturels sous un même motif, cherchant des corrélations avec un principe de base précis, mais flou ; ici le *mana*, mais là-bas ce peut être le culte du soleil, la cosmogonie, etc. Selon Cassirer, c'est le principe organisateur de la conscience, la modalité, ainsi que la qualité qui importent. Ces notions chez Cassirer sont synonymes des mots plus génériques employés ici par Dumézil : structures, mécanismes et équilibres. Cette conception de la recherche est déjà à l'œuvre à l'échelle de la recherche pratique en ethnologie au 20^e siècle :

La bonne méthode consiste à relever les associations empiriques qui attirent d'elles-mêmes notre attention, puis à vérifier si elles sont fortuites ou organiques. Lessert a très bien montré et illustré la logique de la méthode : « L'interrelation dans une région ne peut pas, par elle-même, établir de relation causale, mais si cette interrelation est observable indépendamment ailleurs, il devient alors probable que nous sommes en présence d'une relation fonctionnelle que nous pouvons utiliser comme hypothèse de travail⁵. »

À la lumière de ce passage, on remarque la distinction établie entre la relation causale et la relation fonctionnelle appliquée en ethnologie. L'hypothèse de travail suggérée est de porter une attention particulière à l'homologie structurelle d'un fonctionnement analogue à l'œuvre dans l'organisation des différentes cultures. Cette méthode permet l'explication de la dynamique

⁵ LOWIE, Robert Harry. *Histoire de l'ethnologie classique : des origines à la 2^e guerre mondiale*, Petite bibliothèque Payot, Paris, 1971, p. 259.

culturelle : c'est parce que certains liens sont *fonctionnels* et stables entre certaines pratiques, croyances et organisations sociales dans différentes communautés, qu'on peut établir des interprétations pertinentes concernant l'organicité de leur réalité. Dans ce sens, bien qu'on ne puisse avoir une rigueur scientifique stricte, qui s'en tient aux explications de causes à effets, on cherche avec rigueur la logique et les principes les plus stables et prévisibles qui relient les éléments culturels entre eux. Alors que le travail des ethnologues consiste à trouver empiriquement les fonctions des éléments culturels appartenant à tel ou tel ensemble culturel donné, celui des philosophes est de reconduire la logique de ces fonctions aux principes généraux de la pensée qui animent les différentes formes symboliques. C'est en considérant, par exemple, l'importance accordée à l'astrologie dans une culture donnée que l'on parvient à expliquer la phénoménologie des rapports qu'entretient une communauté culturelle à l'égard des catégories du temps. Une telle analyse permet de rendre visibles les façons dont les différentes cultures contribuent respectivement à enrichir le patrimoine mondial du savoir culturel de l'humanité. C'est, en tout cas, l'objectif qui anime Cassirer dans ses réflexions sur la pensée mythique et sa recherche d'éclairer l'essence de la vie de l'esprit propre à la conscience mythique. Plus précisément, si certains mécanismes structurels sont perceptibles dans une culture donnée, ils ne sont peut-être pas articulés pareillement dans une autre, et certains éléments culturels peuvent être prérequis tandis que d'autres peuvent être simplement connectés entre eux au sein de ces mécanismes. En cherchant l'unité de la conscience mythique, Cassirer cherche à éviter ces incertitudes en relevant les liens organiques qui régissent l'apparition de phénomènes culturels. Pour cet examen, en se plaçant au plan transcendantal de l'analyse, il s'intéresse avant tout à

mettre en relation les mécanismes œuvrant dans la sphère particulière d'un domaine précis de la conscience symbolique, plutôt qu'à étudier le fonctionnement holistique d'une ou de plusieurs cultures données dans leur aspect pratique et matériel. En étudiant de façon précise et comparée chaque culture, Cassirer tient alors moins à trouver les déterminations matérielles organisant la fonctionnalité d'une culture ou d'un modèle de culture particulier qu'à comprendre comment la pensée mythique organise la connaissance qu'elle a du monde et évolue selon des principes qui sont les mêmes partout et qui déterminent une pluralité d'actualisations réelles.

Nous comprendrons encore mieux comment Cassirer est en dialogue avec l'ethnologie dans sa recherche en explorant plus précisément les divers courants qui marquent son époque, en parallèle avec sa démarche philosophique. Nous retiendrons quatre positions ; l'évolutionnisme, le parallélisme, le morphologisme et le fonctionnalisme⁶. Relevons d'emblée les écrits marquants de Darwin et de Lamarck, dont nous connaissons l'impact monumental sur l'univers intellectuel de l'Occident. L'œuvre de ces penseurs a engendré en anthropologie « l'évolutionnisme unilinéaire », courant défini comme suit par Jean Poirier :

[Ce courant de pensée] considère les sociétés humaines comme formant un ensemble unitaire, soumis à un mouvement global. Influencé par les théories biologiques de l'évolution, (le « transformisme », surtout), il

⁶ Une comparaison plus précise du lien entre Cassirer et les penseurs en ethnologie ne peut être effectuée dans le cadre cette présentation, qui vise à placer la pensée de Cassirer dans le large panorama des idées qui composent cette science. Cependant, plusieurs études fort intéressantes établissent une relation entre Cassirer et les penseurs œuvrant en ethnologie et en psychologie, voir : VAN VLIET, Muriel. « De la Philosophie des formes symboliques d'Ernst Cassirer à l'Anthropologie structurale de Claude Lévi-Strauss : portée et limites d'une comparaison », *Philosophie*, vol.3, 2012, p. 45 ; ALCOCER, Paulina. « La forme interne de la conscience mythique. Apport de Konrad Theodor Preuss à la Philosophie des formes symboliques de Ernst Cassirer », *L'Homme. Revue française d'anthropologie*, vol.180, 2006, p. 139-170.

affirme lui aussi la progression lente et continue de l'espèce humaine sur le plan culturel et s'attache à dégager les étapes de ces « transformations » qui procèdent les unes des autres dans un enchaînement harmonieux. L'humanité a traversé ainsi un certain nombre de « phases » dont les populations *primitives* contemporaines (l'adjectif prend son sens chronologique) sont les témoins vestigiaux.⁷

Nous avons vu que Cassirer ne vise pas ultimement à comprendre et à comparer les cultures données, mais à saisir la pensée mythique sur le plan transcendantal. À partir cette position, la notion d'une évolution historique unilinéaire de la culture humaine ne peut lui être associée sans réserve. Certes, le vocabulaire qui traite des limitations de la pensée mythique, la désignation de cette forme de pensée comme l'embryon d'une pensée religieuse qui serait une forme libérée de l'activité de l'Esprit, indique que si Cassirer n'est pas un évolutionniste radical, il cherche tout de même à cerner dans la pensée mythique une forme d'évolution de la conscience. Il n'a d'autre choix conséquent que de prendre une position conjointe à une vision évolutionniste lors de son analyse des cultures existantes, soit en reconnaissant une évolution dans les cultures elles-mêmes soit en les comparant. Toutefois, la linéarité de l'évolution de la culture reste impossible puisqu'une pratique ou une façon de penser n'est jamais révolue entièrement et définitivement après l'avènement d'un changement évolutif dans la pensée mythique. Si la conscience mythique évolue, la pensée et la culture conservent nombre de ses qualités, qui s'expriment différemment et ne peuvent disparaître. La position évolutionniste n'est d'ailleurs pas indéfendable, en philosophie comme en ethnologie. Selon Robert H. Lowie, tout compte fait, une version plus nuancée de l'évolutionnisme qui tiendrait compte des critiques qui

⁷ POIRIER, Jean, *Histoire de l'ethnologie classique*, Coll. « Que sais-je ? », 1338, Paris, Presses Universitaires de France, 1969, p. 43-44.

lui sont adressées et de la prudence qu'elle doit à l'égard de la diversité humaine semble pouvoir être accueillie favorablement :

D'innombrables nouveaux problèmes furent soulevés, quelques-uns d'entre eux furent même résolus sous le choc dû au lumineux concept du développement progressif. Car, malgré les réserves faites plus haut, l'évolution est un fait positif dans la culture matérielle et admis volontiers par les critiques les plus déterminés de ses tenants de l'époque victorienne. Admettre cela et la possibilité que les conditions matérielles puissent affecter d'autres phases de la vie, c'est ouvrir la voie à une séquence fixe de phénomènes sociaux et religieux. En fait, ces auteurs eux-mêmes postulent des niveaux de développement (*Stufen der Entwicklung*), en d'autres termes : l'évolution. À partir de points de départ tout à fait différents, des anthropologues contemporains tels que Thurnwald et Radcliff-Brown réhabilitèrent également ce concept. Il est donc loin d'être dépassé, et notre devoir est simplement de le définir avec une précision plus grande⁸.

Sans nous prononcer sur ce qu'il advient aujourd'hui d'une telle conception de la culture, nous pouvons reconnaître que celle-ci stimule la recherche et inspire les penseurs de l'époque. Elle peut être mise en corrélation avec une autre conception controversée, le parallélisme, qui lui stipule que le développement de la culture se fait selon un même rythme, une même dynamique, dans des cultures qui sont très éloignées sur le globe. Toutefois, peu de penseurs s'accordent sur le rythme ou la dynamique pouvant être considérée comme étant universelle, et la critique adressée à une telle conception semble faire plus l'unanimité que la conception elle-même : « C'est le point sur lequel les historiens de la culture unissent leurs critiques : la culture, déclarent-ils, est beaucoup trop complexe pour être réduite à des formules chronologiques; son développement est surtout divergent et non pas parallèle. » (citation de B. Laufer)⁹. Dans le cas

⁸ LOWIE, Robert Harry. *Histoire de l'ethnologie classique : des origines à la 2^e guerre mondiale*, Petite bibliothèque Payot, 1971, p. 32.

⁹ *Ibidem*, p. 58-59.

de Cassirer, on peut dire qu'il y a une certaine forme de parallélisme, car le développement de la conscience mythique est censé être le même partout et suivre la même progression « chronologique » dans chaque noyau de pensée mythique. Encore ici, la théorie passe de l'ethnologie à la philosophie, car ce n'est plus le donné d'une culture, par exemple sa technologie, qui suit une progression parallèle, mais la pensée elle-même, la phénoménologie qui habite une forme de conscience.

À l'opposé de ces deux courants, le morphologisme prend pour base une critique de l'évolutionnisme linéaire :

Le terme *morphologisme* qualifierait assez bien la position de ces auteurs qui, répudiant toute idée d'évolution unilinéaire, préfèrent aux synthèses jugées prématurées (sinon impossible ou sans signification) l'effort patient de l'analyse des différentes formes culturelles : formes très variées qui, selon eux, démontrent l'erreur fondamentale qui grève les erreurs de leurs aînés, c'est-à-dire la trop grande promptitude à qualifier d'*institution* ce qui n'est qu'un ensemble disparate de coutumes hétérogènes qu'on ne peut rassembler sans abus de langage ; ainsi en est-il aussi bien du totémisme que de la teknonymie, ou que des associations d'âge. On abandonne toute référence à de prétendues phases d'évolutions. On souligne le polymorphisme des civilisations et la pluralité d'explications qu'appelle souvent un phénomène qu'on avait présenté comme étant l'expression d'une cause unique et valable à travers les temps et les lieux. [...] [I]l s'agit là d'une revendication à une saine méthode scientifique visant à répudier toute complaisance suspecte envers les préconceptions et les cadres théoriques préformés où l'on a voulu trop insérer, de force, les faits sociaux¹⁰.

Cassirer témoigne une réelle affinité avec ce courant, car il tient à respecter le polymorphisme des civilisations et à les comprendre comme elles sont, et tient à la méthode scientifique qui répugne les carcans trop serrés et les visions restreintes à une seule forme d'explication. Cette critique s'attaque particulièrement aux typologistes ; le psychologisme de

¹⁰ POIRIER, Jean. *Histoire de l'ethnologie classique*, op.cit., p. 45.

l'école de Durkheim, le primitivisme de Lévis-Bruhl, la psychanalyse de Freud, mais s'adresse aussi aux anthropologues qui font d'une donnée culturelle la source mère de toute l'organisation de la culture (ex. : astrologie, division binaire cru/cuit, jour/nuit, etc.). Cassirer considère que ces écoles de pensées ont une vue trop étroite, et que leur vision unidirectionnelle fait violence au foisonnement des réalités humaines. Cependant, la grande question qui anime son exposé sur la pensée mythique reste celle de l'unité de la conscience mythique. Ainsi, si Cassirer s'accorde avec la majorité de ce que les morphologistes revendiquent, il s'oppose néanmoins à leurs façons en ne fournissant qu'une forme explicative unique pour toute actualisation de la conscience mythique. La forme symbolique et la conscience mythique constituent en soi un cadre conceptuel dans lequel il insère les faits sociaux. En somme, Cassirer s'accorde pour dire avec les morphologistes que la réduction à l'évolutionnisme et aux synthèses prématurées doit être évitée sur le plan de l'ethnologie pratique; cependant, selon lui, une certaine forme de synthèse et d'évolution peut et doit être observée sur le plan philosophique.

Au moment où Cassirer rédige la *Philosophie des Formes Symboliques*, l'anthropologie fonctionnaliste voit naissance aux États-Unis, avec Radcliffe-Brown et en Europe avec Malinowski. Cassirer ne connaît pas encore ce mouvement lors de la rédaction du deuxième tome de la *Philosophie des formes symboliques* ; il en prendra connaissance plus tard et il s'y réfère dans *An Essay on Man*, qui se présente comme un récapitulatif simplifié des théories qui sont amplement expliquées dans son *opus magnum*. Jean Poirier définit le fonctionnalisme ainsi :

Les fonctionnalistes estiment qu'une institution donnée ne peut s'expliquer que par son rôle social, la *fonction* qu'elle remplit au sein du complexe culturel. Un fait ne prend tout son éclairage que lorsqu'il est

saisi dans son contexte. Pour le fonctionnalisme, une culture doit pouvoir entièrement se comprendre dans une perspective synchronique, sans référence diachronique : dans son aspect actuel, sans recourir aux données historiques jugées superflues. [...] Marcel Mauss, qui se rattache indirectement au fonctionnalisme, sans avoir repris ses exagérations et ses erreurs (la principale est de ne pas comprendre l'importance actuelle des survivances et des traditions représentant une simple cristallisation culturelle), a exprimé cette "holistique" en montrant que tout fait social était un "fait total", et que l'homme était "insécable".¹¹

C'est sans aucun doute un principe semblable qui doit être reconnu dans la pensée de Cassirer pour la pensée mythique. Aux yeux de Cassirer, aucun aspect de la pensée mythique n'est isolé, toutes les façons qu'elle a d'interpréter le monde sont liées à une structure de pensée qui obéit à des lois que la philosophie peut et doit comprendre. Cassirer ne s'intéresse toutefois pas à la fonctionnalité des pratiques culturelles précises, comme c'est le cas dans les écrits des ethnologues comme Marcel Mauss, qui démontra que la pratique du troc chez les peuples premiers n'est pas un fait économique isolé du reste des pratiques culturelles. Cassirer examine plutôt les fonctionnalités d'une conscience créatrice de sens particulière, présente au sein de toutes les cultures. À cet effet, il met en relation les modalités de la structure de la pensée mythique avec ses manifestations diverses. Concrètement, aucune caractéristique précise de la pensée mythique ne peut être saisie en totalité lorsqu'elle est prise isolément et sans parcourir le chemin qu'elle suit au sein de plusieurs chaînes de raisonnement : « En effet, l'espace mythique ne se comprend réellement que dans sa relation réciproque avec le temps et les catégories mythiques, bref, qu'au sein de la conscience mythique comme totalité, laquelle n'est autre que le principe de légalité des représentations mythiques de l'espace, du temps, et des concepts qui y

¹¹ *Ibid.*, p. 47.

sont à l'œuvre¹². » Le tout ne se comprend que par sa relation avec les parties, dans un ensemble fonctionnel. De plus, ce qui distingue Cassirer des fonctionnalistes ethnologues, c'est l'importance qu'il accorde à l'histoire dans son analyse : d'après lui, pour comprendre un fait actuel d'une culture donnée, il faut d'abord comprendre le devenir historique de la problématique qui l'entoure.

Ce bref portrait des méthodes et des différents courants en ethnologie au début du 20^e siècle permet de constater que la conception de la culture de Cassirer reflète des similitudes avec ceux-ci. Les traits que la pensée de Cassirer partage avec les ethnologues de son temps sont extraits du corpus théorique de l'anthropologie culturelle et passent du côté de la philosophie en étant modifiés pour correspondre aux objectifs philosophiques de Cassirer. Ainsi, sans reprendre ces doctrines, Cassirer est en dialogue avec les idées de son époque en anthropologie. Cassirer s'immunise ainsi contre les préjugés et les restrictions qui suivent une conception précise et plus ou moins rigide de la culture, tout en profitant du bassin de matériel conceptuel et des données recueillies par ses homologues ethnologues. Ce qui fait fructifier l'analyse philosophique de Cassirer, c'est que l'anthropologie devient une science à part entière à cette époque, et l'idéal de scientificité de la philosophie critique peut dorénavant s'appuyer sur cette science. Pour résumer la relation entre la méthode et les courants ethnologiques et la pensée de Cassirer, citons un passage d'une communication qu'il a donnée à Londres en 1936 :

¹² CAPEILLÈRES, Fabien. « Sur le néo-kantisme de E. Cassirer », *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol.97, 4, 1992, p. 529.

Critical idealism does not confine itself within the reach of mere facts; it attempts to understand these facts, and that means to order them according to general rules. But that does not mean that these rules can be deduced in a mere *a priori* manner of thought. We have no other way to find them than to ask the special sciences, and we have to accept the data with which we are provided by them, the data of the history of language, the history of art, and the history of religion. But what we are searching for are not the historical phenomena themselves. We try to analyse and to understand the fundamental modes of thinking, of conceiving, representing, imagining, and picturing that are contained in language, myth, art, religion, and even in science.¹³

1.2 La pensée mythique dans le cadre philosophique de Cassirer

Avant de commencer une analyse détaillée de la pensée mythique, voyons rapidement comment celle-ci se présente dans la dynamique des objectifs qui animent l'ensemble de la pensée de Cassirer et comment le philosophe structure son analyse de la pensée mythique en vertu de sa propre méthode.

De prime abord, la complexité du rôle de la pensée mythique dans la philosophie de Cassirer est le reflet de la complexité des objectifs philosophiques qui animent la pensée du philosophe :

It has often been observed that the PSF [Philosophy of Symbolic Forms] operates on different theoretical levels. The PSF first puts forward intriguing hypotheses concerning the theoretical foundations of semiotics. Secondly, it outlines a historical-philosophical interpretation of the development of human consciousness in or through culture. Insofar the PSF is always focused on the function of culture for human orientation. It involves, thirdly, always an anthropological dimension. Finally, in regard to its methodology, it pursues a transcendental as well as a phenomenological project.¹⁴

¹³ CASSIRER, Ernst. Édité par VERENE, Donald P. *Symbol, Myth, and Culture: Essays and Lectures of Ernst Cassirer, 1935-1945*, Yale University Press, Londres, 1981, p. 80.

¹⁴ RENZ, Ursula. « From philosophy to criticism of myth: Cassirer's concept of myth », *Synthese*, vol.179, 1, 2011, p. 137.

Jetons un coup d'œil sur la place qu'occupe la pensée mythique en regard de chacun des objectifs mentionnés ci-haut, lesquels seront décortiqués plus précisément au fil de l'exposé. D'abord, la pensée mythique joue un rôle important dans la sémiotique de Cassirer parce que les forces qui l'animent, c'est-à-dire l'affect et la sensation, sont à l'origine des premiers ensembles sémantiques, soit le mythe et le langage, qui forment la base de la relation de l'image et du signe. Considérant ceci, la pensée mythique est d'abord un système de sens. De plus, la pensée mythique a son importance dans le développement historique-philosophique de la conscience et de la culture. À ce sujet, la croyance de Cassirer est analogue à celle de Hegel, il conçoit la culture comme le sujet d'une évolution de la conscience :

On perçoit donc dans les rapports du mythe, du langage et de l'art, quelle que soit la complexité des liens immédiats qui unissent leurs productions dans leurs manifestations historiquement concrètes, une sorte de système hiérarchique, un progrès idéal auquel on peut assigner comme fin pour l'esprit de ne plus se contenter d'être et de vivre dans ses propres productions au milieu des symboles qu'il a créés, mais de saisir le concept de ce qu'ils sont.¹⁵

La conscience mythique est la première réalisation créative de l'esprit humain, et bien qu'elle vive pour ainsi dire au milieu de ses productions, incapable de saisir intellectuellement le concept de ce qu'elles sont, c'est en elle que réside le germe de l'émancipation future et définitive de l'esprit. Autrement dit, la conscience mythique est créatrice de symboles et de sens, et bien que ceux-ci ne soient jamais vécus comme une création, mais toujours interprétés comme des vérités anhistoriques, ils créent une première liberté de création qui jette une fondation pour les autres formes symboliques. Pour ce qui est du projet anthropologique, l'importance de la pensée

¹⁵ Cassirer, PFSI, *op. cit.*, p. 44.

mythique est évidente : elle active l'intérêt même de la recherche, car c'est elle qui crée les différences et les ressemblances culturelles les plus anciennes et les plus marquées. Elle est le salut d'une réflexion pertinente sur la nature humaine universelle et le défi premier de toute philosophie anthropologique qui prend l'ethnologie pour base. Enfin, la phénoménologie et le projet transcendantal forment avec la pensée mythique le lien le plus subtil, mais également le plus véritablement original en philosophie néokantienne : en effet, il n'est pas de projet transcendantal qui puisse se passer des fondations de la pensée mythique parce qu'en elle se résout pour une première fois la problématique de la transfiguration idéale du donné. Pour chaque forme symbolique, les objectifs de recherche de Cassirer s'articulent différemment, en tenant compte de la place de la forme symbolique dans le schème général du développement de la conscience. Les objectifs phares mentionnés plus haut, soit sémiotique, historico-philosophique, anthropologique et phénoménologique, qui guident la réflexion de Cassirer se croisent à tout moment dans son analyse de la conscience mythique, bien qu'ils puissent être considérés séparément. Plus précisément, la place de la pensée mythique dans la *Philosophie des formes symboliques* est d'abord et avant tout liée à la relation qu'elle entretient avec les autres formes de pensées : elle est la base, la matrice des autres domaines de l'esprit. Cassirer l'exprime ainsi :

[Les formes fondamentales de la culture spirituelle] apparaissent toutes [...] comme vêtues et enveloppées dans quelque figure issue du mythe. Il n'y a guère un domaine de l'esprit objectif dont on ne puisse pas montrer qu'il a formé à l'origine avec le mythe une unité concrète et intégrée de ce genre. Les produits de l'art comme ceux de la connaissance, les contenus

de la morale, du droit, du langage, de la technique, tous renvoient à cette relation fondamentale.¹⁶

Comprendre la pensée mythique signifie alors comprendre la première souche de la connaissance humaine. Se passer de comprendre la nature profonde de cette forme symbolique mène à un examen partiel et incomplet de l'ensemble de la structure de la pensée humaine et de la culture, dont les éléments sont intrinsèquement liés les uns aux autres. Essentiellement, la pensée mythique est une première démarche, un premier schème de connaissance. L'objectif du développement phénoménologique et sémantique de l'esprit est celui de s'émanciper par rapport aux limitations sensorielles et affectives et de tendre vers l'idéalisation de l'intellect. Par nature, la pensée mythique s'oppose à cette abstraction idéelle et spirituelle, car elle reste captive de la pensée par image, qui est imagination, émotion et passion et sensation. Cette nature double, la pensée mythique étant à la fois mère de tous les processus symboliques et contrainte par son attachement au domaine sensible, structure la description de cette forme symbolique et doit être comprise en regard de la ligne directrice du projet philosophique de Cassirer, qui est de nature double également. D'abord, la philosophie des formes symboliques se donne comme projet de comprendre chacune des formes symboliques selon les principes qui leur sont propres :

La théorie de la formation du concept et du jugement dans les sciences de nature avait permis de définir l'« objet » naturel dans ses caractères constitutifs et d'appréhender l'« objet » de connaissance dans sa dépendance à l'égard de la fonction cognitive : il fallait faire intervenir une détermination analogue dans le domaine de la subjectivité pure, qui, loin de s'épuiser dans l'effort pour connaître la nature et la réalité effective, apparaît à l'œuvre partout où une certaine perspective de l'esprit, s'appliquant à la totalité des phénomènes, lui assigne une

¹⁶ CASSIRER, Ernst. *La philosophie des formes symboliques, tome II – La pensée mythique*, Paris, Éditions de Minuit, 1972, p. 8-9. (Désormais PFS2).

configuration déterminée. Il était nécessaire de montrer comment chacune de ces configurations remplit une tâche spécifique dans la constitution de l'esprit, et relève d'une juridiction propre.¹⁷

Dans cet extrait, il est clair que la recherche s'inspire de la détermination des principes de la connaissance scientifique, mais qu'elle se doit de chercher les lois spécifiques qui président dans les autres domaines de la connaissance. En même temps, le projet philosophique de Cassirer vise à comprendre la ligne directrice qui œuvre dans l'esprit et dans la culture et qui forme le principe unifiant toutes les productions de l'esprit :

La pensée philosophique doit considérer toutes ces directions non pas dans la seule intention de suivre séparément chacune d'entre elles ou de les embrasser dans leur ensemble, mais bien pour vérifier cette hypothèse qu'il doit être possible de toutes les rapporter à l'unité d'un point médian, d'un centre idéal. Les différents produits de la culture – langage, connaissance scientifique, mythe, art, religion – s'insèrent ainsi, en dépit de leur diversité interne, dans une seule problématique générale et apparaissent comme autant de 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'esprit. (PFS1, p. 21)

Il s'ensuit que la compréhension du principe à l'œuvre dans l'esprit humain va de pair avec une vision sensiblement progressiste, visant à saisir l'avènement et la complexification de la culture en tant qu'univers de symboles. En conséquence, la pensée mythique doit être observée avec une loupe de précision scrutant le principe de l'activité de l'esprit dans sa forme symbolique particulière et, avec un regard plus distant, analysant la position de son activité par rapport aux autres productions de l'esprit. Une propriété heuristique de l'exposé de Cassirer réside dans son habileté à faire varier constamment cette mise au point afin de faire voir à la fois chaque forme symbolique en elle-même et en relation avec la totalité des autres formes symboliques en tant que

¹⁷ CASSIRER, Ernst. *La philosophie des formes symboliques, tome I – le langage*, Paris, Les éditions de Minuit, 1972, p. 7. (Désormais PFS1).

constituant ensemble un système cohérent et interdépendant de rapports. Fabien Capeillères présente ce développement de la façon suivante :

Cassirer establishes a symbolic comparison of the symbolic forms: they are referred to as the moments of the phenomenological development of the spirit, according to three levels – expression, presentation, and pure signification. This scale measures the emancipation of the spirit beginning with the sensible level. If we consider that sensation is, so to say, the level zero of the spirit, these three levels describe the progress of the spirit toward its freedom, toward its own realization. Here we are dealing with the "own autonomous movement of thought and its rhythm."* It has a double use: internal to each symbolic form, it fixes a principle of its own development. External to each form, it permits a comparison between the forms.¹⁸

La force structurante de la pensée mythique est conçue comme une énergie spirituelle qui va permettre à l'être humain au cours du temps de se différencier et se s'émanciper du monde physique. La limitation caractérisant la conscience mythique consiste en ceci qu'elle demeure assujettie au monde naturel, ignorant tout de la différence entre la réalité et le monde des significations qu'elle s'est créé pour la comprendre. Toutes les « créations » de la pensée mythique prennent la double face de cette conscience : innovatrice d'une part parce qu'elles créent des nouveaux outils pour l'esprit, lui permettant de réfléchir son monde et de comprendre l'existence humaine, et limitative de l'autre, car elles sont toujours circonscrites dans les limites paradigmatiques de la pensée mythique, que nous découvrirons au fil de l'étude.

Pour la description respective de chaque forme symbolique, Cassirer prend soin de créer un ensemble cohérent pour chacune des formes symboliques et traite textuellement chacune d'elles de façon sensiblement uniforme. Cassirer commence toujours la présentation d'une forme

¹⁸ CAPELLÈRES, Fabien. « Philosophy as Science: "Function" and "Energy" in Cassirer's "Complex System" of Symbolic Forms », *The Review of Metaphysics*, vol. 61, 2, 2007, p. 361-362.

symbolique avec un aperçu de la problématique historique qui s'y rattache, ensuite il débute l'analyse précise avec une étude de la logique qui gouverne le développement de la forme symbolique, poursuit avec l'application de cette logique pour les catégories de l'espace, du temps et du nombre, passe ensuite par une étude du point de vue de la réalité subjective et termine avec un résumé de la dialectique. Chaque thématique isolée alors est mise en scène de façon séquentielle ; nous proposons maintenant d'explorer certaines notions philosophiques clés qui guident cette séquence afin de familiariser le lecteur avec la méthode spécifique de Cassirer.

Tel que mentionné plus haut, pour démarrer l'exposé de chacune des formes symboliques qu'il a analysées en profondeur dans *Philosophie des formes symboliques*, Cassirer reprend certains moments phares de l'histoire de la pensée dans lesquels la thématique est étudiée pour faire ressortir les lacunes de certaines conceptions et la manière dont l'évolution de la pensée occidentale a marqué notre compréhension du sujet. Ce moment préliminaire à l'analyse précise de Cassirer est marqué par l'intérêt de celui-ci pour la philosophie grecque, médiévale, romantique et critique (entre autres : Kant, Hegel, Humboldt) et nous instruit sur le développement spirituel qui a façonné notre conception générale de la forme symbolique étudiée. Ce moment paraît animé d'un simple souci de rigueur intellectuelle. En réalité, il s'agit de la façon de faire caractéristique de Cassirer. L'analyse de chaque forme symbolique à la lumière de ses théorisations du passé rend possible de tenir compte du développement spirituel de la conscience dans l'histoire. Reconstruire les moments historiques de la problématique entourant une forme symbolique, c'est également reconstruire l'histoire du développement de l'esprit à travers la culture. C'est l'écho du motif philosophico-historique de la philosophie de Cassirer. En

ce sens, ce philosophe, comme le reste de la communauté de l'école de Marbourg, se distancie de la philosophie transcendantale de Kant, qui se voulait anhistorique :

The quest for scientificity and its focus on method lead Hermann Cohen and the working community of the Marburg school to two major modifications of this original Kantian determination of the transcendental, which is generally referred to as "the historicisation of the transcendental." The negative step was to get rid of a metaphysical remnant in Kant, namely, his identification of the pure transcendental elements to an ahistorical reason, that philosophy was at last able to reach because of its late accomplishment of the methodological revolution which other sciences had already made. The argument is simple: since (a) the a priori and transcendental categories are discovered by the empirical reflection of the faculty of judgment on the given historical knowledge, and (b) are nothing else than the elementary, fundamental functions within knowledge that made it possible, there are therefore (1) no grounds for the assessment of an ahistorical or transhistorical truth and value of these elements (hence new figures of knowledge may very well bring to light new transcendental elements), and (2) there is nothing like a substantial eternal reason, but only the indefinite task of self-knowledge leading human reason to new determinations of itself through the analysis of its new products.¹⁹

En insérant sa réflexion sur la pensée mythique dans l'histoire de la philosophie et des sciences sociales, les fondations de l'analyse de Cassirer sont expliquées et restent ouvertes pour l'avancement théorique futur. Au fil de ces exposés historiques, Cassirer indique la place que revêt une forme symbolique particulière dans le système global des formes symboliques en expliquant en quoi une force de l'esprit est synonyme d'objectivité. Pour ce qui est du mythe, la formule exacte est celle-ci : « Le mythe est "objectif" dans la mesure où l'on reconnaît en lui un des facteurs déterminants qui permettent à la conscience de se délivrer de la claustration passive dans la sensibilité et de progresser vers la création d'un "monde" organisé selon un principe spirituel qui lui soit propre. » (PFS2, p. 30) Dans cette définition se fait sentir la réelle nouveauté

¹⁹ *Ibid.*, p. 374-375.

de l'examen de Cassirer par rapport à ceux qui ont réfléchi à la pensée mythique à son époque : elle n'est plus une prélogique ou une anomalie de la raison : elle est en soi une logique à part entière. Cependant, il est impossible de passer sous silence les guillemets qui sous-tendent une réticence à attribuer les concepts d'objectivité et de monde à cette forme de pensée, ambivalence attribuable aux limitations propres à cette forme symbolique mentionnées plus haut.

Dans le corps de l'analyse respective de chaque forme symbolique, la démarche philosophique de Cassirer suit le rythme imposé par les modes originaires de relations qu'il introduit comme suit :

Si nous essayons de prendre une première vue d'ensemble, générale, de la totalité des relations par lesquelles l'unité de la conscience est caractérisée et constituée en tant que telle, nous sommes d'abord amenés à une série de relations fondamentales qui s'opposent les unes aux autres comme autant de « modes » d'association particuliers et autonomes. Le moment de la juxtaposition, tel qu'il apparaît dans la forme de l'espace, le moment de la succession, tel qu'il apparaît dans la forme du temps, l'association des déterminations d'être, de sorte que l'une est saisie comme « chose », l'autre comme « propriété », ou d'événements successifs, de telle sorte que l'un est saisi comme la cause de l'autre – ce sont là autant d'exemples de ces modes originaires de relations. (PFS1, p. 36-37)

Par rapport au système général des formes symboliques, le but ultime de la quête philosophique est de trouver l'unité dans la formation de la culture par la cohésion des multiples domaines de créations humaines. Pour ce qui est de l'objectif philosophique d'une forme symbolique prise dans son individualité, l'unité de conscience qui constitue la cohésion de l'ensemble doit se trouver dans l'harmonie de plusieurs modes d'associations, par exemple : le temps, l'espace, et la causalité. Ces modes originaires de relations sont évidemment un héritage de Kant, cependant l'utilisation de ceux-ci diffère grandement de la présentation que Kant en fait dans la *Critique de la Raison Pure*. L'objectif de Kant dans cette œuvre est de cerner la nature de chaque mode selon

son rapport avec le sujet transcendantal, le sujet qui est pour ainsi dire partout pareil, incarné, mais universel et indépendant des circonstances. Pour Cassirer, ces modes doivent être compris en fonction de leurs liens avec la sphère précise de la connaissance humaine qui s’y rapporte, selon sa logique propre. La logique d’une forme symbolique est d’abord caractérisée par son indice de modalité : « [l’indice de modalité] marque le réseau de fonctions de significations à l’intérieur duquel il faut considérer la relation. Car chacun de ces réseaux de significations, le langage comme la connaissance scientifique, l’art comme le mythe, possède son propre principe de constitution qui imprime en quelque sorte son sceau à tous ses produits particuliers. » (PFS1, p. 40) Nous verrons plus en détail plus loin que l’indice de modalité de la pensée mythique est le sacré et qu’il se fonde sur l’étonnement. Ainsi, comme Kant, Cassirer prend appui sur les modes originaires de relations, non seulement parce qu’ils conditionnent l’esprit humain dans sa façon de percevoir le monde physique, mais aussi parce qu’ils conditionnent fondamentalement notre façon d’entrer en rapport avec lui et de construire des visions interprétatives. Cassirer fait un pas de plus vers la réalité humaine puisque son projet porte clairement l’ambition de fonder une anthropologie philosophique: ce qui est d’intérêt philosophique, c’est aussi bien la perception et la compréhension objective que l’interprétation et l’édifice du sens humain qui se bâtit pour finalement constituer la culture. Susan K. Langer (son étudiante la plus célèbre) résume bien l’incarnation des intérêts scientifiques et philosophiques des prédécesseurs de Cassirer dans sa philosophie :

It is interesting to see how Cassirer, who followed Kant in his “Copernican revolution,” i.e., in the transcendental analysis of phenomena which traces their form to a non-phenomenal, subjective element,

broadened the Kantian concept of form to make it a variable and anthropologically valid principle, without compromising the “critical” standpoint at all. Instead of accepting one categorical scheme—that of discursive thought—as the absolute way of experiencing reality, he finds it relative to a form of symbolic presentation; and as there are alternative symbolic forms, there are also alternative phenomenal “worlds.”²⁰

Autrement dit, Cassirer permet aux catégories kantienne de l’expérience de quitter le cocon de la pensée discursive pour qu’elles puissent s’actualiser dans chaque forme symbolique et s’y établir selon les règles qui y sont propres.

²⁰ LANGER, Susan K., « On Cassirer’s Theory of language and Myth », dans *The philosophy of Ernst Cassirer*, Coll. Library of Living Philosophers, vol.6, préface de P. A. Schlipp, Evanston, Ill, Tudor Publishing Co., 1949, p. 381-400.

CHAPITRE 2 — La pensée mythique comme forme symbolique

2.1 La logique de la pensée mythique

Notre analyse doit maintenant se concentrer sur l'étude du second tome de la *Philosophie des Formes symboliques* portant sur la pensée mythique. La pensée théorique et la pensée mythique ont en commun d'être des formes de pensée et de connaissance comparables selon leur structure de composition, mais différentes selon leurs contenus et leurs principes. L'analyse de l'incompatibilité au niveau de leur principe respectif, doublé par l'analyse de la similarité de leur structure interne, permet de mieux circonscrire la logique spécifique de la pensée mythique, tout en préservant la comparaison avec la pensée théorique. De plus en plus clairement au fil de son exposé, Cassirer fait voir en quel sens la pensée mythique et la pensée théorique se reflètent l'une dans l'autre comme dans un miroir inversé. Nous suivrons pas à pas la structure que Cassirer a choisie pour étayer les facettes de cette forme particulière de connaissance et découvrirons le sens de cette dynamique de miroir inversé. Pour ce faire, nous aborderons en premier lieu la pensée mythique dans ses lignes générales en la comparant avec la pensée théorique pour exemplifier ensuite ses propres applications au niveau des catégories du temps, de l'espace et du nombre.

La pensée théorique est une pensée unie dans son principe de généralisation et mouvante dans sa dialectique. Son principe de généralisation est synonyme d'objectivité : « L'objectivité de cette image du monde [celle de la pensée théorique] n'est donc rien d'autre que l'expression de sa clôture intégrale, c'est-à-dire l'expression du fait que nous pensons avec chaque terme singulier la forme du tout, et que nous regardons l'élément singulier comme une expression particulière et comme un « représentant » de cette forme globale. » (PFS2, p. 52) Ce principe de généralisation

est dynamique et critique, car le contenu qu'il génère se modifie selon les acquisitions et les mutations de la conscience s'incarnant dans chaque forme de savoir. Par conséquent, la pensée théorique se révèle aussi dialectique : « Le cercle logique qui semble se trouver dans cette dialectique n'est rien d'autre que l'expression de ce mouvement circulaire de la pensée qui doit toujours se développer à la fois synthétiquement et analytiquement, progresser et régresser, en décomposant les contenus particuliers jusqu'à leurs facteurs constitutifs pour ensuite produire ces contenus « génétiquement » à partir des facteurs qu'alors on présuppose. » (PFS2, p. 53-54)

Selon ce principe, les variables de la réalité sont en quelque sorte en adhérence temporaire avec les constantes logiques qui assurent leur compréhension dans la pensée théorique, et c'est le mouvement de va-et-vient de la pensée, qui les joint et disjoint avec une compréhension toujours plus précise de la loi universelle et objective, qui fonde le progrès de la connaissance théorique (PFS2, p. 55). Or, cette dynamique, dans la forme qu'elle prend pour la pensée théorique, est une expérience impossible pour la pensée mythique :

Les nuances de signification et de valeur que la connaissance exprime dans son concept d'objet, et grâce auxquelles elle parvient à séparer rigoureusement différents domaines d'objets et à tracer une frontière nette entre le monde de la « vérité » et de l'« apparence », ces nuances font ici totalement défaut. Le mythe s'en tient exclusivement à la présence de son objet, à l'intensité avec laquelle celui-ci assaille la conscience à un instant déterminé et prend possession d'elle. Le mythe n'a donc pas la possibilité d'élargir cet instant, de porter son regard au-delà et en deçà de cet instant, et donc d'en faire un élément particulier qu'on rapporte à l'ensemble des éléments du réel. Nous n'avons plus ce mouvement dialectique de la pensée pour qui chaque donné particulier n'est que l'occasion de l'unir à un autre, de l'agréger à des séries et de l'insérer ainsi finalement dans la légalité générale des phénomènes : la conscience s'abandonne à l'impression elle-même et à sa « présence » de l'instant. (PFS2, p. 57)

La généralisation et la dialectique de la pensée théorique sont donc inopérantes dans le royaume de la pensée mythique. Toutefois, cela n'implique pas que de son côté aucune généralisation et aucune dialectique n'est opérante. Il faut plutôt repenser l'examen de la pensée mythique sous un autre œil, qui ne nécessite pas d'ores et déjà les développements ultérieurs de la pensée théorique et scientifique. En suivant de plus près la pensée mythique dans ses propres opérations cognitives de base, il s'agit de découvrir quel principe de généralisation et de synthèse s'y trouve à l'œuvre.

Pour comprendre la singularité de la pensée mythique, il faut regarder la base même de sa propre phénoménologie. Cassirer affirme que « le mythe et la connaissance scientifique ne se différencient pas par la nature, la qualité, des catégories qu'elles emploient, mais par leur *modalité* » (PFS2, p. 85). La modalité, c'est le principe d'organisation à la base d'un système de valeur. Pour la pensée mythique, c'est le sacré qui remplit cette fonction. C'est par la modalité du sacré que la pensée mythique absorbe l'évènement singulier et lui donne un sens qui le relie à la totalité de l'existant, et conséquemment résout la tension à la base de la signification. La modalité de la pensée théorique est par contraste la logique scientifique, qui est caractérisée par la permanence, la constance et la régularité universelle (PFS2, p. 99). Pour Cassirer, c'est l'indice de modalité du sacré qui donne une valeur particulière à l'expérience mythique :

Cet indice ne désigne pas une constitution propre à l'objet, mais un mode idéal de relation à cet objet. Le mythe commence lui aussi par introduire certaines différences dans l'être neutre, et indifférent, et à décomposer ce dernier en domaines différents de signification. Lui aussi confère forme et signification, dans la mesure où il rompt l'uniformité et l'homogénéité des contenus de la conscience et où il insère certaines différences de « valences » à l'intérieur de cette homogénéité. En projetant sur tout être et tout évènement cette opposition fondamentale du sacré et du profane, le mythe leur attribue un nouveau titre, une nouvelle valeur, qu'ils « n'ont »

pas initialement et qu'ils n'acquièrent que par cette forme de visée, et, pour ainsi dire, par cet « éclairage » mythique. (PFS2, p. 101)

Le sacré est donc une forme de vision, qui prend sa source dans l'étonnement que suscite une sensation physique. Ce qui se distingue de l'homogénéité, des sensations banales et ordinaires vient frapper l'imaginaire et stimule un processus spirituel de sacralisation :

Lorsque la simple panique animale se transforme en étonnement, sentiment ambigu où se mêlent la frayeur et l'espoir, la crainte et l'admiration, lorsque, de cette manière, l'excitation sensible cherche pour la première fois à se frayer une issue où s'exprimer, l'homme a franchi le seuil d'une nouvelle spiritualité. C'est cette nouvelle spiritualité, particulière à l'homme, qui se manifeste désormais d'une manière en un sens réflexive, dans la pensée du sacré. (PFS2, p. 104)

La distinction entre sacré et profane est donc l'expression d'une différence entre l'élément qui cause cet étonnement et qui acquiert alors un statut qualitatif sacré, qui sort cet élément du flux constant de l'expérience et de ce qui est d'ordre de l'ordinaire, de l'habituel, du banal, du profane. L'activité de la pensée théorique est d'ordre intellectuel et rationnel, la modalité de la logique vise la connaissance, le classement théorique des éléments de la nature. Le mythique à la différence du théorique est en communication avec le spirituel, la modalité du sacré vise une connaissance spirituelle de l'expérience matérielle. C'est en ce sens que le sacré procède d'une médiation entre physique et spirituelle, et c'est par cette nouvelle spiritualité qu'il crée un sens nouveau, un point marquant l'expérience humaine qui compose une nouvelle dimension d'expérience, tout comme une compréhension logique ajoute une nouvelle dimension à l'expérience d'un phénomène. C'est également ce point mixte, cette jonction de l'idéal avec le physique qui définit la pensée mythique, qui configure sa logique. Dans cette jonction se trouve l'espace de son paradigme, là où l'esprit comprend les grandes questions fondamentales et y

puise des réponses, mais là se creuse aussi les sillons de son paradoxe : « On sent bien, avec ces définitions [cosmogoniques], le conflit interne, la dialectique dans lesquels se meut le mode mythique de représentation. L'imagination mythique pousse à « spiritualiser » le Tout, à lui donner une vie et une âme ; mais la forme de pensée mythique, qui attache toutes les qualités et toutes les activités, tous les états et toutes les relations, à un substrat stable, aboutit sans cesse à l'extrême opposé : à une sorte de matérialisation des contenus spirituels. » (PFS2 p. 79) Ce paradigme se reflète dans toutes les caractéristiques générales de la pensée mythique : dans son intuition phénoménologique de l'objet et du sujet, dans son principe de causalité, et dans sa façon de concevoir le Tout et ses parties... en somme dans toute la coordination de sa structure logique.

La phénoménologie de l'objet et du sujet pour la pensée mythique est déterminée par le fait qu'elle n'opère pas de sectionnement là où la pensée scientifique est habituée de le faire :

La conscience est prisonnière de l'impression, de la simplicité de son être-là, elle n'a ni le désir ni la possibilité de juger ce qui est donné *hic et nunc*, de le critiquer et de le borner dans son objectivité à un terme passé ou futur. Mais, si ce critère indirect disparaît, si tout être, toute « vérité » et toute réalité se perdent dans la simple présence du contenu, tout ce qui d'une manière générale apparaît est ramené nécessairement à un seul plan. Il n'y a plus ici de niveaux différents de réalité, de degrés réciproquement définis de certitude objective. L'image de la réalité qui naît de cette manière est pour ainsi dire privée de sa troisième dimension : on ne sépare pas le premier plan de l'arrière-plan, à l'inverse de ce qui se fait dans le concept scientifique, lorsqu'on distingue de manière si caractéristique le « fondement » du « fondé ». (PFS2, p. 57)

Cette vision du monde, ramenée sur la réalité uniforme du présent, fonde le principe de base de la structure de l'être dans la pensée mythique : le mythe ignore toute frontière entre représentation et réalité. Effectivement, la pensée mythique part d'un principe inverse, celui de la coïncidence : « Les éléments qui, dans la perspective mythique, se touchent simplement – que ce contact soit

compris comme une proximité spatiale ou temporelle, comme une ressemblance, quelque éloignée qu'elle puisse être, ou comme l'appartenance à une même classe ou un même genre – ont au fond cessé d'être hétérogènes et divers : les deux termes en contact ont acquis une essence une et substantielle. » (PFS2, p. 88) Cassirer remarque ici que la pensée mythique fonctionne comme un ciment, qui agglomère ce que la pensée scientifique, elle, sépare. Pour la pensée mythique, un simple contact est suffisant pour établir une relation, une liaison identitaire. C'est cette force d'agglomération qui préside à la logique de la pensée mythique telle qu'elle s'étend dans l'appréhension de la dimension spirituelle, sémiotique et identitaire.

En ce qui concerne la dimension spirituelle, la pensée mythique fusionne l'expérience sensorielle sans ségréguer ce qui provient de ses visions rêvées la nuit de ses visions vécues le jour : « il ne fait aucun doute que certains concepts mythiques fondamentaux ne peuvent être compris, dans leur structure propre, qu'à la condition de garder à l'esprit que pour la pensée et l'« expérience » mythique il existe un va-et-vient continu entre le monde du rêve et celui de la réalité objective » (PFS2, p. 58). Suivant ce qui précède, l'expérience vécue dans le jour est une continuité de ce qui se passe en expérience onirique et de ce fait la conscience est traversée par un flot continu d'images, qui proviennent à l'esprit par les sens du corps éveillé ou par le rêve. Une homogénéité semblable à celle qui tisse le fil de l'expérience du monde des rêves au monde de l'éveil est à l'œuvre également dans l'expérience de la vie et de la mort : « il n'y a pas pour la pensée mythique de moment clairement défini où la vie se transforme en mort et la mort en vie. Elle pense la naissance comme un retour et la mort comme une prolongation. » (PFS2, p. 58) La réincarnation et les rituels qui prennent soin de laisser au corps du défunt ce qu'il aura besoin

pour survivre dans le monde suivant sont des exemples de cette continuité de la conscience à travers les états du corps. Bref, la vie spirituelle pour la pensée mythique est un flot continu d'expériences qui n'admet pas de changement radical, mais pose une continuité de la nature de l'âme et de la conscience, qu'importe l'état du corps, qu'il soit à l'état de veille ou de sommeil, vivant ou mort.

Pour ce qui est de la sémiotique propre à la pensée mythique, on remarque qu'elle ne fait pas de différence entre la forme signifiante et la chose signifiée. D'abord, il y a une adéquation entre l'image et la chose qu'elle représente : « L'image ne manifeste pas la chose, elle *est* la chose ; elle ne se contente pas de la représenter, elle agit autant qu'elle, de sorte qu'elle la remplace dans sa présence immédiate. » (PFS2, p. 58) Pour la pensée mythique, il n'y a donc pas de différence entre le portrait, l'image d'un objet et sa réelle présence. Ensuite, il n'y a pas de différence entre le récit et son interprétation : « là où nous voyons un simple rapport de représentation allégorique, le mythe, pour autant qu'il ne s'est pas écarté de sa forme primitive et qu'il n'a pas perdu son caractère originel, voit plutôt un rapport d'identité réelle. » (PFS2, p. 58) Suivant ceci, l'histoire n'est pas une reprise fictive de l'évènement qui y figure ; elle est, dans sa nature intrinsèque, l'authentique présence du déroulement de l'action, et ce en temps réel. Dans ce même ordre d'idée, les personnes qui incarnent un rôle dans le rituel ne sont pas des acteurs, qui « font semblant » d'être dieux ou héros ; ils sont leur incarnation présente et véridique : « Ce n'est pas un simple spectacle, une simple pièce, qu'exécute le danseur qui participe à un drame mythique : le danseur *est* le dieu, il *devient* le dieu. » (PFS2, p. 61) C'est d'ailleurs cet aspect du rituel mimétique qui est à l'origine de l'effectivité dramatique qui se ressent encore dans la

représentation théâtrale. Enfin, la fusion entre signifiant et signifié culmine dans la symbiose du sens du mot avec la nature de la chose :

L'expression la plus frappante de cette impuissance de la pensée mythique à saisir ce qui est signification pure, et activité signifiante idéelle, est la place qu'on attribue ici au langage. Le mythe et le langage sont en contact perpétuel et réciproque, ils se portent et se conditionnent l'un l'autre. On trouve, à côté du sortilège par l'image, le sortilège du mot et du nom, qui constitue une partie intégrante de la vision magique du monde. Mais, ici comme ailleurs, l'hypothèse décisive est que le mot et le nom n'ont pas simplement une fonction de représentation et qu'ils renferment au contraire l'objet lui-même avec ses *forces* réelles. (PFS2, p. 62)

Cette symbiose entre signifiant et signifié implique que la possession et l'utilisation d'un mot équivalent à un contact intime avec la nature de la chose. Ainsi, posséder un nom, c'est posséder une force agissante sur la chose signifiée. De façon rituelle, ce pouvoir peut être utilisé pour chasser une catastrophe, on exerce alors l'influence de la parole par des appels, des cris, des chants.

En ce qui regarde l'identité, l'union intime entre le nom propre et l'identité profonde de l'être humain est au fondement du développement et de l'expression de sa personnalité. C'est pourquoi un changement de statut personnel majeur implique un changement de nom lors d'un rituel, par exemple lors du passage de l'enfance à l'âge adulte. Ce lien identitaire entre nature et nom est également vrai pour la liaison du nom du dieu et la vraie nature du dieu. Dans son nom, le dieu condense sa force et ses pouvoirs, c'est pourquoi l'invoquer par le nom qu'il faut est un art qui garantit en quelque sorte l'efficacité de la prière. De plus, de même que pour les objets, l'image qui représente quelqu'un et la présence de celle-ci vont de paire : « L'image aussi ne se contente pas de présenter la chose à la réflexion subjective d'un tiers, d'un spectateur : elle est

une partie de sa réalité et de son efficace propres. Comme son nom propre, l'image d'un homme est un *alter ego* : ce que l'image subit, l'homme le subit. » (PFS2, p. 65) On voit bien que la pensée mythique perçoit son environnement, la signification et l'usage des mots, et la nature humaine à partir de la même logique : il y a un lien inaltérable entre nature profonde et sens présentiel.

Pour ce qui est du principe de causalité, il s'avère que tout comme la dynamique qui préside à la logique de la pensée théorique est inapplicable pour la logique de la pensée mythique, la définition même de la connaissance théorique ne peut pas coller à la connaissance de la pensée mythique. Pour la pensée théorique et scientifique, « Connaître signifie progresser de l'immédiateté de la sensation et de la perception à la médiation du fondement simplement pensé, c'est-à-dire décomposer l'existence indivise des impressions sensibles en couches de causes et de conséquences. » (PFS2, p. 99) Cette progression vise à trouver une loi purement idéale qui ordonne les éléments dans leur irrégularité apparente. Au contraire, la pensée mythique ne cherche pas de loi idéale : elle comprend le monde par une loi qu'on pourrait qualifier de matérielle. La loi de la causalité de la pensée mythique est une loi du devenir qui s'applique au changement d'une entité singulière en vertu du contact qu'elle a avec d'autres entités. L'explication du monde à laquelle parvient la pensée mythique ignore alors l'univocité de la loi générale :

Tandis que la forme de pensée de la causalité empirique vise essentiellement à établir une relation univoque entre certaines « causes » et certains « effets », la pensée mythique a à sa disposition, même là où elle pose comme telle la question de l'origine, un choix parfaitement libre de « causes ». Tout peut encore ici *devenir* à partir de tout, parce que tout peut entrer, spatialement ou temporellement, au contact de tout. Là par

conséquent où la pensée empirique de la causalité parle de *changement* et où elle essaye de comprendre celui-ci à partir d'une règle générale, la pensée mythique ne connaît que la simple *métamorphose*. (PFS2, p. 70)

La métamorphose est une façon d'expliquer le changement pour laquelle le passage d'un état à un autre peut s'expliquer par le contact des éléments figurants au moment et au lieu de l'avènement du changement. De plus, la métamorphose ne s'attarde pas à trouver une règle universelle du changement. Elle est absorbée dans l'explication d'un phénomène concret et individuel :

Lorsque la pensée scientifique se tourne vers le fait du changement ce n'est pas le passage d'une chose singulière donnée aux sens à une autre qui attire son attention ; ce passage n'apparaît « possible » et admissible que dans la mesure où une loi universelle s'exprime en lui et où il se fonde sur certaines relations et certaines déterminations fonctionnelles qui sont considérées comme universellement valables, indépendamment de tout « ici et maintenant » comme la constellation singulière de choses propre à cet ici-et-maintenant. La métamorphose mythique est, toujours, au contraire, le récit d'un événement individuel, sur la manière dont une chose concrète et individuelle se transforme en une autre. (PFS2, p. 70)

La métamorphose comprend les origines d'une transformation d'un phénomène en déterminant comment le déroulement de cet événement a pu advenir à partir de ce qui est en contact avec le phénomène au moment et au lieu du changement. D'un autre côté, la contingence est un problème qui occupe la causalité de la pensée théorique, car elle met au défi les lois universelles, alors que pour la pensée mythique, la notion de contingence n'est pas du tout un problème. Au contraire, la contingence est absorbée et incluse dans la causalité mythique, car il n'y a pas de hasard pour la pensée mythique, pour elle rien n'est contingent. La pensée mythique fonctionne avec l'association matérielle de cause à effet dans l'ici-maintenant, dans l'inclusion de tout élément qui peut sembler contingent, alors que la pensée théorique fonctionne avec l'association idéale de cause à effet, reliée par des lois universelles (et des probabilités) et exclut la

contingence. Ce sont deux types d'associations qui créent deux types de causalités. Ce déplacement de méthode révèle un déplacement de la question à l'origine : la question de la règle universelle du changement posée par la pensée scientifique se dissout dans la question du changement présent comme évènement singulier :

Tout se passe comme si la conscience cognitive pure et la conscience mythique plaçaient le levier de l'explication à des endroits tout à fait différents. La première est satisfaite quand elle parvient à saisir l'évènement individuel dans l'espace et le temps comme cas d'espèce d'une loi universelle, tandis qu'elle ne s'interroge pas plus avant sur l'individualisation, le « pourquoi » de l'ici et du maintenant en tant que tel. La seconde au contraire dirige précisément cette question du « pourquoi ? » sur le particulier, le singulier, l'instant unique. (PFS2, p. 71)

Bref, la pensée mythique se concentre sur l'évènement singulier, alors que la pensée théorique se concentre sur la règle universelle qui est au-dessus de l'évènement singulier.

Un autre aspect de la logique générale de la pensée mythique, le rapport du tout et des parties, nous mène à observer une distinction radicale de plus entre les fondements théoriques et mythiques de la connaissance : « Même là où l'intuition empirique des sens semble nous donner les choses pour ainsi dire séparées et distinctes, le mythe substitue à cette extériorité et cette juxtaposition des choses une forme caractéristique d'« imbrication ». Le tout et ses parties sont intimement entrelacés et pour ainsi dire attachés l'un à l'autre par le destin, - ils le demeurent, même s'ils se sont arrachés l'un à l'autre dans les faits. » (PFS2, p. 75) C'est ce qui fait que pour la pensée mythique toutes les parties de l'humain demeurent liées à son destin, peu importe la nature de la partie qui se détache : un cheveu, de la salive, un ongle. Nous le verrons en détail plus loin, cette indivisibilité du corps et des parties de l'humain est aussi valide pour la réalité

spatiale et temporelle ; le temps et l'espace ne sont pas conçus comme des ensembles de rapports logiques et structurés comme dans la pensée théorique, mais sont compris comme des corps, des entités à part entière, et sont d'une certaine manière indivisibles eux aussi. Cette façon de percevoir le temps, l'espace et le corps appartient à la magie sympathique, pour laquelle « il y a une cohérence profonde, un véritable 'nexus' causal entre tout ce qu'un voisinage spatial ou une appartenance commune à un même tout matériel désigne, d'une manière encore très extérieure, comme 'correspondant' » (PFS2, p. 75). Suivant ce principe, tout ce qui se touche entre en relation, il n'y a donc pas de division logique qui peut se réfléchir avec la magie sympathique. La pensée mythique perçoit donc l'environnement comme entretenant des liens sympathiques avec tout ce qui l'entoure, comme si la nature elle-même est homogène :

Étant donné que le mythe et la magie n'effectuent jamais cette séparation entre des conditions partielles dont chacune n'a qu'une valeur relative dans l'effet cohérent global [telle que la pensée théorique l'effectue], il n'y a pour eux pas plus de barrières pour séparer les moments du temps que de barrières pour séparer les parties d'un tout spatial. La cohérence de la magie sympathique va au-delà de toutes les différences, qu'elles soient temporelles ou spatiales : la disparition de la coexistence spatiale, la rupture physique entre une partie du corps et sa totalité ne suppriment pas l'influence de l'une sur l'autre : de la même façon, les frontières entre l'« avant » et l'« après, l'« antérieur » et le « postérieur », se confondent aussi. (PFS2, p. 77)

Bref, des éléments qui étaient rapprochés dans l'espace ou dans le temps, mais qui ne le sont plus, continuent de participer à une proximité dans leur nature profonde.

Pour ce qui est d'une chose et ses propriétés, en concevant la chose comme un tout semblable à un corps, la pensée mythique comprend les propriétés de la chose comme ses parties constitutives et matérielles : « Même ce qui, dans la pensée empirique ou scientifique, apparaît comme une simple propriété, un état indépendant de la chose, acquiert maintenant une parfaite

substantialité, et donc devient immédiatement transmissible. » (PFS2, p. 80-81) Une propriété, comme une vertu, par exemple le fait d'être puissant, est pour la pensée mythique une chose matérielle qui peut se transmettre comme on donnerait un objet. Le fait d'être petit, d'être fort ou d'être beau, sont des propriétés qualitatives que la pensée mythique comprend comme des substances transmissibles. Suivant cela, tout ce qui fait partie d'une chose ou d'un individu, même ce qu'on pourrait désigner comme un qualificatif abstrait, psychologique ou subjectif, se comporte comme un élément matériel. Cette logique nous permettrait de croire, par exemple, qu'au contact de la laideur, on s'enlaidit nous-mêmes, comme si la laideur était une substance matérielle transmissible. Cette logique s'applique surtout pour la force spirituelle spéciale que la pensée mythique reconnaît dans une chose ou un individu, le *mana* ; une force qu'on peut comparer à l'énergie en terme physique, qui est matérialisée et individualisée :

La force mythique n'est donc pas, comme la force des physiciens, une expression synthétique, un résultat et une « résultante » de facteurs et de conditions qui ne peuvent avoir d'action efficace que s'ils sont liés entre eux, que si la pensée pose leur relation réciproque. Cette force est au contraire quelque chose de particulier, de matériel qui, en tant que tel, peut aller d'un endroit à l'autre, d'un sujet à l'autre. (PFS2, p. 83)

Suivant cela, le corps et tout ce qui participe de ce corps, tout ce qui le caractérise, même ce qui peut apparaître comme une propriété spirituelle, est aussi substantiel, corporel, transmissible.

2.2 Les catégories de l'espace, du temps et du nombre selon la pensée mythique

L'espace et le temps mythique expliquent comment l'être humain comprend ce qui l'entoure et y accorde sa vie. Dans cette partie de l'exposé de Cassirer, les règles générales de la pensée mythique exposées ci-haut trouvent leur application concrète dans la compréhension

humaine de la vie par de multiples exemples. Cette section illustre concrètement comment la pensée mythique s'incarne dans la culture humaine.

L'espace mythique est avant tout divisé par la distinction du sacré versus le profane, et à l'inverse de la mathématique, où ce sont les éléments entre eux qui coordonnent une relation universelle d'où peuvent être tirées toutes les possibilités, la pensée mythique fixe des points de repère qualitatifs et régionaux selon cette intuition qui distingue les provinces situées dans l'espace :

À l'inverse de l'homogénéité qui règne dans l'espace conceptuel de la géométrie, chaque lieu et chaque direction est affecté dans l'espace intuitif du mythe d'un *accent* particulier, qui renvoie lui-même à l'accentuation fondamentale propre au mythe, à la distinction du sacré et du profane. Les frontières que pose la conscience mythique et qui lui permettent d'orienter spatialement et spirituellement le monde ne sont pas dues, comme dans la géométrie, au fait qu'on a découvert, dans le flux des impressions sensibles des figures stables, mais au fait que l'homme, dans l'attitude qu'il prend immédiatement face à la réalité effective, par sa volonté et son action, se donne à lui-même des bornes, et qu'il dresse, face à cette réalité, certaines barrières auxquelles il attache ses sentiments et sa volonté. La distinction spatiale primaire, celle qu'on ne cesse de retrouver, de plus en plus sublimée dans les créations plus complexes du mythe, est la distinction entre deux provinces de l'être : une province de l'habituel, du toujours-accessible, et une région sacrée, qu'on a dégagée et séparée de ce qui l'entoure, qu'on a clôturé et protégé du monde extérieur. (PFS2, p. 111)

À la différence de l'espace conceptuel de la géométrie, dont les figures appartiennent à une même dimension formelle, l'espace intuitif du mythe délimite l'horizon de la pensée mythique en deux dimensions hétérogènes l'une à l'égard de l'autre, à savoir celle de l'expérience du quotidien et celle de l'expérience du sacré. La pensée mythique vit à l'intérieur d'un monde où le quotidien et le sacré divisent les quartiers de l'environnement physique. L'articulation précise de cette organisation de la pensée mythique se cristallise dans un système guidé par l'intuition totémique.

L'univers est organisé selon un guide de directions géographiques (généralement nord, sud, est, ouest, haut, bas, centre) suivant les relations qui englobent aussi bien les éléments de la nature et leurs liens avec les astres que le rythme biologique de la végétation et de l'activité humaine. Le système totémique qui résulte de ce processus d'organisation est fait pour ordonner le monde en un tout cohérent, comme une encyclopédie qui possède son propre système de classification :

[L]'ensemble complexe parfaitement monstrueux qui en résulte, le système enchevêtré de relations de parenté totémique qui unit, sous les formes les plus diverses, tout ce qui a une existence individuelle, sociale, spirituelle, physique et cosmique, peut être facilement dominé dès que la pensée mythique parvient à lui donner une expression spatiale. Le système embrouillé des classes se décompose dès lors selon les grandes directions de l'espace et acquiert ainsi une clarté intuitive. (PFS2, p. 112-113)

L'œil de la connaissance scientifique, habitué à son propre système de classement, n'y voit qu'incohérence, et c'est un fait que le système est désorganisé sans cet ensemble de séparateurs que sont les points cardinaux. Pour la pensée mythique, grâce à la complétion de cette organisation spatiale, les totems deviennent le système de repères universel dominant la compréhension globale de la réalité humaine, du vivant et du cosmos. Ainsi, la carte du monde mythique est certes bien différente de la carte du monde scientifique, mais l'objectif qui en définit les contours est le même : orienter la pensée dans un système universel.

Étant donné que toutes les espèces et tous les genres de l'être ont, quelque part dans l'espace, leur « patrie », ils perdent ainsi leur hétérogénéité radicale : la médiation spatiale aboutit à une médiation spirituelle entre ces éléments et à la synthèse de toutes les différences dans une grande totalité qui constitue le plan de référence du monde mythique. » [...] « L'universalité de l'intuition spatiale est donc devenue ici aussi le véhicule de l'« universalisme » de la vision du monde. Mais, encore une fois, le mythe se distingue de la connaissance par la *forme* de la totalité vers laquelle il tend. (PFS2, p. 114)

Le système d'orientation spatiale mythique se distingue, on le voit, de la pensée théorique (mathématique) par son style de compréhension. La pensée mythique s'organise en termes de structure alors que la pensée théorique pense en termes de fonction. L'espace mythique n'est pas compris comme un ensemble construit avec des règles, il est compris comme un modèle qui se répète à plusieurs échelles :

L'espace du mythe, à l'inverse de cet espace *fonctionnel* de la mathématique pure, s'avère être un espace totalement *structurel*. Le tout ne naît pas des éléments, il ne *devient* pas en se développant génétiquement selon une règle précise. Nous avons plutôt un rapport purement statique d'intériorité et d'inhérence. [...] La totalité du monde de l'espace et, avec lui, du cosmos en général, apparaît construite selon un certain *modèle* qui peut se présenter à nous tantôt à une échelle agrandie et tantôt à une échelle réduite, mais qui reste, dans le maximum comme le minimum, toujours identique. Toute cohérence dans l'espace mythique repose en dernière analyse sur cette identité originaires ; elle remonte, non pas à une homogénéité de l'agir, à une loi dynamique, mais à une identité originaires de l'essence. (PFS2 p. 115)

On voit que la pensée mythique se réfère à un modèle toujours identique, cette identité originaires sculpte les contours de l'univers, les corps célestes, la planète Terre, la vie sur Terre et la vie humaine. La forme que l'on reconnaît dans l'espace suit les contours de l'expérience du corps humain. C'est visible depuis les premières lignes de la cosmogonie, où il est raconté que la structure du monde est un corps divisé : « Aux premiers temps de la pensée primitive, l'unité du microcosme et du macrocosme est donc conçue de cette manière : ce n'est pas l'homme qui est formé par les parties du monde, mais le monde à partir des membres de l'homme. » (PFS2, p. 117) Nombre de cosmogonies, y compris celles des grandes religions modernes, expliquent la formation du monde à partir du corps d'un dieu. En fait, c'est plutôt le corps tel que l'être humain perçoit le sien ou celui d'un animal sacré qui sert de modèle à la pensée mythique pour penser la

divinité. La façon dont la pensée mythique comprend le corps humain est transposée sur sa conception des corps célestes. De plus, l'image du corps humain qui se retrouve à différents paliers de la conception de l'espace abolit la distance conceptuelle entre l'espace humain et l'espace cosmique : « Ici finalement toutes les limites spatiales tombent, car, de la même manière que l'homme dans le monde, l'infiniment petit peut être reproduit dans l'infiniment grand, le lointain dans le proche, et les deux sont d'essence identique. » (PSF2, p. 118) Cette abolition de la distance entre macrocosme et environnement proximal permet la configuration de l'environnement physique par stratification, reproduisant le même modèle sur plusieurs paliers, conformément à l'image de l'ordre cosmique mythique. Ainsi les villes, les maisons et les lieux sacrés sont organisés suivant les indications sur la carte de l'espace mythique.

La configuration de l'espace mythique suit le modèle de l'expérience du corps humain, marquée dans son séjour sur la Terre. La base de cette expérience, on le sait, est la distinction sacré/profane, ce qui stimule effroi ou délice, comme l'expérience contrastée entre la lumière et les ténèbres. « Cette évaluation [sacré/profane] correspond à un acte spontané de la conscience religieuse et mythique ; mais, objectivement considérée, elle se rattache également à un fait physique déterminé. Le sentiment mythique de l'espace commence toujours par se déployer à partir de l'opposition fondamentale du jour et de la nuit, de la lumière et des ténèbres. » (PFS2, p. 123) Et forcément, cette expérience de la lumière et ce qu'elle implique pour la vie voit son importance se refléter sur toute cosmogonie, de même que sur toute organisation de l'espace mythique. La trajectoire du soleil et son incidence sur l'environnement, sur la faune et sur les activités humaines, permet le regroupement systémique de certaines caractéristiques totémiques.

Ces regroupements s'associant au sens de l'orientation humaine crée une représentation des points cardinaux. Chacun d'eux possède alors une personnalité qui lui est propre, des caractéristiques et une volonté, tel un être à part entière. En somme, si la pensée scientifique conçoit l'espace comme un ensemble de relations régit par des règles universelles et homogènes, la pensée mythique conçoit l'espace du monde comme l'ensemble unifié de parties d'un seul et même corps, que celui-ci relève du cosmos ou de l'expérience individuelle du corps propre.

Cassirer distingue deux traits essentiels de la logique de l'espace mythique : « On voit, avec tout cela, les deux traits essentiels du sentiment mythique de l'espace, la *qualification* et la particularisation générales, qui lui servent de point de départ, et la *systématisation* vers laquelle il ne cesse néanmoins de tendre. » L'élaboration d'une carte du vivant correspond, d'une part, à une caractérisation du vivant selon l'intuition mythique, reliant l'expérience vécue avec les éléments spatiaux; d'autre part, une classification et une organisation de ces caractéristiques du divers réel en association avec les points cardinaux. C'est ce qui forme un système spatial général auquel la pensée mythique peut se fier, étant régi à la base par les caractéristiques concrètes et stables issues de l'expérience du corps humain et astral. Bien entendu, l'espace mythique n'est pas qu'un simple système de repères physiques, c'est un système de repères spirituels, au sens intellectuel et actif du terme.

Nous percevons immédiatement, encore une fois, avec toutes ces mutations, ce dynamisme qui appartient à l'essence de toute forme d'expression authentiquement spirituelle. Le résultat décisif de l'activité de toute forme de ce genre est de ne plus admettre en tant que telle la frontière rigide qui sépare l'intérieur et l'extérieur, le subjectif et l'objectif, et de la rendre fluide. L'intérieur n'est plus juxtaposé à l'extérieur, et l'extérieur à l'intérieur, comme des domaines séparés. Ils se reflètent l'un dans l'autre et ce n'est que dans ce jeu réciproque de miroirs

qu'ils dévoilent leur contenu intime. C'est ainsi que la forme mythique de la vie s'imprime intégralement dans la forme spatiale que projette la pensée mythique, et peut en un certain sens se lire dans celle-ci. (PFS2, p. 126-127)

Suivant l'image du reflet miroitant de l'humain et de l'espace, l'humain cherche à faire correspondre son espace intérieur, sa conception du monde, avec son espace extérieur. Pour exemplifier la mise en pratique de cette coordination, Cassirer explique comment le peuple romain, partant du mot *templum*, dont la racine signifie séparer, sacralise certains espaces et dans la mise en retrait de ceux-ci, il fait correspondre son intuition mythique avec l'organisation de l'espace sacré par rapport à l'espace urbain. Les Romains séparent ainsi le temple comme endroit sacré de la spatialité quotidienne, considèrent la terre et chaque sphère de l'activité humaine en les rattachant au patronage d'une divinité en particulier. Ainsi, l'acte de séparer la vie selon son appartenance sacrée organise toute la culture romaine : « Avec ce système qui régit en outre la structure des villes italiennes, l'organisation d'un camp romain, le plan et l'aménagement intérieur d'une maison romaine, il devient clair que la délimitation progressive de l'espace, que chaque borne que la pensée mythique et le sentiment religieux plantent dans celui-ci, est aussi une borne qui marque le développement de toute la culture spirituelle et éthique. » (PFS2, p. 128-129) On peut finalement dire que l'espace mythique est une expression de l'organisation du cosmos physique, du plus loin jusqu'au plus près de l'humain, qui génère une carte des sources spirituelles sur laquelle la culture se base pour pouvoir s'orienter.

L'intuition qui guide la compréhension mythique du temps est encore la distinction du sacré et du profane qui prend ses racines dans la question de l'origine dans cette sphère :

« Mais, à l'intérieur même de cette généralité [opposition sacré/profane], qui trouve déjà son expression dans des séparations et des délimitations de nature purement spatiale, on ne parvient véritablement à diviser et organiser le monde du mythe que si se dévoile avec la forme du temps ce qu'on pourrait appeler la troisième dimension du mythe, sa profondeur. Le vrai caractère de l'être mythique ne se découvre que là où celui-ci apparaît comme être de l'*origine*. » (PFS2, p. 133)

La question de l'origine révèle le vrai caractère de la figure mythique, qui se définit par son histoire, sa naissance, son devenir, sa vie dans le temps. Les mythes de l'origine répondent à la question de la nature primaire, le « d'où ça vient ? » de la réalité vécue, en expliquant son caractère particulier. C'est d'ailleurs le modèle d'explication par excellence de la pensée mythique : « Un trait saillant dans l'image de la nature, quel qu'il soit, le caractère particulier d'une chose ou d'une action, sont considérés comme « expliqués » dès qu'on les rattache à un événement unique du passé et qu'on en montre donc la genèse mythique. » (PFS2, p. 133) Ces mythes sont dans le jargon ethnologique et littéraire des mythes *étiologiques*. Ils répondent directement à la question de la génération d'un phénomène, qu'il soit biologique, météorologique, social ou culturel. Ces récits mythiques permettent en quelque sorte aux images mythiques de prendre vie : « Le mythe authentique ne commence pas seulement lorsque l'intuition de l'univers et de ses différentes forces et de ses différents éléments se transforme en images bien définies, en figures divines et démoniaques ; il n'apparaît vraiment qu'au moment où l'on attribue à ces figures une naissance, un devenir, une vie dans le temps. » (PFS2, p. 132)

Concrètement, le fait que l'origine soit l'élément explicatif des déterminations présentes donne lieu à un temps mythique double. Le temps mythique n'est pas un flux uniforme, homogène, mais séparé en deux temps ; celui de l'origine et celui du présent empirique : « Le temps ne prend pas pour lui la forme d'une simple relation dans laquelle les moments du présent,

du passé et du futur ne cessent d'échanger leur place par translation ; une barrière stable sépare au contraire le présent empirique de l'origine mythique et confère à chacun un caractère inaliénable. » (PFS2, p. 134) Ces deux faces du temps mythiques sont inaliénables et indissociables. Effectivement, elles sont intégrées l'une dans l'autre parce que le temps lui-même est vécu comme la manifestation d'un être sacré lié aux origines mythiques. Le temps sacré mythique est considéré comme un être à part entière : « De manière analogue à ce qui se passe pour l'espace, tout cela se fonde sur l'idée que, lorsqu'on pose des limites et des divisions dans le temps, il ne s'agit pas simplement de signes conventionnels de la pensée, et que chaque quartier du temps possède en lui-même une forme et une nature qualitatives, un être et une influence propre. » (PSF2, p. 136) On peut dire que le temps mythique est un présent éternel visité par une divinité qui occupe le temps, qui s'invite annuellement à la même période, un peu comme nos propres familles qui s'invitent dans le temps de Noël. Selon cette vision, le temps vécu de la pensée mythique est d'abord un temps anhistorique, identique à lui-même, et le présent est habité par le sens que porte la présence d'un temps mythique, informé par les mythes étiologiques et les divinités qui y figurent.

Cette double nature du temps fait écho avec le cadre épistémique de la pensée mythique. La compréhension mythique du monde fusionne les moments de la logique objective et du vécu subjectif en les nivelant sur la même réalité phénoménologique du temps :

« [U]n des caractères essentiels du sentiment mythique est de laisser encore indifférenciés les moments de la subjectivité et de l'objectivité et de les confondre. On ne trouve alors que ce « sentiment des phases » si particulier qui fragmente l'évènement pur et simple sans pour autant fendre cet évènement en deux moitiés distinctes, entre un intérieur et un extérieur. Le temps mythique est donc toujours pensé à la fois comme le

temps des processus naturels et le temps des processus vitaux de l'homme : c'est un temps cosmique et biologique. » (PFS2, p. 179)

En résumé, le rapprochement entre corps et cosmos passe par la création d'une entité divine qui s'incarne dans le monde temporel, ce qui donne une conception du temps qui associe et mélange les processus biologiques et cosmiques.

La progression de la conception du temps comme succession suit le développement et la complexification de la division de l'espace : « La division de l'espace en différentes régions et directions est parallèle à la division du temps en moments singuliers : ce sont deux manifestations différentes d'un seul processus, l'illumination progressive de l'esprit, qui tire son origine de l'intuition du phénomène physique fondamental de la lumière. » (PFS2, p. 135) Ce qui tire la conscience mythique de son perpétuel présent est la rythmique du cycle de la vie, qui reçoit comme l'espace un caractère sacré selon l'importance particulière d'un moment : « La totalité du temps est ainsi fragmentée par certains points-limites, par des sortes de barres de mesure ; mais ces portions de temps font tout d'abord uniquement l'objet d'une sensation immédiate : ils ne sont pas considérés comme les produits d'une mesure ou d'un dénombrement. » (PFS2, p. 136) La pratique religieuse est basée sur la sacralisation, une séquence de séparation qui classe ce que l'humain trouve le plus important, sur ce qu'il doit relier à sa propre vie. En ce sens, le temps mythique est aussi un espace de projection, de reflet, où la culture prend racine dans la participation du divin au rythme de la vie. En somme, le temps mythique calque le temps biologique et le temps cosmique sur le temps sacré, le temps de la vie humaine.

On perçoit dès lors que la vision mythique du monde et le sentiment d'un temps proprement *cosmique*, admet en un temps *biologique*, une pulsion rythmique de la vie. Le temps cosmique lui-même, pour autant que le

mythe ne le saisisse, n'est perçu et vécu que sous cette forme biologique, si caractéristique. La régularité des événements naturels en effet, comme la périodicité des révolutions sidérales et l'alternance des saisons, apparaissent-elles aussi au mythe comme des phénomènes de la vie. Le passage du jour à la nuit, la floraison et le dépérissement du monde végétal, la succession cyclique des saisons : la conscience mythique ne comprend tout d'abord ces phénomènes qu'à condition de les projeter sur l'existence de l'homme et de les observer ainsi comme dans un reflet. Cette correspondance réciproque donne naissance à un sentiment mythique de la temporalité qui jette un pont entre la forme subjective de la vie et l'intuition objective de la nature. (PFS2, p. 138)

Le sentiment mythique de la temporalité se retrouve ainsi dans cette jonction du subjectif et de l'objectif, dans le lieu de l'harmonisation de l'intuition objective de la nature (intellectuelle) et la forme subjective de la vie (sensible).

Sur le plan épistémique, le nombre joue un rôle clé dans la mathématique comme dans la pensée mythique. Il est un intermédiaire entre le donné et la règle universelle, qui s'exprime comme une règle générale et univoque pour la mathématique et comme une voie d'accès au sacré pour la pensée mythique.

Tout ce que la connaissance, la science, entend sous le nom de « nature » se construit finalement à partir d'éléments et de déterminations purement numériques qui servent ici véritablement d'intermédiaires lorsqu'il s'agit d'imposer à tout ce qui existe de manière purement contingente la forme de la pensée, la forme nécessaire de la loi. Dans la pensée mythique, le nombre nous apparaît également comme un milieu de ce genre, comme l'espace nécessaire à la pénétration de l'esprit, mais ce processus de spiritualisation va dans une autre direction. Tandis que, dans la pensée scientifique, le nombre joue par excellence le rôle de *fondation*, il est, pour la pensée mythique, comme le véhicule du *sens* spécifiquement religieux. Il prépare dans un cas tout ce qui existe empiriquement à entrer dans un monde de corrélation et de lois purement idéelles, tandis que, dans l'autre, c'est lui qui attire tout ce qui existe et tout ce qui est immédiatement donné, ce qui est simplement « profane », dans le processus mythique et religieux de la « sanctification ». (PFS2, p. 174)

Encore une fois, à la place d'un ensemble de relations homogènes, la pensée mythique comprend les nombres comme des unités qualitativement différentes et qui portent chacun les

caractéristiques d'un être à part entière : « Les choses qui portent en elles le même nombre, malgré l'hétérogénéité de leur apparence sensible, sont pour la pensée mythique une seule et même chose : il s'agit d'un être unique qui se cache et se voile sous les formes d'apparitions les plus diverses. » (PFS2, p. 172) Comme chaque chiffre peut se retrouver partout dans la nature, attribuer une certaine caractéristique commune à tous ces nombres peut sembler saugrenu ; il faut comprendre qu'avant de le reconnaître dans ses caractéristiques sacrés, la pensée mythique a reconnu le nombre d'abord dans ses caractéristiques vécues au niveau de l'espace, du temps et du moi : « Si l'on remonte jusqu'à l'origine de la valeur affective qui s'attache à chaque "nombre sacré", et si l'on tente de mettre à nu ses vraies racines, il apparaît presque toujours que cette valeur est fondée sur la nature du sentiment mythique de l'espace, du temps et du moi. » (PFS2, p. 177) C'est par exemple en ayant sacralisé les quatre directions que le nombre quatre a pu atteindre sa valeur sacrée et une entité de sens universel, ici la représentation de la totalité du cosmos. Cette représentation est transférable à tout ce qui peut participer au nombre quatre, tout ce qui peut être choisi parmi le profane pour s'élever vers la sacralité de la représentation du nombre quatre. Le nombre quatre, en tant que division primaire et représentant de la totalité, divise et organise le multiple dans l'existence selon l'appartenance intuitive au nord, sud, à l'est ou l'ouest : « Dans le système chinois, à chacune des quatre directions essentielles du ciel, le nord, le sud, l'est et l'ouest, correspond une saison déterminée, une couleur, un élément, une espèce animale, un organe du corps humain, et ainsi de suite, de sorte que, finalement, toute la multiplicité de l'existence est divisée d'une manière ou d'une autre par cette relation et apparaît pour ainsi dire fixée et installée dans un certain canton de l'intuition. » (PFS2, p. 178) En somme,

le nombre est comme un portail, une entrée guidée par la voie déjà pavée de la sacralisation d'un phénomène vécu sur le plan spatial, temporel ou personnel. Ce phénomène, associé à un nombre, représente et solidifie à son tour l'organisation du divers.

Comme pour le temps et l'espace, le nombre prend racine dans une expérience universelle et objective reflétée sur l'expérience subjective, ce qui donne corps à une entité numérale. Le nombre lui-même a donc une nature double : objective puisqu'il est tiré d'une expérience universelle, et subjective parce que projeté sur une entité construite qui prend la forme d'un sujet, basé sur l'expérience humaine et à l'image de sa diversité. « Tout nombre mythique renvoie à un certain domaine d'intuition objective dans lequel il s'enracine et dont il ne cesse de tirer une force nouvelle. Mais l'élément objectif n'est jamais dans ce cas une simple chose matérielle : il est au contraire rempli d'une vie interne propre qui se meut selon des rythmes très précis. » (PFS2, p. 179) La lune est un exemple de fondement temporel mythique du nombre ; la régularité de son mouvement est objective, et elle est elle-même sujet. Elle est animée d'une vie propre et ses phases manifestent cette période universelle des événements cosmiques et ainsi concrétise la sacralisation du nombre sept. Le sept devient donc le nombre de la lune, et par son importance pour la vie cosmique, biologique et humaine, devient sacré. Suivant cette sanctification, ce qui participe à la sacralité du nombre sept est une entité spirituelle qui possède et participe à la nature divine de la lune.

Le nombre mythique prend également racine dans notre perception de la vie interpersonnelle, réalité qui jusqu'ici, soit dit en passant, est passée sous silence dans l'analyse de Cassirer : « La conscience du nombre ne grandit pas uniquement par la perception des choses

extérieures ou par l'observation d'un phénomène ; une de ses racines les plus profondes se trouve au contraire dans ces distinctions fondamentales auxquelles renvoient l'existence subjective de la personne, les rapports entre je, tu et il. » (PFS2, p. 181) Le trois est d'abord présent dans la relation familiale, avant d'être le sujet de l'exégèse et de l'élaboration intellectuelle de la trinité. Ainsi, le fondement de la sacralisation du nombre trois est avant tout une sacralisation des liens familiaux : « On entrevoit encore souvent, comme à travers un léger voile, derrière la trinité spéculative du père, du fils, et de l'esprit, la trinité naturelle du père, de la mère, et de l'enfant. » (PFS2, p. 182-183) Le processus de connaissance ne peut se réaliser sans son lien avec l'environnement interpersonnel immédiat, au contraire. Cette inclusion des phénomènes humains dans l'intelligence première du nombre permet d'asseoir une relation du vécu réel, interpersonnel et universel, avec l'organisation idéale du donné par le nombre.

En somme, le nombre mythique prend comme base la pensée mythique de l'espace, du temps et du moi, regroupe et harmonise l'organisation de l'univers mythique. Comme il joue un rôle englobant pour le système entier de la pensée mythique, Cassirer le considère comme une puissance fondamentale :

Tous ces exemples confirment cette magie particulière du nombre qui apparaît comme une des puissances fondamentales dans le royaume de l'esprit et dans la construction de la conscience de soi. Le nombre est le ciment qui permet d'ajuster les différentes facultés de la conscience, dans un assemblage qui rassemble et unifie les domaines de la sensation, de l'intuition et du sentiment. Le nombre se voit alors attribuer la fonction que les pythagoriciens donnaient à l'harmonie. C'est « l'unification de l'hétérogène, l'accord des esprits divergents » [Philolaos, frag. 10]. Il agit comme un lien magique qui, subsume moins les choses qu'il ne les met « en harmonie à l'intérieur de l'âme ». (PFS2, p. 182)

Cette grande puissance du nombre pour la pensée mythique s'accorde également avec l'idéal de la philosophie de Cassirer, où l'esprit tend vers une libération des liens simplement sensibles pour arriver à l'expression libre et idéale de la pensée.

Pour reprendre le contenu global de la pensée mythique telle que décrite jusqu'ici par Cassirer, plusieurs caractéristiques partagées par l'espace, le temps et le nombre mythiques peuvent être dégagées. D'abord, une comparaison constante entre les caractéristiques de la science et celles de la pensée mythique permet de saisir la différence entre la construction d'une connaissance scientifique et la compréhension mythique, mais aussi de reconnaître la ressemblance entre les parcours respectifs de l'esprit dans chaque mode de compréhension. C'est une distinction caractéristique de la philosophie de Cassirer et elle traduit bien son objectif philosophique global : comprendre les processus de connaissance selon l'expression singulière du processus de l'esprit pour chaque forme symbolique de compréhension. Cela implique une certaine conception de la connaissance, conception qui se retrouve dans chaque section, où pour chaque catégorie de modalité, tel que Kant les a théorisées, il y a une séquence définie de mouvement spirituel, qui mène la pensée mythique comme la pensée théorique à regrouper le réel selon un principe qu'on pourrait qualifier de normatif. Pour la pensée mythique, le vécu est filtré selon la sensibilité, à l'opposé de la pensée scientifique qui trie le réel avec la logique arithmétique. Si pour la pensée théorique les catégories de la pensée mythique semblent totalement incohérentes, celles-ci parviennent néanmoins indubitablement à révéler une structure de sens cruciale pour le développement de la culture. D'un point de vue phénoménologique, on constate l'importance de cette zone médiatrice que constitue le sacré qui sert de canal de

passation de la sensation à l'affect, de l'affect à l'intellect et de l'intellect au spirituel. De plus, on a pu percevoir de façon détaillée, illustrée par des exemples, comment cette transition prend place pour chaque catégorie. Prenant pour base l'intuition du sacré, la pensée mythique s'applique à trouver le sens d'une « question » fondamentale, que ce soit celle des frontières du monde physique (la réalité mythique de l'espace profane et sacré), celle de la récurrence et de la régularité des cycles naturels (l'incarnation biologique, cosmologique et humaine du temps) ou celle de l'harmonisation de la structure sous-jacente à l'universalisation de l'être (la symbolique mythique des nombres comme principe d'éclaircissement entre différents domaines hétérogènes de la réalité). Partant d'une problématique, la pensée mythique calque la structure de sa compréhension sur son expérience physique. C'est ce qui lui permet de coordonner ce qu'elle sent au niveau physique et ce qu'elle ressent au niveau émotionnel, et parvient ainsi à construire des unités de sens structurées qui fondent un corpus explicatif. Ces éléments explicatifs prennent la forme d'entités spirituelles, qui possèdent des qualificatifs s'accordant à l'expérience humaine. Cette compréhension du monde demeure donc dans une tension constante entre objectivité et subjectivité, entre le principe d'universalisation et la personnification incarnée dans cette entité spirituelle. Au cours de cette analyse de la pensée mythique, l'expérience de la culture est illustrée de façon à rendre cohérentes l'universalité de l'expérience phénoménologique de la vie et la diversité de la construction de sens qui prend forme dans la culture vivante. Ces exemples concrets sont dirigés par la vision philosophique de Cassirer et figurent ainsi sur deux plans : ils servent de support illustratif pour la vision du monde propre à la pensée mythique, mais également de support démonstratif pour l'idéalisme critique propre au système des formes

symboliques. De ce point de vue, l'exposé et ses exemples tirés de l'ethnologie s'articulent de façon à ce que le développement de l'esprit et la complexification de la culture soient compris comme le suivi du progrès de l'idéalisation ; comme une manifestation du progrès de la vie de l'esprit incarnée dans la culture.

CHAPITRE 3 — Pensée mythique et langage

La pensée mythique et le langage sont distincts l'un de l'autre, mais ils partagent un lien important. Qu'est-ce que la relation entre mythe et langage implique dans les faits? Il est difficile, après la lecture de la *Philosophie des Formes Symboliques*, de schématiser le mouvement de la conscience que partagent le mythe et le langage, car l'exposé les concernant est fractionné et présenté différemment selon la problématique qui occupe Cassirer²¹. De plus, le mythe et le langage présentent deux types de liens : un lien interne, soit celui qui unit la figure mythique et le langage au sein de la pensée mythique comme forme symbolique distincte; un lien externe, qui est visible lorsqu'on compare les structures de formation des deux formes symboliques différentes. Suivant cette distinction, il faut analyser séparément ces deux types de liens pour voir quels sont les multiples rapports et implications des liens entre le mythe et le langage. Par ailleurs, une seconde complexité propre à la pensée mythique se retrouve sporadiquement dans les présentations concernant la pensée mythique et le langage : Cassirer dit à de multiples reprises que la pensée mythique ne peut sortir d'elle-même, qu'elle est prisonnière de sa dialectique, sans qu'on puisse vraiment saisir de quelle dialectique il s'agit. De plus, il est dit également que la pensée religieuse reste empreinte du mythe, donc qu'elle aussi ne peut s'émanciper complètement de ce cercle paradigmatique. Cette dialectique, bien qu'évoquée plusieurs fois, ne peut être

²¹ Ce qui donne lieu à une multiplicité d'interprétation concernant la pensée mythique et le langage dans la philosophie de Cassirer. Certains tentent d'établir une priorité entre ces deux formes symboliques, voir KROIS, John Michael. « The priority of "symbolism" over language in Cassirer's philosophy », *Synthese*, vol.179, n°1, 2011, p. 9-20 ; et IRIBARREN, Leopoldo. « Langage, mythe et philologie dans la Philosophie des formes symboliques d'Ernst Cassirer », *Revue germanique internationale* [en ligne], 15, 2012, URL : <http://journals.openedition.org/rgi/1308> ; DOI : 1310.4000/rgi.1308.

comprise que lorsqu'on parvient à saisir la dynamique de formation de sens qui est propre à la pensée mythique, soit lors du développement des figures mythiques. Nous verrons en exposant ce développement que le lien interne entre le mythe et le langage et la dialectique propre à la pensée mythique et religieuse sont des problématiques qui s'imbriquent l'une dans l'autre. Nous prendrons comme référence le développement de la réflexion de Cassirer dans *langage et mythe, à propos des noms de dieux*, ouvrage qui prend comme référence le travail ethno-linguistique d'Usener, *Götternamen* (noms de dieux) et les passages qui traitent du langage dans PFS2. En entrant dans le détail de la formation des figures mythiques, nous pourrions voir le développement de la pensée mythique dans sa vie spirituelle caractéristique. Toutes les formes symboliques ont une modalité propre au temps, à l'espace et aux nombres ; ce qui distingue radicalement la vie spirituelle de la pensée mythique des autres activités de l'esprit est la création d'entités divines.

De prime abord, Cassirer précise qu'il ne faut pas s'attarder au moment historique, mais au moment philosophique du développement de la pensée. Il s'agit alors de s'imprégner du dynamisme spirituel tel qu'il se manifeste à l'origine des transformations des produits de l'esprit que sont les mots, les rites et les mythes :

L'analyse veut se frayer un chemin jusqu'à un point où les deux choses, le dieu et son nom, jaillissent une première fois dans la conscience. Mais ce « jaillissement » n'est pas conçu de façon purement temporelle, il n'est pas considéré comme un procès historique unique, qui se serait déroulé à un certain moment, empiriquement déterminable; on s'efforce au contraire de le concevoir à partir de la structure fondamentale de la conscience linguistique et mythique en général, de la loi universelle de formation des concepts linguistiques et religieux. C'est pourquoi nous ne nous trouvons

plus ici sur le sol de l'histoire, mais sur celui de la phénoménologie de l'esprit.²²

En situant l'analyse sur le terrain de la phénoménologie de l'esprit, on peut suivre les différentes bornes qui sont mises en place par le mythe et le langage, qui marquent la compréhension du monde et qui indiquent un changement de paradigme de la pensée mythique. Retraçant ces bornes indiquant la voie universelle de formation des concepts, on constate que la métaphore, le mana, les dieux de l'instant, les dieux spéciaux, les dieux personnels et le dieu unique forment une boucle sémantique dans laquelle la conscience mythico-religieuse et la conscience linguistique construisent ensemble un monde de sens.

Le premier lien que partagent le mythe et le langage est la métaphore. Celle-ci est plus qu'une figure stylistique, où l'image vivante dans le mot peut être transférée dans une expression linguistique : c'est un phénomène premier duquel est réellement issu le sens du mot et du mythe.

[I]l faut distinguer cette métaphore véritablement « radicale », qui est une condition de la formation de la langue ainsi qu'une condition de la formation des concepts mythiques. De fait, l'extériorisation linguistique la plus primitive exige déjà la transposition d'un contenu déterminé de l'intuition ou du sentiment dans le son, c'est-à-dire dans un milieu étranger, voire hétérogène à ce contenu : de la même façon que la figure mythique la plus simple ne se constitue que grâce à une transformation par laquelle une impression déterminée est arrachée à la sphère de l'habituel, du quotidien et du profane et placée dans le cercle du « sacré », de ce qui est « signifiant » du point de vue mythique et religieux. Et ce n'est pas une simple transposition, c'est une véritable *metabasis eis allo genos* qui a lieu ici ; et l'on ne passe pas ici dans une autre espèce, déjà existante, c'est au contraire l'espèce à laquelle aboutit le passage qui est elle-même créée. (LM, p. 110)

²² Cassirer, Ernst. *Langage et mythe, à propos des noms de dieux*. Paris, Les éditions de Minuit, 1998, p. 33. (Désormais cité : LM).

La métaphore est une cristallisation du sens dans le mot et dans la figure mythique. C'est la génération d'un lien sémantique qui à la fois régule et condense notre compréhension du monde. La métaphore peut être considérée comme le fondement de la réalité humaine, l'émergence d'un monde, d'une compréhension proprement humaine comme phénomène originel.

Suivant ce premier lien, l'instance spirituelle qui lie ensuite le mot et la figure mythique est ce que les ethnologues appellent le *mana*. Nous l'avons déjà brièvement abordé dans la section sur la logique de la pensée mythique, à titre de rappel le *mana* est...

[L]a croyance en une « force surnaturelle » qui pénètre l'être entier et tout le cours des événements, présente et agissante tantôt dans de simples choses, tantôt dans des personnes ou dans des esprits, mais qui n'est jamais liée exclusivement à un seul objet déterminé ou à un sujet singulier qui en serait le porteur, et qui peut au contraire être transférée de lieu en lieu, de chose en chose, d'une personne à une autre. (LM, p. 81)

La figure mythique du *mana* est indéterminée, la seule chose qui reste constante est son caractère sacré, donc marqué par l'étonnement, l'admiration, la crainte suscitée par ce qui possède le *mana*. Le *mana* est une force qui circule dans la vie comme la monnaie dans l'économie : qui en a beaucoup un jour n'en aura pas nécessairement toujours, et même si on peut prévoir sensiblement qui en aura plus que les autres, rien n'empêche les revirements de situation circonstanciels. Cette indétermination de la figure mythique trouve sa correspondance dans le mot même de *mana*, qui lui aussi est d'une certaine façon indéterminé, car il n'appartient à aucune classe nominale spécifique : « Le terme fut appliqué à des entités et à des représentations de genre très divers et fut utilisé (avec ou sans modifications flexionnelles) indistinctement comme substantif ou comme adjectif et, avec de légères modifications, aussi comme verbe ou comme adverbe. » (LM, p. 87)

La définition du mot *mana* et celle de l'instance à laquelle il réfère sont donc difficilement

délimitées. Un caractère sacré s'en dégage résolument, mais toute autre caractéristique semble contingente. Ainsi, le mot qui désigne le sacré et son incarnation ont un caractère commun, celui d'être indéterminable.

Les dieux de l'instant, émergeant d'une détermination plus spécifique de l'étonnement, se différencient du mana, car ils sont des figures mythiques aux visages plus définis. En effet, le dieu de l'instant s'incarne dans un objet ou une réalité précise, qui est qualifié de divin, car c'est une manifestation du divin, que ce soit don ou malédiction des dieux.

Quand la sensation instantanée attribuée à la chose devant nous, à l'état dans lequel nous nous trouvons, à l'action de la force qui nous surprend, la valeur et en quelque sorte l'accent du divin – alors le dieu de l'instant est ressenti et créé. Il est devant nous dans sa particularité et son unicité immédiate; non comme la partie d'une force qui peut se révéler ici et là, dans divers lieux de l'espace, à divers moments et dans différents sujets, se révéler de diverses manières tout en restant la même, mais comme quelque chose qui n'est présent qu'ici et maintenant, dans ce moment unique et indécomposable du vécu, pour ce sujet unique qu'il envahit de cette sienne présence et tient sous son charme. (LM, p. 29-30)

On comprend qu'ici le sujet est charmé, envouté par la force qu'ont les choses se manifestant dans la qualité de son présent; son rapport au monde est alors davantage un pâtre. La détermination du dieu de l'instant provient de la force que l'impression exerce sur la pensée, qui imprègne la situation et les objets d'un caractère sacré. Cette passivité s'accompagne d'une déification de la réalité en face, état ou objet, comme si l'état humain était l'effet d'une manifestation divine. En l'attribuant à un dieu, on peut contenir cette manifestation dans la particularité de son avènement et retenir sa force dans une impression figée. Dans cette expression de la pensée, la figure mythique fonde sa présence dans l'objet, et lui donne une réalité particulière qui va solidifier le processus de conceptualisation.

La figure du dieu de l'instant ne maintient pas seulement le souvenir de la première signification qu'il a eue pour l'homme, le souvenir d'une frayeur dissipée et d'une délivrance, d'un vœu ou d'un espoir satisfait, mais persiste et reste longtemps après que ce souvenir se soit affaibli, et ait finalement totalement disparu. Et il nous faut attribuer au phonème la même fonction, la même tendance à la persistance qu'à l'image mythique. L'homme ne voit pas dans le mot un produit de sa propre création, mais trouve en lui une réalité objective, qui existe et qui signifie par elle-même. Dès que l'étincelle est passée, que la tension et l'affect de l'instant se soient déchargés dans le mot ou dans l'image mythique, commence en quelque sorte une péripétie de l'esprit. L'excitation en tant qu'état simplement subjectif s'est éteinte, s'est dissoute dans la formation mythique ou linguistique. Une objectivation qui va toujours plus loin peut alors commencer. (LM, p. 52-53)

Le mot et la figure mythique ont tous les deux la persistance d'une sémantique qui appartient à la condition humaine et qui est à la base d'une réalité à la fois culturelle et objective. Le mot et la figure mythique condensent la force de l'esprit humain qui saisit le monde et lui-même à travers la symbolisation de son vécu. On remarque alors que même si la pensée mythique et la pensée linguistique ont des mécanismes différents, elles procèdent d'une fonction analogue sur le plan sémantique. Ainsi peut-on dire que le langage et le mythe, sans dicter la direction de l'objectivation et ses résultats qui sont spécifiques à chaque forme symbolique, jettent une base de sens qui pourra être utilisée, dépassée, modifiée, mais difficilement supprimée.

Une autre forme divine se dessine lorsque l'humain commence à organiser son monde et sa survie autour d'actions définies, régulées par le temps et l'espace. L'humain cesse alors d'être le jouet d'impressions extérieures et se lie avec le monde de sa propre volonté. Sa participation, rythmée par son désir et son besoin, suit la périodicité du temps et de l'espace associée à la série d'actions humaines qui s'y rattachent. L'action doit alors acquérir un sens stable, une valeur : « Mais le moi, comme auparavant pour le pâti, ne peut à nouveau prendre conscience de cet agir qu'en le projetant vers l'extérieur et en le posant devant soi dans une formation intuitive stable.

Un nouveau dieu particulier correspond alors à chaque direction particulière de cet agir dont il procède. » (ML, p. 30-31) C'est par la projection que la compréhension se concrétise, ainsi la définition du dieu spécial est une projection de la connaissance de l'agir. Chacune des actions importantes reliées à une activité vitale trouve alors son miroir dans un dieu ; les dieux du travail en sont des exemples. Ceci dit, ce n'est pas en centrant la compréhension du monde humain autour de l'action que les dieux spéciaux sont créés, comme si une vision différente était la cause de la production d'une nouvelle entité spirituelle. Au contraire, cette vision différente ne peut réellement prendre forme sans une objectivation préalable dans une figure mythique.

La forme qui détermine la construction et le développement du monde des dieux à partir d'impulsions particulières à l'origine de chaque activité, et donc selon des directions clairement distinctes, est une forme d'objectivation qui opère également dans le langage. Comme l'image sonore, l'image mythique ne sert pas uniquement à désigner des différences déjà présentes : elle seule au contraire peut les fixer pour la conscience et les rendre en tant que telles visibles : l'image mythique ne reproduit pas des différences préexistantes, elle les provoque au sens vrai du terme [cf. tome I, p. 254]. La conscience ne parvient à distinguer nettement les différents domaines d'activité, et les conditions objectives et subjectives auxquelles ceux-ci sont soumis, qu'en rapportant chacun d'entre eux à une seule figure mythique. (PFS2, p. 239)

La formation des dieux spéciaux est donc l'expression d'un développement sémantique, où l'action ne peut prendre son sens stable, sa valeur réelle et sa place dans la compréhension humaine que lorsqu'elle est fixée dans une figure mythique. Chaque action ne se comprend réellement que dans son lien avec un dieu, et comme l'action humaine est multiple, la pensée mythique englobe à ce moment une abondance de figures divines.

Les figures mythiques qui émergeront de cette abondance de dieux spéciaux sont appelées dieux personnels. Ceux-ci prennent racine dans un terreau spirituel fertilisé par un glissement du

mythe naturel (cosmogonique) vers le mythe culturel (anthropogonique), par un changement de la conscience de soi et par un dépérissement référentiel. La figure émergeant d'une transition entre le mythe qui explique les phénomènes naturels et le mythe qui explique la présence de la technique humaine et de ses biens culturels est d'abord un héros civilisateur. Encore une fois, saisir et comprendre l'avènement d'un état de fait, ici la technique humaine, ne peut se faire sans une projection de la réalité humaine vers une figure mythique : « L'homme n'appréhende son action qu'à la condition de s'en éloigner et de la projeter vers l'extérieur, et c'est cette projection qui donne naissance à la figure du dieu, par laquelle celui-ci apparaît non plus comme une simple puissance naturelle, mais comme un héros civilisateur, comme celui qui apporte la lumière et le salut, le *Heilbringer* [...]. » (PFS2, p. 240) De plus, la transition d'une compréhension de la nature vers une compréhension de la culture ne peut s'effectuer sans le culte :

Le culte devient le véhicule obligé de tout développement culturel : car il cristallise précisément le moment par lequel la culture se différencie de toute appropriation purement technique de la nature et reçoit son caractère spirituel propre. L'adoration religieuse, par conséquent, ne *suit* pas simplement la pratique ; c'est elle au contraire qui a souvent octroyé à l'homme le présent de cette connaissance pratique, comme on le voit pour l'usage du feu [cf. Bousset, 1904, p. 3, 13]. (PFS2, p. 240-241)

Selon ce qui précède, la création de la culture prend forme dans une pratique spirituelle qui relie la pratique humaine à son origine divine. Comme nous l'avons vu dans la conscience de soi, la figure mythique du héros crée un espace d'opposition dans lequel l'humain parvient à acquérir une conscience de lui-même. Ici, le lien entre le dieu personnel et le langage tourne autour du nom propre. Usener attribue la formation des dieux personnels à un changement dans le processus de formation des concepts : « des dieux personnels, dotés d'un empire plus vaste, ne

peuvent se détacher de la masse des dieux spéciaux que lorsque l'ancien processus de formation des concepts s'est figé sur un nom propre, qui est ainsi devenu un noyau stable autour duquel s'enroulent des représentations mythiques. [Usener, 1896, p. 323] » (PFS2, p. 241) Cependant, selon Cassirer, le processus de généralisation qui sert à l'élaboration d'un concept ne peut à lui seul expliquer logiquement l'individualisation, la personnification des dieux. Sur ce point, la nouveauté de Cassirer par rapport à Usener est que la personnification des dieux selon lui ne peut pas être uniquement le résultat d'une abstraction ou d'une généralisation active dans le langage. Selon lui, c'est avant tout une individualisation de la conscience du sujet agissant qui crée ce processus linguistique et mythique.

À mesure que s'élargit un domaine déterminé de la pratique, tel qu'il est mythiquement appréhendé et désigné par la figure d'un dieu spécial – en d'autres termes, à mesure que croît la multiplicité des objets auxquels cette action se rapporte – se distingue avec de plus en plus de force et de clarté l'énergie pure de l'action en tant que telle, c'est-à-dire la conscience du sujet agissant. [...] Le moi se connaît [sic] et se saisit lui-même désormais, non plus comme un élément purement abstrait, un terme universel sans personnalité qui se tiendrait au-delà des activités particulières et derrière elles, mais comme une unité concrète, identique à elle-même, qui rassemble les diverses orientations de l'action en général et en assure la cohérence. (PFS2, p. 242)

La pratique humaine de plus en plus centrée sur la technique, ancrée dans la vie quotidienne et spirituelle par les cultes prenant comme centre un héros civilisateur, accompagne un changement de la conscience de soi. La multiplicité de l'action du sujet agissant mène à la conceptualisation d'une force unique derrière l'action, une force qui appartient à l'individu dans sa singularité. C'est alors bel et bien une nouvelle classe nominale, celle du nom propre, qui se révèle centrale pour la dénomination de la figure mythique du dieu personnel, mais le nom propre comme modalité de langage n'est pas à l'origine de cette nouvelle figure. Le dieu personnel, l'importance

de sa personnalité distincte et de son nom propre sont simplement l'expression de l'individualisation du sujet agissant. Sur ce point, l'originalité de l'approche philosophique se fait sentir comme une priorisation de la phénoménologie du sujet. Selon ce point de vue, les changements mythiques et ethnolinguistiques accompagnent cette phénoménologie, qui est la réelle auteure du processus de formation culturelle. Toutefois, il y a un point sur lequel Cassirer et Usener s'accordent en ce qui concerne les dieux personnels et l'expression du changement dans la pensée mythique : « Et maintenant le mythe passe de la première phase en quelque sorte « anonyme » à la phase exactement opposée, la phase de la « polysémie ». Chaque dieu personnel unifie en lui une foule d'attributs, qui appartenaient à l'origine aux dieux spéciaux dont il a opéré la réunion. » (ML, p. 92). L'unité de fonction du langage et de la pensée mythique se situe dans un changement de phase, où la conscience de soi unifie une multiplicité d'actions dans un sujet singulier, tout comme elle unifie une multiplicité de référents dans un concept linguistique.

Ensuite, le processus spirituel en continuant de préciser la voie d'un sujet unitaire s'exprime dans une nouvelle figure, celle du créateur suprême.

À mesure que le sentiment et la pensée mythiques progressent dans cette voie, une figure finit par se détacher du domaine de dieux spéciaux et de la foule des divinités singulières du polythéisme : celle du créateur suprême. Avec lui, pour ainsi dire, toute la diversité des actions se concentre sur un seul point : la conscience mythique et religieuse est désormais passée de l'idée d'un agrégat des forces créatrices individuelles en nombre infini à l'idée de l'acte pur de créer lui-même qui, dans la mesure où il est saisi dans son unité, fait progresser la conscience religieuse de façon de plus en plus pressante vers l'unité d'un *sujet* unitaire de la création. (PFS2, p. 243)

La conscience de soi qui a extrait l'essence des actions des dieux de l'instant pour en faire un dieu personnel, regroupe ensuite toutes les caractéristiques divergentes des créations divines et en

extrait une force créatrice universelle, un créateur suprême. Cette figure cohabite avec les autres figures mythiques dans les systèmes totémiques ou polythéistes, mais dans ces systèmes religieux la création est toujours limitée à une conception matérielle, où le créateur est un modelleur, sculpteur ou un découpeur. Avec les grandes religions des civilisations, le créateur utilise plutôt un pouvoir spirituel de création, soit la parole ou la volonté. La création est alors une réalisation qui tient son essence dans un univers totalement spirituel, éthérique, avant de se matérialiser. La pensée mythique arrive alors à un niveau d'abstraction dans sa définition de la figure mythique où celle-ci ne peut plus s'exprimer dans le langage.

Aussi est-ce grâce au langage, grâce au mot en quelque sorte que la représentation du dieu se développe concrètement et acquière sa plénitude intérieure. En apparaissant à la claire lumière du langage, elle cesse par là même d'être schème et ombre. Mais la pulsion inverse s'éveille maintenant à nouveau, pulsion qui n'est pas moins fondée sur l'essence du langage. Car, de même qu'il y a dans le langage une tendance à la particularisation, à la détermination, de même y a-t-il une tendance à la généralisation. Guidé par lui, la pensée mythique et religieuse parvient à un point où la multiplicité, la diversité, la plénitude concrète des attributs divins et des noms de dieux ne suffisent plus, et où l'unité du mot lui devient un moyen grâce auquel elle cherche à parvenir à l'unité du concept de dieu. Mais cette pensée tend même alors à aller au-delà de cette étape : jusqu'à un être qui, de même qu'il n'est plus limité à rien de singulier, ne peut non plus être désigné par aucun nom. Alors le cheminement circulaire de la pensée mythique et religieuse est achevé : car, comme au commencement, la conscience fait maintenant face au divin comme à quelque chose « qui n'a pas de nom ». (ML, p. 93)

Le mouvement de la particularisation du langage, qui synthétise l'occurrence d'une chose en un mot singulier, est accompagné d'un mouvement de généralisation, qui cherche à étendre le sens du mot à toutes les occurrences des choses qu'il représente. Le même mouvement est présent du côté de la conscience mythique, où les choses sacrées de la vie humaine sont synthétisées dans les dieux, les forces divines qui appartiennent aux dieux s'étendent alors sur toutes les choses

auxquelles ils participent. Au final, lorsque la figure mythique devient unique, rien n'est laissé en dehors du spectre de l'action divine : le monde terrestre, le monde humain et toute création participent de la volonté et de la parole de dieu. De ce fait, la généralisation de l'action divine dépasse la capacité de détermination et de particularisation à l'œuvre dans le langage qui permettait de nommer le dieu. En continuant de nommer Dieu, la conscience sait alors que le mot ne peut pas épuiser la signification du référent.

À partir de ce moment, où le monde humain et le monde divin sont noués par une nouvelle compréhension spirituelle, une scission ouvre une brèche dans la conscience mythique. C'est l'attitude religieuse qui émerge et qui sépare les images sensibles et les signes :

En fait, la nouvelle idéalité, la nouvelle dimension de l'esprit qui s'ouvre grâce à la religion, n'attribue pas vraiment à l'élément mythique une nouvelle « signification » : il serait plus exact de dire que la religion introduit dans le domaine du mythe l'opposition entre la « signification » et l'« existence ». C'est la religion qui effectue cette rupture, qui est étrangère au mythe en tant que tel : lorsqu'elle utilise des images sensibles et des signes, elle les *connait* comme tels, c'est-à-dire comme des moyens d'expression qui, en révélant tel ou tel sens, restent nécessairement en recul par rapport à lui, « renvoient » à ce sens, sans jamais le saisir intégralement et sans jamais l'épuiser. (PSF2, p. 280)

La conscience religieuse reconnaît que l'utilisation des signes n'équivaut ni à la présence ni au sens complet de ce qui est représenté par ce signe. Il y a alors une distance entre le signe et le référent qui n'existait pas dans l'attitude mythique. De cette nouvelle phénoménologie sémantique naît un nouvel idéal, celui d'épurer dieu de tout idiome et de tout système référentiel, de même que d'élever sa présence au-dessus de l'univers matériel et sensible : « L'idéalité de l'élément religieux, par suite, ne se contente pas de rabaisser la totalité des forces mythiques à un rang ontologiquement inférieur, elle applique également cette forme de négation aux éléments de

l'existence sensible et naturels eux-mêmes. » (PFS2, p. 280). C'est alors comme si la conscience religieuse voudrait tout absorber dans le spirituel. D'ailleurs, on trouvait la même tension entre le spirituel et le matériel, mais à l'opposé, dans le pôle opposé de la pensée mythique : la pensée totémique, à l'inverse, absorbe toute la spiritualité dans l'univers matériel. Au final, la totalité de l'intelligence mythico-religieuse se situe dans les limites de ce paradigme sémantique, dans cette tension entre le monde sensible et le monde suprasensible. C'est ce qui nous mène à une compréhension plus exacte et complète du paradigme de la conscience mythico-religieuse : comme sa saisie du monde prend racine dans le monde matériel concret, bien qu'elle tende vers le spirituel, la conscience reste accrochée au système de signes qui est le médiateur entre le monde sensible et le monde spirituel. Elle produit un système de signe pour s'orienter dans lequel elle reste cependant prisonnière.

[L]a conscience religieuse reste caractérisée par le fait qu'elle ne peut jamais apaiser le conflit qui oppose le contenu de pure signification qu'elle appréhende en elle-même et l'expression métaphorique de ce contenu. Ce conflit ne cesse au contraire jamais de réapparaître à tous les moments de son évolution. Elle ne cesse de chercher à réconcilier ces deux extrêmes sans jamais y parvenir vraiment. Cet effort pour dépasser le monde mythique des images, et l'attachement indissoluble qui enchaîne cependant la religion à ce monde constituent un facteur essentiel du processus religieux lui-même. (PFS2, p. 294)

Cassirer pointe l'importance de cet attachement au monde mythique des images pour la pensée religieuse en donnant l'exemple de la religion chrétienne : « il n'y a pas un seul trait de la représentation et de la foi chrétienne, pas une image ou un symbole, dont on ne puisse montrer qu'il a ses parallèles mythiques et païens » (PFS2, p. 290), et montre également l'origine mythique d'autres grandes religions. Cependant, le lien entre la pensée mythique et les différentes

religions n'est pas le même pour chacune d'elles et Cassirer ne s'intéresse pas à leurs caractéristiques précises, donc il ne nous offre pas l'occasion de réfléchir les distinctions entre les différentes conceptions de la figure divine qui existent encore aujourd'hui.

Dans un autre ordre d'idées, remarquons qu'à travers la globalité de ce développement sur la conscience de soi et de la figure mythique, on retrouve la vision évolutionniste de Cassirer. Nous avons vu que le développement de la conscience de soi et la définition de l'âme se transforment progressivement, partant d'une vision matérialiste de l'âme et allant vers une compréhension plus spirituelle. C'est par une même évolution cheminant du matériel vers le spirituel que la figure mythique elle-même va se développer et se singulariser : en partant de la vision matérialiste du totémisme pour aller jusqu'à la vision spiritualiste des religions. Sur ce point, il est intéressant de revenir sur le passage de l'introduction à la Philosophie des Formes Symboliques que nous avons précédemment cité :

On perçoit donc dans les rapports du mythe, du langage et de l'art, quelle que soit la complexité des liens immédiats qui unissent leurs productions dans leurs manifestations historiquement concrètes, une sorte de système hiérarchique, un progrès idéal auquel on peut assigner comme fin pour l'esprit de ne plus se contenter d'être et de vivre dans ses propres productions au milieu des symboles qu'il a créés, mais de saisir le concept de ce qu'ils sont.²³

On s'aperçoit alors qu'effectivement, au fondement de la structure de chaque développement dans la *Philosophie des formes symboliques*, l'objectif de Cassirer est de montrer comment l'esprit ne se contente plus d'être et de vivre dans la matérialité des symboles qu'il se crée, mais

²³ Cassirer, PFS tome 1, op. cit. p. 44

de *saisir le concept*, c'est-à-dire accéder à une compréhension spirituelle du symbole qui dépasse la matérialité de son origine et de sa manifestation. Comme nous l'avons également mentionné, ce dynamisme est à l'œuvre à la fois au sein de chaque forme symbolique précise, ici nous l'avons étudié dans la pensée mythique, mais aussi dans la philosophie des formes symbolique en tant qu'elle s'intéresse à la progression de l'esprit vue dans son ensemble, à travers différentes formes. C'est à travers cette dynamique plus élargie que le lien externe unissant pensée mythique et langage peut être réfléchi. On constate de ce point de vue que la forme symbolique du mythe est associée à la fonction « expressive » de l'esprit tandis que le langage représente la fonction « analogique » :

The expressive function or Ausdrucksfunktion does not separate knower and known. It forms the object numerically. It is the object "felt" and portrayed as a benign or malignant force. Culturally this function is developed in the symbolic form of myth. The representational function or Darstellungsfunktion enacts a separation of knower and known. It is typified by the analogical power to "liken" things into groups, to develop a referential relation between knower and known and attain a logic of classification of objects. Cassirer sees this as tied to the powers of language, of logos as separated from mythos. This is the power of language to organize the world as a system of discrete objects. The significative function or Bedeutungsfunktion is the power of the knower freely to construct symbol systems through which the known can be ordered and which themselves can become elements in wider systems of symbols. This is dominated by what Cassirer calls the purely "symbolic." This function has its shape in the symbol systems of modern logic, in mathematics, and in the theoretical structures of modern science. Here the thought of the knower constructs worlds of pure meaning that have their own coherence of form, and which in the modelling, empirical, and experimental activities of science find loci in experience and provide consciousness with a formal articulation of what is there.²⁴

²⁴ VERENE, Donald Phillip. « Metaphysical Narration, Science, and Symbolic Form ». *The Review of Metaphysics*, 47(1), 1993, p. 115-132.

Condensée dans ce passage, on retrouve la progression de l'esprit telle que Cassirer l'a conçue dans l'ensemble de son système des formes symboliques. De cette perspective, la progression de l'esprit est saisie dans le portrait général des formes symboliques, au sein duquel et le mythe et le langage expriment des fonctions aux possibilités différentes. Présenté ainsi, ce schéma se distingue quelque peu de la progression de l'esprit tel qu'il s'actualise dans la pensée mythique elle-même, où le langage et la pensée mythique sont deux forces qui œuvrent de concert pour permettre le développement de la conscience de soi et de la figure mythique. Ces perspectives ne sont cependant pas antagonistes si l'on considère que le mythe et le langage ne sont pas des points de départ logiques, mais des repères phénoménologiques :

Myth, language, and science constitute phenomenological beginning points in Cassirer's system because they exist first as beginning points in the historical understanding of man's development. In principle each of Cassirer's three functions of consciousness could be arrived at by inquiring into the conditions of the possibility of any one symbolic form; myth, language, and science are presentational rather than logical beginning points. It should be noted that in Cassirer's system consciousness does not develop from one symbolic form to another, but from one function to another through a transformation of its relationship to the object [...].²⁵

Verene indique ici clairement que les formes symboliques, même si elles sont présentées comme différents stades, ne sont pas réfléchies comme un développement causal, où chaque forme symbolique se développe à partir de la précédente. Au contraire, leur développement se fait de concert, en parallèle, par la progression des fonctions et des relations à l'objet qui s'effectue selon la loi qui est propre à chaque forme symbolique. Dans cet ordre d'idées, en observant leur développement parallèle, Cassirer remarque que les stades mimétiques, analogiques, et

²⁵ VERENE, Donald. Phillip. « Kant, Hegel, and Cassirer: The Origins of the Philosophy of Symbolic Forms ». *Journal of the History of Ideas*, 30(1), 1969, p. 33-46.

symboliques se retrouvent dans le développement de la pensée mythique comme dans celui du langage. « Nous avons distingué dans le développement des formes symboliques linguistiques trois stades, que nous avons définis comme les stades de l'expression mimique, analogique et symbolique. [...] On trouve une structure identique dans le monde imaginaire du mythe. » (PFS2, p. 277-279) Ces stades suivent la même logique que celle suivie dans le développement de la conscience de soi et de la figure mythique : le stade mimique tente de calquer les caractéristiques physiques de la réalité dans un symbole, le stade analogique utilise le symbole en lui reconnaissant une certaine autonomie par rapport au réel et le stade symbolique reconnaît une distance ontologique entre le symbole et la réalité. Sans plonger dans le détail de cette progression analogue entre mythe et langage, on peut voir comment le même motif, la loi unitaire de l'esprit, se répète à petite et à grande échelle. À petite échelle, la loi unitaire de l'esprit s'actualise dans chaque réalisation de l'esprit au sein de chaque forme symbolique particulière, par exemple lorsque la figure mythique passe d'une conception totémique à la création des dieux de l'instant ; et s'actualisent à grande échelle dans l'ensemble des formes symboliques, lorsqu'on constate que l'esprit progresse dans l'ensemble de ses capacités de représentations. D'ailleurs, le mythe et le langage, lorsqu'on regarde l'ensemble des formes symboliques comme possibilités de représentations, ont un dénominateur commun que les autres formes symboliques ne partagent pas de la même manière :

Le langage et la religion se rapportent l'un à l'autre et sont très intimement liés entre eux parce qu'ils procèdent d'une seule et même racine spirituelle : ils ne sont tous les deux rien d'autre que des facultés différentes qu'a l'esprit de saisir le suprasensible en termes sensibles, et le sensible en termes suprasensibles. Toute la « raison » de l'homme en tant que perception passive doit avoir recours à l'aide du sensible. S'interpose

donc toujours et nécessairement entre l'esprit de l'homme et l'essence des choses un moyen terme, le monde des images et des signes. (PFS2, p. 296)

La dépendance entre le sensible et le suprasensible est pour la religion et le langage la logique qui délimite leurs possibilités. Sans approfondir leur phénoménologie, nous pouvons dire que pour l'art, l'histoire et la science, il en va autrement : ces formes symboliques ne sont pas dépendants du symbole physique au même titre que l'est la représentation mythique ou linguistique, car chez elles existe une certaine liberté par rapport à la conscience de leur processus de formation et par rapport à l'utilisation du symbole. Dans cette optique, la spécificité de la pensée mythique se retrouve précisément dans son attachement au sensible et c'est pourquoi elle est associée au stade mimétique, à la base de toute possibilité de représentation symbolique. En dernière analyse, cette précision sur le lien entre le mythique et le langage comme formes symboliques nous permet de fermer la boucle en revenant à la base de la recherche, où la pensée mythique était d'ores et déjà appelée à créer un univers de symbole rendant possible une vie culturelle et phénoménologique, tout en montrant une limitation phénoménologique caractéristique qui la raccroche inévitablement à la réalité physique.

CHAPITRE 4 — Pensée mythique et subjectivité

Dans ce chapitre, nous concentrerons nos efforts d'analyse sur la deuxième partie de PFS2, soit « le mythe comme forme de vie ; découverte et détermination de la réalité subjective dans la conscience mythique » et sur le tout dernier livre écrit par Cassirer, *The Myth of the state*²⁶. L'angle d'approche de ces deux écrits est différent : dans PFS2 l'analyse se penche sur la fondation phénoménologique de la conscience de soi de la pensée mythique alors que dans MS, le philosophe se concentre sur la relation entre la pensée mythique et politique. Néanmoins, le sujet demeure l'influence de la pensée mythique sur l'autonomie du sujet.

Le tournant décisif [permettant les synthèses purement intellectuelles] n'apparaît que lorsque l'accent de la notion d'âme se déplace, et que celle-ci, au lieu d'être pensée simplement comme ce qui porte ou ce qui provoque les phénomènes de la vie, est considérée comme le sujet de la conscience morale. Lorsque le regard s'élève de la vie à la pratique morale, de la sphère biologique à la sphère éthique, l'unité du moi prend enfin le pas sur la représentation matérielle ou semi-matérielle de l'âme. À l'intérieur même de cette pensée mythique, on peut déjà suivre cette mutation. (PFS2, p. 197-198)

L'objectif de l'exposé « le mythe comme forme de vie » est de suivre cette mutation à travers ses manifestations dans la culture. Celle-ci est ressentie dans la distance créée entre la conscience de soi et le monde qui l'entoure, permettant l'unité du moi. Dans cette section, il s'agit pour Cassirer de retracer l'immense progrès idéal que la pensée mythique peut accomplir entre les premières représentations primitives de l'âme et le sujet religieux.

²⁶ CASSIRER, Ernst. *The myth of the state*. New Haven, Connecticut, Yale University Press. 1961, 303p. (Désormais cité : MS)

Aussi profond que soit l'abîme qui sépare le Soi de la conscience mythique et religieuse et le Moi de l' « aperception transcendante », l'écart, à l'intérieur même de la conscience mythique, n'en est pas moins grand entre les premières représentations primitives du démon de l'âme et la conception élaborée qui voit dans le moi une nouvelle forme de la spiritualité, en tant que sujet de la volonté et de la connaissance. (PFS2, p. 206)

Le sujet de la volonté et de la connaissance dont il est question ici se forme dans le développement de la conscience de soi, suivant le processus d'idéalisation propre à la pensée mythique que nous allons exposer pas à pas à travers son expression dans l'art, l'utilisation de l'outil, et la prière et le sacrifice. Ce processus a toutefois une limite qui creuse une distance abyssale entre la conscience mythique du Soi du Moi de l' « l'aperception transcendante », impliquant que la conscience mythique ne peut atteindre les réalisations de la conscience moderne. Si le Moi de la conscience moderne délaisse son autonomie et retourne aux principes animant la pensée mythique, elle perd sa capacité à s'autodéterminer, car la pensée mythique a comme caractéristique de ne pas pouvoir se comprendre elle-même, elle ne reconnaît pas la création de son monde spirituel. Ce sera l'objectif de *The Myth of the State* d'exposer les conséquences de cette perte de l'autonomie du sujet reliée à l'utilisation des caractéristiques de la pensée mythiques dans le domaine politique. Dans cet ouvrage, Cassirer tente d'expliquer la surprenante atrophie de la force morale du sujet éthique tel qu'elle a été conçue par les idéaux des Lumières durant le troisième Reich. Suivant les deux angles d'approches, on peut dire que le processus d'idéalisation de la pensée mythique dans « le mythe comme forme de vie » nous montre le versant positif du développement de la conscience mythique, alors que *The Myth of the State* nous montre le versant négatif de la perte d'autonomie de la conscience moderne. Les deux exposés sont très différents parce que Cassirer s'intéresse dans PFS2 à la progression idéale de la

phénoménologie du Soi en tant que sujet spirituel distinct du monde extérieur, alors que dans MS, il est préoccupé par l'influence de la pensée mythique sur l'autonomie éthique du sujet. Dans ces passages, on perçoit avec précision les diverses implications phénoménologiques de la pensée mythique à l'œuvre dans la réalisation de la culture et dans la détermination de la définition de l'être humain et de son monde. Nous avons choisi de présenter ces développements dans le même chapitre, car ils montrent le côté vivant de la pensée mythique, engagée dans la vie quotidienne, en relation avec l'héritage culturel et en action dans la culture plus actuelle.

4.1 Pensée mythique et conscience de soi

Dans la prochaine section de PFS2, Cassirer montre comment les mouvements de la conscience mythique, dans leur logique propre, influencent le développement de la conscience du sujet. Dès lors, la question n'est alors plus d'investiguer : « comment la pensée mythique développe-t-elle une compréhension du monde? », mais de saisir : « comment la pensée mythique développe-t-elle une conscience de soi? ». Cassirer répond à cette question en élaborant sur l'auto-compréhension de soi vécue au travers de la précision de la définition de l'âme humaine. Son observation suit le développement de la conscience de soi mythique qui prend pour base une conception de l'âme intégrée dans la dimension matérielle et retrace les pas de l'idéalisation progressive de cette conception. De prime abord, il est important de noter que dans toutes les formes symboliques il y a un développement de la conscience de soi et que, dans tous les cas, ce développement ne s'ancre pas dans une conception duelle de type « sujet *versus* objet », mais dans un rapport de construction de sens qui implique l'établissement d'une frontière entre le monde humain et son environnement :

S'il est vrai que chacune de ces formes implique une confrontation spirituelle entre le moi et la réalité, il ne faut pas considérer ces deux termes, le moi et la réalité, comme des grandeurs déjà données, comme des « moitiés » achevées de l'être qui existeraient par elles-mêmes, et qui ne se réuniraient qu'après coup pour former un tout. Le résultat décisif de chacune de ces formes symboliques consiste au contraire à poser cette frontière entre le monde et la réalité : une frontière qui n'existe pas auparavant, qui n'est pas dessinée une fois pour toutes, et qui a un tracé différent pour chacune de ces formes. (PFS1, p. 186)

Suivant cela, notre perception de la réalité et de nous-mêmes n'est jamais dichotomique ; au contraire, elle projette deux aspects d'une même compréhension humaine. Dans le cas de la pensée mythique, c'est en suivant la transformation pratique et culturelle, le changement dans la conscience de l'action réelle, que nous pouvons retracer le chemin que parcourt l'esprit définissant la nature du sujet spirituel humain : l'âme.

Beaucoup plus que la contemplation théorique, c'est l'action qui constitue le centre à partir duquel va se déployer pour l'homme l'organisation spirituelle de la réalité. C'est par elle seulement que les domaines de la subjectivité et de l'objectivité, le monde du moi et le monde des choses, commenceront à s'écarter l'un de l'autre. La rupture entre ces deux mondes et la frontière entre le « moi » et le « non-moi » apparaissent de plus en plus clairement à mesure que progresse la conscience de l'action. Le monde de la représentation mythique se révèle par conséquent très étroitement lié au monde de l'agir, et cela dans ses formes primitives les plus immédiates. (PFS2, p. 187)

En affirmant que le déploiement de l'organisation spirituelle est sur le terrain de l'action, Cassirer entend suivre le progrès idéal du développement de la conscience de soi à travers ses manifestations dans la culture, plus précisément dans la compréhension consciente de l'activité humaine. De plus, il affirme que la pensée mythique prend ses racines premières dans l'action mythique, dans le rituel et dans le corps, non pas dans le corpus mythologique comme ensemble

de récits²⁷. Cassirer choisit plusieurs exemples d'actions pour illustrer le processus de développement de la conscience de soi. Parmi ceux-ci, on peut en relever trois qui permettent de comprendre ce processus de la conscience mythique : l'art dramatique, l'outil et la prière. Ces exemples servent à mettre en valeur le processus d'idéalisation présent dans la conscience de soi : l'âme elle-même et l'action qui la définit sont d'abord indistinctes par rapport à la réalité matérielle et à l'environnement, mais la conscience de soi se restructure par des actions rituelles et culturelles et tend vers l'idéalisation du concept de l'âme. Ces actions trois types d'actions partagent toutes la même fonction pour la conscience mythique de soi : elles permettent de distinguer l'âme humaine de son environnement physique et des figures mythiques, mais créent par le même fait une façon de résorber cette distance et de répondre au désir humain de participer à la nature divine.

Au départ, les conceptions de l'âme sont matérielles et ne séparent pas l'âme spirituelle individuelle du monde physique extérieur. Les conceptions les plus anciennes ne différencient pas l'âme de la réalité corporelle, et ce, peu importe la variante culturelle : l'âme est représentée comme le reflet du corps humain dans le monde spirituel. Toutes les caractéristiques de l'âme, incluant la forme et les besoins, sont calquées sur l'expérience humaine du corps. Cela résulte du fait que la notion d'âme ne peut s'individualiser en l'absence d'une frontière entre l'environnement physique et l'âme du sujet. Cette frontière ne peut être tracée dès le départ, car la logique de la pensée mythique voit la nature humaine, animale et divine comme un tout

²⁷ C'est ce qui le distingue, entre autres, de Claude Lévi-Strauss et de Panofsky. Pour connaître avec précision cette position philosophique et ethnologique voir VLIET, Muriel van. « Rituel et mythe chez Warburg, Cassirer et Lévi-Strauss », *Appareil* [En ligne], mis en ligne le 07 octobre 2014, doi:10.4000/appareil.2074.

partageant une structure fondamentale commune, ce qui est intrinsèque à la vision totémique. De ce point de vue, la définition de l'être humain, même si celle-ci repose sur une division dans le système totémique, ne se ressent pas comme une séparation, mais comme une corrélation avec la nature. Dans la même veine, le langage, la vie sociale, la vie biologique et le divin sont vécus comme un cercle de définitions réciproques indissociables : « Le mythe exprime donc la totalité de l'être naturel dans le langage de l'être humain et social, et la totalité de l'être humain et social dans le langage de l'être naturel. Aucune réduction d'un moment à l'autre n'est ici possible : seule la corrélation des deux moments peut déterminer la structure particulière de la conscience mythique et sa nature propre. » (PFS2, p. 226). L'intuition première de la pensée mythique ne peut donc établir intentionnellement une séparation nette au sein du vivant qui permettrait de concevoir l'âme humaine comme entité spirituelle distincte. Le germe de cette démarche est toutefois semé dans la vision totémique, car celle-ci permet une division dans l'ordre social et biologique en organisant les provinces de l'être selon les régions particulières de l'action (*cf.* PFS2, p. 219). C'est la capacité de la pensée mythique d'organiser ses réflexions et de créer des bornes dans son environnement qui lui permettra de marquer une distinction allant à l'encontre de ses intuitions premières, celle qui distancie la nature de l'âme humaine du reste du monde. Ici, comme dans les autres catégories, l'aspect limitatif de la pensée mythique n'est que l'envers de sa faculté créatrice :

Ce n'est pas seulement un moment négatif qui empêche pendant longtemps la découverte de ce principe : un moment positif d'une importance extrême joue également un rôle ici. Il ne s'agit pas seulement d'une impuissance intellectuelle de la conscience mythique : intervient au contraire un motif qui s'enracine profondément dans le sentiment mythique de la vie. Nous avons vu que ce sentiment se manifeste avant

tout comme une sensibilité aux phases de la vie, de telle sorte que celle-ci dans sa totalité n'apparaît pas comme un processus continu et unique, et qu'elle se brise selon certaines failles en des points et à des instants critiques. Ces ruptures divisent le continuum de la vie en fragments nettement séparés : elles diviseront de la même manière l'unité de la personne. (PFS2, p. 196)

Ici, on perçoit la force positive du sentiment mythique de la vie et on retrouve la nature double de la pensée mythique dans la perspective du développement de la conscience de soi. D'une part, le sentiment mythique de la vie qui tend à comprendre le monde comme une grande communauté ne favorise pas la division ontologique de l'être, séparant l'âme humaine du reste de la création. D'autre part, le moment positif de la pensée mythique permet l'établissement de frontières qui orientent la compréhension du mythique du monde et qui sont à l'origine de la définition de l'être humain. Cassirer annonce également dans ce passage que le développement sur la conscience de soi prend forme conformément à la logique de la pensée mythique telle qu'elle a été présentée au début de son ouvrage, comme une sensibilité aux phases de la vie. On pourra donc témoigner de l'application des principes logiques mythiques sur la formation de la compréhension de l'individu en tant qu'entité spirituelle. Ainsi, les principes qui ont déjà servi à comprendre la phénoménologie mythique du temps et de l'espace vont maintenant nous servir à comprendre l'évolution de la conception de l'âme.

Bien que la logique de la pensée mythique contient en elle-même le germe pouvant générer la distanciation progressive de l'âme humaine et du monde, un grand changement dans la représentation de l'être humain ne peut être réalisé par la seule force de la pensée mythique :

[L]e mythe ne serait jamais, à ce moment, parvenu de lui-même à distinguer l'animal et le dieu : cela répugne trop au fond à sa nature propre, à son intuition « complexe ». Il faut ici admettre que sont

intervenues d'autres motifs et d'autres pouvoirs de l'esprit. C'est l'art seul qui, en aidant l'homme à se donner une image de lui-même, a aussi découvert dans une certaine mesure l'idée spécifique de l'homme. On peut suivre pas à pas, dans les représentations plastiques que l'homme a données des dieux, les moments de l'évolution qui s'est ici accomplie. (PFS2, p. 231)

Suivant ce passage, l'effritement de la définition circulaire du cosmos et de l'être humain ne peut vraiment se produire que par l'art. Cette affirmation suggère que les formes symboliques se nourrissent entre elles, et lorsqu'un dépassement logique n'est pas possible par la seule force d'une forme précise de l'activité créatrice humaine, une autre forme intervient et fait bénéficier la conscience d'un autre type de force. Ceci dit, le dialogue entre la pensée mythique et l'art doit se réfléchir non pas comme une relation de cause à effet, où l'art agit comme une cause dans l'activité la pensée mythique, mais comme « deux exposants différents d'un seul et même développement de l'esprit » (PFS2, p. 231). On voit ici très clairement l'articulation entre le développement de l'esprit et sa réalisation dans le fait culturel : « Se confirme ici encore la règle fondamentale qui gouverne tout développement de l'esprit : l'esprit ne parvient à son intériorité authentique et parfaite qu'en s'*extériorisant*. La *forme* que se donne l'intérieur détermine aussi par contrecoup son essence et sa teneur propre. » (PFS2, p. 231) Suivant ce raisonnement, c'est par l'alliance entre la vie intérieure de la pensée mythique et sa réalisation extériorisée par l'art que la pensée mythique chemine vers la pensée de l'individualité. Pour exemplifier l'association entre l'art et la pensée mythique, Cassirer montre comment l'art dramatique permet à la conscience mythique de passer d'une conception de l'âme impersonnelle à un concept plus général du « moi », ouvert à la détermination plus singulière et incluant le concept de personne et de personnalité (*cf.* PFS2, p. 187). Plus concrètement, Cassirer prend comme exemple la culture

grecque, où l'art dramatique (entre autres) joue ce rôle d'extériorisation et de constitution de la définition de l'individu. Dans l'épopée héroïque, la nature humaine se laisse penser différemment : elle se situe dans une ligne médiane entre l'environnement physique et les dieux, et prend une responsabilité éthique individuelle qui la singularise par rapport au reste du vivant. La dualité identitaire du héros grec, qui est à la fois divin et humain, permet de penser l'identité humaine dans cette nouvelle dualité. Les héros forment une ligne identitaire médiane entre les humains et les dieux, ce qui permet à la conscience de réfléchir sa définition à travers une mise à distance de la nature humaine et divine. Ensuite, la complexité de l'action de l'art dramatique grec requiert un protagoniste, une figure de l'Autre qui correspond à un développement progressif de la notion de personnalité. Les héros se distinguent par leurs traits de personnalité bien à eux, ils sont uniques en leur genre, ce qui permet de parler de l'âme de ceux-ci en terme individualisé. De plus, le drame tel quel relève un élément éthique, où l'on remarque que le bien et le mal ne sont plus compris comme des forces extérieures qui possèdent momentanément le protagoniste, mais comme les caractéristiques des actes que commet le protagoniste. Ainsi, la conscience de soi en tant que sujet éthique émerge, délaissant peu à peu la malédiction propre aux systèmes éthiques totémiques et accentuant davantage la responsabilité du sujet agissant. Ici, la limite entre le moi et l'autre se manifeste par une différenciation du rôle joué dans l'action, où le protagoniste se définit et s'individualise par ses gestes dont il est responsable. Ainsi, dans l'art dramatique se joue le destin que l'être humain appréhende dans sa propre vie. Finalement, la notion de responsabilité est liée à la personnalisation des dieux :

[Dans la pensée totémique] Toute souillure qui touche l'individu, tout crime commis par lui, se transmet à la totalité du groupe comme par une contagion physique immédiate. Car la vengeance de l'âme de la victime ne s'arrête pas au meurtrier et s'étend à tout ce qui est à son contact direct ou indirect. Toutefois, dès que la conscience religieuse accède à l'idée et à la figure des dieux personnels, cette symbiose entre l'individu et la totalité commence aussi à se dissoudre. C'est alors seulement que l'individu reçoit, face à la vie et l'espèce, son empreinte particulière et pour ainsi dire son visage personnel. (PFS2, p. 234)

Selon ce raisonnement, les dieux personnels, conçus comme des êtres ayant des traits de personnalité distincts, permet de réfléchir la notion de personnalité active dans chaque être humain. Ce passage montre clairement que l'art et les figures mythiques permettent à la conscience de progresser dans l'apprentissage de ce qu'est la nature de l'être humain, permettant à l'âme d'intégrer le concept de personnalité. L'art et la conscience mythique prennent alors le virage vers l'individualisation d'un même mouvement et représentent l'être humain non plus comme un grain de sable dans le désert, uni avec la totalité du règne du vivant, mais comme un être unique, un être éthique.

L'outil est un autre type de médium qui exprime et influence d'un même mouvement la conscience de soi mythique. Une distance entre le monde et l'individu se crée à partir du moment où ce dernier ne peut plus établir de chaîne directe ininterrompue entre les mouvements de son propre corps, le corps physique de l'environnement et l'assouvissement de ses désirs immédiats²⁸. Tant que la pensée peut voyager aller-retour sans discontinuité dans cette chaîne, il

²⁸ Ce développement de Cassirer laisse transparaître deux de ses intérêts : l'importance du corps dans les processus cognitifs, qui sera plus approfondi dans *La Philosophie des Formes symboliques vol.3 - phénoménologie de la connaissance* ; et la technique comme forme symbolique, qui fera l'objet d'articles malheureusement encore indisponibles en langue française. Sur ce dernier sujet, lire FREUDENTHAL, Gideon. « The Missing Core of Cassirer's Philosophy: Homo Faber in Thin Air », dans *Symbolic Forms and Cultural Studies: Ernst Cassirer's Theory of Culture*, publié par J. M. Krois et C Hamelin, 2004, p. 203-226. De plus, un écho de ce développement se

n'y a pas de rupture réelle entre le sujet et le monde, qui restent dans un état d'union. L'outil, médiateur entre le corps humain et la réalité physique, impose une distance dans le processus de l'action : il crée un espace d'opposition. En opposant la condition effective du monde et la réalisation conditionnelle des désirs humains, l'outil insère l'action dans un réseau de causes et de conséquences. Dans ce réseau de causalité se forge une intuition concrète et empirique d'un monde matériel avec des propriétés et des contraintes vécues dans l'adversité, créant un sentiment d'altérité. Cette intuition, bien qu'elle ne puisse s'ancrer dans un moment précis de l'histoire, est assurément reliée à l'utilisation de l'outil :

[B]ien qu'on ne puisse séparer, du point de vue purement génétique, la magie et la technique et qu'on ne puisse indiquer dans l'évolution de l'humanité l'instant précis où celle-ci passe de la domination magique de la nature à sa maîtrise technique, il n'est resté pas moins que l'usage de l'outil en tant que tel implique déjà une mutation décisive dans le progrès et la construction de soi. C'est maintenant que l'opposition entre le monde « interne » et « externe » commence à s'accroître, et qu'apparaissent plus nettement les frontières qui séparent le monde du désir et celui de la « réalité ». (PFS2, p. 251)

Le processus de la création de l'outil est donc un processus qui reflète et affine la conscience de soi et du monde externe : « Chaque nouvel outil que l'homme invente constitue donc un pas nouveau, non seulement dans la construction du monde extérieur, mais aussi dans la conscience qu'il a de lui-même. » (PFS2, p. 253-254) L'outil permet ainsi à l'être humain de connaître son propre corps et son monde intérieur. D'une vision magique, où l'outil fonctionne grâce à des pouvoirs magiques dépendant de la volonté et de la force spirituelle de l'utilisateur, la pensée

retrouve également dans la première partie de *The Myth of the State*, où Cassirer distingue son approche de celle de Freud.

mythique glisse vers une causalité plus physique, où le besoin crée l'action (et l'outil) et l'action cause l'effet, soit la satisfaction du besoin. Cette nouvelle autonomie de l'action méthodique basée sur une causalité plus articulée supplée à la passivité du monde magique. En somme, une nouvelle conception de l'efficacité de l'outil crée une modification du mode d'association mythique. D'ailleurs, cet aspect précis, soit la place de l'outil dans le développement de la conscience, montre bien comment la philosophie de Cassirer relie l'aspect essentiellement pratique de l'action humaine avec le développement spirituel et comment ils sont alors indissociables.

Le sacrifice est une autre forme de médiation entre le moi et l'autre, cependant le rapport ne se situe plus dans la pratique technique, mais dans la pratique spirituelle. Cette analyse de l'action de la prière et du sacrifice permet de situer l'analyse du développement de la pensée mythique directement dans la terre d'origine de cette forme symbolique. On suit alors le développement de la conscience tel qu'il prend racine dans les expressions culturelles qui composent la pensée mythique comme forme symbolique. De ce point de vue, la démarche de séparation entre le moi et le monde réside dans la relation entre la conscience et la figure mythique divine. L'action de la prière et du sacrifice met à distance la nature humaine et divine et vise à leur permettre de communiquer et elle s'exprime d'abord dans la réalité matérielle. La relation conscience-divinité se spiritualise au fur et à mesure que l'action elle-même se spiritualise. De base, la pratique d'un culte totémique s'organise autour des rituels sacrificiels où l'animal totem prend une place importante en assurant la communion entre les communautés humaine, animale et divine. La prière joue à l'origine le même type de rôle, où la force du mot

comme entité exerce un pouvoir incantatoire assurant la communion entre le monde humain et la volonté de la divinité (cf. PFS2, p. 268-269). Au fur et mesure du développement de la conscience éthique, lorsque les sacrifices matériels sont remplacés par le sacrifice de soi (Bouddhisme, religions judéo-chrétiennes), la volonté de l'unification entre l'être humain et la divinité ne passe plus par l'action et la réalité physique, mais par l'action et la réalité spirituelle. La distance entre conscience et divinité, qui est placée dans la prière à un niveau spirituel, permet à la pensée mythique de comprendre l'identité humaine comme une entité spirituelle distincte de la figure mythique spirituelle du dieu. Se développe alors une volonté incarnée dans un sujet éthique et spirituel qui cherche à faire correspondre l'agir humain et le modèle de l'action divine. La prière reconnaît alors la distance entre humain et dieu et vise à la supprimer. Dans certaines pratiques religieuses, la volonté du sujet éthico-religieux va jusqu'à viser la suppression de toute distance entre le monde humain et le monde divin : « Le mouvement religieux qui s'exprimait dans la transformation et la spiritualisation progressive de la notion de sacrifice a atteint ici son terme : ce qui apparaissait auparavant comme une intercession purement physique ou idéale s'exprime désormais dans une *corrélation* pure qui seule permet de déterminer à la fois le sens du divin et le sens de l'humain » (PFS2, p. 271). Le rapport de l'être humain à la divinité passe donc d'un rapport physique à un rapport spirituel et conséquemment d'un rapport du désir de fusion dans l'univers matériel à un désir de définition mutuelle dans l'univers spirituel et éthique. D'ailleurs, la dynamique du sacrifice et de la prière implique toujours une tension et une rétention : une tension dans la définition toujours plus marquée entre le matériel et le spirituel, le moi et l'Autre, et une rétention du lien qui les définit mutuellement.

Chaque nouvelle forme de sacrifice et de prière dévoile un nouveau contenu du divin et de l'humain, et une nouvelle relation entre eux. Seul le rapport de tension réciproque qui s'instaure entre eux deux donne à chacun d'eux son sens et son caractère. C'est ainsi que la prière et le sacrifice ne se contentent pas de fermer un abîme qui existerait depuis le début pour la conscience religieuse; c'est au contraire la conscience qui produit cet abîme, pour le refermer aussitôt : elle donne à l'opposition entre Dieu et l'homme une formulation toujours plus précise pour trouver ainsi les moyens de la dépasser. (PFS2, p. 270)

En conclusion, la spiritualité et l'action s'allient dans une définition toujours plus précise de l'individu. Nous avons relevé trois actions liées au développement de la conscience mythique pour souligner que ce développement s'ancre dans une forme symbolique définie, mais toujours influencé par les autres productions de l'esprit. Ainsi, l'art, l'utilisation de l'outil, et ce qui est particulier à la pensée mythique, soit le sacrifice et la prière comme communication avec la force divine, sont des types d'expressions diversifiées qui permettent de retracer le mouvement de la pensée. L'art permet de penser la définition de l'être humain en rapport avec l'image qu'il a de lui-même, l'outil l'amène à réfléchir son individualité en connexion avec ce qu'il fait, et les figures mythiques le portent à comprendre ce qu'il peut devenir dans sa relation avec le divin. De cette façon, la conscience de soi se définit par rapport à l'action de l'être humain, dans sa participation aux mondes spirituel et matériel. En conséquence, la relation entre la conscience de soi et l'action mythique n'implique pas activement une conception binaire humain/monde. À l'inverse, c'est une compréhension de l'incidence de l'un sur l'autre qui forge la conception qu'a l'humain de lui-même et de son environnement. En prenant un pas de recul, on remarque qu'en présentant chaque côté de la frontière, le développement de la conscience de soi mythique de l'un et la réalité phénoménologique (conception mythique de l'espace, du temps et des nombres) de l'autre, on saisit mieux comment la pensée mythique en tant que forme symbolique fonctionne.

D'ailleurs, dans ce portrait global on perçoit plus clairement la cohérence que Cassirer extrait de la diversité des exemples ethnologiques, qui s'articule autour de sa vision progressiste de l'esprit. Son modèle idéaliste y est fidèlement reproduit, suivant l'état de la migration d'une vision matérialiste et indéterminée, informe même, vers une vision spirituelle qui cherche à se passer de la matérialité et des sens.

4.2 *The Myth of the State*

Les développements présentés ici, bien qu'ils couvrent la majorité des objectifs phénoménologiques, philosophico-historiques et anthropologiques de la philosophie de Cassirer, demeureraient cependant incomplets sans la considération d'un dernier objectif, éthique et politique, jusqu'ici passé sous silence. Cet aspect de la philosophie de Cassirer, aisément ignoré si l'on se concentre sur les écrits du début de la carrière du philosophe, devient central dans les derniers développements de sa pensée, notamment dans son dernier ouvrage : *The Myth of the State*. L'objectif de Cassirer dans cet ouvrage est de changer de point focal et d'étudier la pensée mythique non plus via une histoire universelle de la conscience au niveau phénoménologique, mais via l'histoire intellectuelle et politique occidentale. Le point de départ est la question de la connaissance pratique : Cassirer soulève le fait que la connaissance est lacunaire au niveau des constantes théoriques et des nécessités pratiques de la science politique et éthique. Dans la sphère de l'action pratique, la pensée scientifique ne semble avoir aucune prise, la conscience laissant la pensée mythique la guider. Le but ultime de l'ouvrage est de montrer comment l'histoire des idées a mené la pensée mythique à se transformer en arme politique et que le seul remède à cette dérive est la philosophie.

Suivant sa méthodologie habituelle, dans la première partie de l'ouvrage, intitulée « *What is myth* », Cassirer replace la problématique de la pensée mythique dans l'histoire des idées, cette fois dans un rayon d'analyse limité à ses contemporains, reconnaissant les avancées et les limitations des théories de Frazer, Tylor, Lévy-Bruhl, Müller, Herbert Spencer et Freud. Cassirer réitère dans cette partie l'importance des émotions pour la pensée mythique, esquisse les caractéristiques du lien entre mythe et langage et souligne le fait que la pensée mythique fait partie de la nature humaine. Il insiste surtout sur la participation de la pensée mythique dans la vie sociale, les mythes et les rites étant les deux facettes de la manifestation de la psyché humaine :

Rites are, indeed, motor manifestations of psychic life. What they disclose are some fundamental tendencies, appetites needs, desires; not mere "representations" or "ideas." And these tendencies are translated into movements—into rhythmical solemn movements or wild dances, into orderly and regular ritual actions, or violent orgiastic outbursts. Myth is the epic element in primitive religious life; rite is the dramatic element. We must begin with studying the latter in order to understand the former. Taken in themselves the mythical stories of gods or heroes cannot reveal to us the secret of religion, because they are nothing but the interpretations of rites. They try to give an account of what is present, what is immediately seen and done in these rites. They add the "theoretical" view to the active aspect of religious life. We can scarcely raise the question which of these two aspects is the "first" or the "second"; for they do not exist separately; they are correlative and interdependent; they support and explain each other. (MS, p. 28)

De cet extrait, retenons que l'action et l'explication de l'origine de l'action vont de pair. La pensée mythique s'exprime en symbolisant les émotions qui sont à l'origine des actions et cherche à comprendre et justifier celles-ci.

Dans la seconde partie de l'ouvrage, intitulée « *The struggle against myth in the history of political theory* », Cassirer examine comment ce lien entre la pensée mythique et religieuse et la

vie éthique et politique s'articule dans l'histoire de l'occident de l'antiquité jusqu'à son époque. La pensée éthique et rationnelle, appelée à ériger la politique et la vie sociale sur des bases solides, est confrontée à la persistance de l'attachement à la tradition et à la religion. Cette lutte se manifeste à travers la confrontation entre la pensée rationnelle et la pensée mythique au sein même du corpus théorique des auteurs que Cassirer choisit d'étudier. D'abord, l'étude platonicienne rompt avec la tradition de la pensée mythique grecque. La structure même de la conception platonicienne de la nature de la philosophie, de l'être humain et du politique vise à entreprendre une pratique rationaliste distincte de l'étude traditionnelle des mythes et des intuitions propre à la pensée mythique. Une distance s'établit alors entre pensée théorique et pensée mythique. Ensuite, à l'époque médiévale, la réalité de l'examen philosophique a changé en prenant les couleurs que lui donne la religion. La tâche de la philosophie médiévale est d'exercer la raison à travers une doctrine religieuse où celle-ci se trouve souvent dévaluée. L'exercice de la philosophie équivaut à redonner ses lettres de noblesse à la raison, luttant contre le mythe de la chute originelle condamnant l'être humain à son destin. Dans la philosophie médiévale, la loi et l'éthique ne sont plus seulement le résultat objectif de l'exercice de la raison, mais un cadeau de Dieu. Cependant, il n'est pas possible de concevoir l'ordre moral accompli sans la libre coopération des humains, ce qui a pour effet au final de sauvegarder la conception d'un sujet éthique libre dans une philosophie qui cherche à se conformer aux écrits religieux. Cassirer saute ensuite à l'étude de Machiavel, qui rompt abruptement avec cet idéal éthique et politique de la cité de Dieu. D'un côté et de l'autre de la balance, des acclamations d'indignation et d'admiration forment une réputation contradictoire et incontournable à Machiavel. Sa peinture

franche aux couleurs éclatantes de la politique de son temps invite ses lecteurs à regarder autrement l'analyse politique et historique. Machiavel, contrairement à ses prédécesseurs qui comparent la réalité à un idéal, s'attarde aux faits horribles et grandioses qui composent la réalité tels qu'ils se présentent dans la vie des grands personnages historiques. Dans cette optique, une action de valeur en politique n'est pas le résultat d'une réflexion éthique, mais le fait d'une technique visant le maintien de l'exercice du pouvoir. La religion change de statut en conséquence : « Even in Machiavelli's system, therefore, religion is indispensable. But it is no longer an end in itself; it has become a mere tool in the hands of the political rulers. It is not the foundation of man's social life but a powerful weapon in all political struggles. » (MS, p. 138) Cependant, même le plus avancé en technique politique reste soumis à l'élément de la bonne ou de la mauvaise fortune. La formule gagnante est de tenter de maîtriser son destin grâce à des outils psychologiques :

Nevertheless even the theory of Fortune does not lack philosophical importance. It is not a mere diversion but is connected with the whole of the work. Machiavelli tries to convince his reader that, in the struggle against Fortune, it is not enough to rely upon material weapons. [...]Machiavelli discovered an entirely new type of strategy—a strategy based upon mental weapons instead of physical weapons. No other author before him had taught this strategy. It was a compound of two elements: it was created by a clear, cool, and logical mind and by a man who could make use of both his rich personal experience in the affairs of the state and his deep knowledge of human nature. (MS, p. 161)

Une forme toute nouvelle d'alliance survient alors entre la pensée technique, le savoir-faire, et la pensée mythique. La pensée mythique devient une arme au service de l'intelligence du pouvoir politique. À l'inverse de la théorie de Machiavel, durant le 17^e siècle, le stoïcisme fait résurgence dans les théories du droit et du contrat social. Au constat de la disparition du tissu social, éthique

et politique qu'apportait la religion au moyen-âge, les philosophes des Lumières cherchent une autre fibre qui puisse redonner l'espoir d'une quête éthique, cette fois-ci universelle et accessible à tous. Les philosophies du droit naturel et du contrat social, peu importe les divergences entre les philosophes qui les défendent, ont en commun le principe d'autarcie, hérité du stoïcisme et qui converge avec les découvertes scientifiques de l'époque, soutenant l'autodétermination éthique et la confiance en la raison humaine.

D'un autre côté, la technique du mythe politique telle qu'introduite par l'étude de la pensée de Machiavel n'aurait pas été si efficace si les idéaux des Lumières n'avaient pas été affaiblis et distracts. Cassirer souligne à ce sujet l'importance de certains changements dans la conception de l'histoire et de la philosophie apportés par Spengler, Heidegger, et Hegel. En résumé, Spengler s'est fait prophète de l'avenir, annonçant la fin de la culture telle que l'occident la connaissait et dans cette promesse d'un nouvel avenir, certains se sont senti appelés à créer un monde bien à eux :

Technic instead of lyrics, politics instead of epistemology, this advice of philosopher of human culture could easily be understood. The new men were convinced that they fulfilled Spengler's prophecy. They interpreted him in their own sense. If our culture—science, philosophy, poetry, and art—is dead, let us make a fresh start. Let us try our vast possibilities, let us create a new world and become the rulers of this world. (MS, p. 292)

De plus, les politiciens savent comment il est facile de manipuler les masses avec l'imagination et ce type de divination était particulièrement séduisant, puisque pour une première fois elle ne s'appuyait plus sur une divination mythique, mais sur la base d'une étude philosophique et historique. De son côté, Heidegger militait pour des idées qui s'agençaient bien avec cette

prophétie, affirmant qu'il ne sert à rien de vouloir changer le cours des événements parce que le *Dasein* est prisonnier du flux historique dans lequel il prend place :

To be thrown into the stream of time is a fundamental and inalterable feature of our human situation. We cannot emerge from this stream and we cannot change its course. We have to accept the historical conditions of our existence. We can try to understand and to interpret them, but we cannot change them. (MS, p. 293)

Une certaine passivité s'installe alors en philosophie, sa tâche n'étant plus de comprendre pour pénétrer la culture et de s'insérer ainsi dans l'histoire de l'humanité, mais seulement de saisir la réalité d'une existence individuelle et finie. D'ailleurs, la notion même d'histoire de l'humanité prend des airs de déterminisme dans la philosophie de Hegel, pour qui l'histoire de l'humanité exprime une évolution où la civilisation allemande est privilégiée. Cassirer note les multiples contradictions que porte la philosophie de Hegel et la critique tout en nuance, mais somme toute le bilan de l'impact de la philosophie de Hegel est sévère :

No other philosophical system has done so much for the preparation of fascism and imperialism as Hegel's doctrine of the state—this “divine Idea as it exists on earth.” Even the idea that, in every epoch of history, there is one and only one nation that is the real representation of the world spirit and that this nation has the right to rule all the others was first expressed by Hegel.

Cassirer, sans accuser Hegel, remarque que certains propos de son prédécesseur, mis à l'écart de sa philosophie du droit et interprétés par les nationalistes extrémistes au détriment des intentions premières de l'auteur, ont servi à paver le chemin de la montée du nazisme. Affaiblis, les idéaux des Lumières s'effritent et disparaissent sous le joug du fascisme et de l'impérialisme. De surcroît, certains essayistes ont aussi favorisé la dérive éthique et politique en stimulant l'adulation du héros politique et la domination d'un groupe social sur les autres. Deux auteurs

sont mis de l'avant, soit Carlyle, qui est devenu célèbre pour ses lectures et son livre subséquent portant sur les héros ; et Gobineau, dont les écrits soutiennent le suprémacisme blanc. À partir de la théorie de Carlyle, les nouveaux idéaux politiques autoritaires pouvaient germer :

Perhaps no other philosophical theory has done so much to prepare the way for the modern ideals of political leadership. Had not Carlyle explicitly and emphatically declared that the hero as king, the commander over men, "is practically the summary for us of all the figures of heroism?" "Priest, Teacher, whatsoever of earthly or of spiritual dignity we can fancy to reside in a man, embodies itself here, to command over us, to furnish with constant practical teaching, to tell us for the day and hour what we are to do." [On Heroes, p. 84] That was clear and plain spoken. The modern defenders of fascism did not fail to see their opportunity here and they could easily turn Carlyle's words into political weapons. (MS, p. 215)

Cassirer n'accuse pas la théorie de Carlyle elle-même, qui distingue un vrai leader d'un faux en évaluant la perspicacité de son jugement et sa sincérité, vertus incompatibles avec le mensonge et la manipulation. Toutefois, dans cette analyse, le héros a la tâche de porter la charge du processus décisionnel éthique et l'imposer, ce qui transfère la responsabilité éthique du citoyen vers l'autorité. De surcroît, pour Carlyle, l'histoire est écrite exclusivement par ces héros, ce qui légitime d'autant plus les privilèges décisionnels que les héros politiques portent. Gobineau, pour sa part, pense que c'est la race blanche qui écrit l'histoire. Selon lui, l'histoire s'écrit suivant le métissage de la race blanche avec les races noires et jaunes, où la race blanche (et pure) finit par s'autodétruire en se mélangeant aux autres. Bien qu'il soit peu probable que cette eschatologie puisse être soutenue dans le discours nazi, qui promettait au contraire le salut de la civilisation allemande par la purification, le discours de Gobineau servit tout de même à alimenter le mythe de la domination de la race aryenne.

À la lumière de cette courte présentation des impacts des auteurs contemporains sur le changement éthique et politique de la civilisation allemande, nous pouvons souligner que plusieurs caractéristiques de la pensée mythique s'y rattachent. D'abord, l'importance de la destinée dans le cours de l'histoire. Dans cette vision prophétique s'installe une conception de l'histoire cyclique ; déterminée par une suite fixe d'évènements qui se représentent périodiquement et suivent un rythme défini, indépendant des actions et des volontés individuelles et collectives. Dans la section réservée au temps mythique, nous avons vu que le temps mythique est un temps cyclique, où le cours du temps était comme un éternel présent, visité par une période personnifiée par une figure mythique. Ici, on pourrait dire que la technique du mythe politique a repris cette dynamique en affirmant que le début du vingtième siècle est la fin d'un cycle, la fin d'une saison où on peut prédire un renouveau possible, où régnerait alors la figure mythique de la race aryenne. De plus, la technique du mythe politique déforme la figure mythique du héros civilisateur, qui change alors de visage. Son air de guide spirituel accompagnant le sujet sur la voie de la responsabilité morale se brouille ; la nouvelle figure héroïque s'incarne dans la face du dictateur, dont les devoirs sont de garder le pouvoir (Machiavel) et d'imposer à ses sujets sa vision de l'action nécessaire (Carlyle). Ceci dit, Cassirer ne jette pas le blâme sur les philosophies qu'il mentionne, ni même sur l'ensemble des théories prises ensemble, mais sur l'utilisation de la technique du mythe politique, qui s'organise pour manipuler la pensée, le langage et les actions collectives pour transférer le pouvoir décisionnel qui appartient à chacun vers un chef.

Somme toute, ce qui est en jeu, c'est l'autonomie du sujet éthique et la rationalité sur laquelle il doit baser ses actions. Au niveau éthique, la pensée mythique ne peut être l'égale de la

pensée théorique, car d'une part elle est soumise aux principes dictés par le cercle de croyance qu'elle a elle-même créée et de l'autre elle ne peut s'auto-examiner, car elle ne conçoit pas son univers comme sa propre création. Nous avons reconnu cette caractéristique dans l'analyse de la pensée mythique dans PFS2, et Renz souligne à juste titre qu'elle est intrinsèque à la constitution la pensée mythique comme forme symbolique, comme type de raisonnement, et comme récit appuyant une base idéologique :

It[mythical thought] not only lacks the conceptual scheme to conceive its own ethnic particularity, but it also has no knowledge of the difference between the representation and the represented and, hence, ignores its own symbolic constitution. These two traits, however, are by no means accidental peculiarities, but they make up, on the contrary, essential feature of mythical thought. They are not merely contingent effects, but belong, in some sense, necessarily to myth. It seems as if as long as human beings are plunged into mythical thought, they are not aware of the mythical character of their own thinking. This tendency of hiding its own cultural character, so one can assume, makes mythical thought a powerful tool in politics. The danger of myth in spiritual warfare is not restricted to the impact it has on emotion and on the social organization of life, but myth, moreover, serves as the ideological basis for an argumentation. Where used in political argumentation, myth seduces people to take it as the only real world. Once, therefore, a political myth is established and believed, it guides man in his action as well as his perception of the world.²⁹

La pensée mythique ne sait pas reconnaître la genèse de sa production et les croyances qu'elle génère ne peuvent être reconnues comme des créations par le sujet qui les porte et qui se laisse guider par elles. L'impact d'une pensée mythique active dans la sphère de l'éthique politique est synonyme de manipulation et de contrôle, car le sujet agit sans reconnaître que les principes guidant ses actions sont créées, fabriquées. Dans cette ligne d'idée, la réflexion éthique

²⁹ RENZ, Ursula. « From philosophy to criticism of myth: Cassirer's concept of myth », *Synthese*, vol.179, 1, 2011, p. 150-151.

de Cassirer dans *Myth of the State* est une prolongation de la réflexion théorique de la philosophie des formes symboliques. À ce sujet, Peter Gordon Eli résume bien cet entremêlement du côté théorique et pratique de la philosophie de Cassirer :

For Cassirer, a rational theory of politics cannot be defined in isolation from broader philosophical commitments. A politics of reason gains its definitive character only insofar as it draws upon a transcendental theory of mind, and as a rational epistemology implies spontaneity, it demands a model of the subject that is capable of actively forging the rules that order its experience. Similarly, rational politics imply “autarky” or self-rule: To be rational is to enjoy an active share in self-governance. But for Cassirer, there is more than an analogy between the epistemological and political manifestations of reason. As discussed above, Cassirer believes that “mythic” consciousness is essentially incapable of recognizing its own formative agency. It follows that a mythical vision of the world lacks the experience of self-transparency that autarky requires. Only a fully secular consciousness achieves the full measure of self-recognition and therefore self-governance.³⁰

Dans cet extrait, Gordon affirme que suivant le raisonnement de Cassirer, l'autarcie du sujet éthique est inconciliable avec la pensée mythique parce que celle-ci ne peut reconnaître son mécanisme de formation. Cela implique que bien que la pensée mythique soit considérée comme une forme symbolique au même titre que le langage, l'art, l'histoire et la science, la pensée mythique n'est pas leur égale éthiquement parlant. Elle ne permet pas au sujet de développer une réelle autonomie, au mieux elle le guide sur le chemin de la réalisation éthique, mais ce chemin est un cul-de-sac sans la rationalité qui fonde la société de droit, la démocratie, et l'auto-détermination du sujet éthique. En somme, la pratique harmonieuse de la vie éthique personnelle et sociale est compromise lorsqu'elle s'appuie sur la pensée mythique plutôt que sur la pensée rationnelle.

³⁰ GORDON, Peter Eli. « Myth and Modernity: Cassirer's Critique of Heidegger », *New German Critique*, vol.94, 2005, p. 127-168.

Ce qui est déterminant dans cet aspect de la philosophie de Cassirer, c'est l'importance des idéaux des Lumières, qui est au cœur de sa définition de ce qu'est la philosophie, la culture et la politique. D'abord, l'idéal éthique des Lumières affirme que la philosophie du droit naturel et la rationalité sont les seules bases capables d'assurer la cohérence sociale et politique. Cassirer endosse complètement cette confiance en la raison en laquelle on peut voir transparaître le nerf de guerre de son maître Cohen : « Contre le naturalisme, le spiritualisme, le romantisme qui les unit, et enfin le matérialisme qui détruit le socialisme, Cohen n'a qu'une formule : de la raison, encore de la raison, toujours de la raison. *The Myth of the State* est un monument de piété à la mémoire de Cohen. »³¹ Somme toute, suivant le développement de *The Myth of the State*, la pensée mythique devient un ennemi lorsqu'elle s'avance dans la structure éthique et politique construite par la philosophie rationaliste.

De plus, bien que Cassirer distingue clairement la pensée mythique et la technique du mythe politique, la première étant la base de la connaissance humaine et l'autre la façon bien moderne de l'utiliser en politique, l'animosité à leur sujet est la même en regard de la tâche de la philosophie. D'abord la philosophie doit prévenir l'influence directe de la pensée mythique sur la politique de son temps :

It is beyond the power of philosophy to destroy the political myths. A myth is in a sense invulnerable. It is impervious to rational arguments; it cannot be refuted by syllogisms. But philosophy can do us another important service. It can make us understand the adversary. In order to fight an enemy you must know him. That is one of the first principles of a sound strategy. To know him means not only to know his defects and weaknesses; it means to know his strength. (MS, p. 296)

³¹ PHILONENKO, Alexis, *L'Ecole de Marbourg : Cohen, Natorp, Cassirer*. Paris, Vrin, 1989, p. 81

Ici on peut voir qu'une des tâches de la philosophie est de garder un œil sur la force des mythes politiques. De même, la philosophie doit prévenir le retour de la pensée mythique comme façon de former la connaissance humaine, qui semble tout aussi menaçante pour la culture en général :

The powers of myth were checked and subdued by superior forces. As long as these forces, intellectual, ethical, and artistic, are in full strength, myth is tamed and subdued. But once they begin to lose their strength chaos is come again. Mythical thought then starts to rise anew and to pervade the whole of man's cultural and social life. (MS, p. 298)

Sur ces mots se termine le dernier ouvrage de Cassirer. En somme, la tâche de la philosophie en général est de garder les forces de l'intelligence, de l'éthique et de l'art à leur plein potentiel, afin d'éviter l'infiltration de la pensée mythique dans la vie culturelle et sociale. Elle doit aussi bien connaître les forces de la pensée mythique pour pouvoir la contrer. Guidée par la pensée mythique, la vie culturelle et sociale serait basée sur des idées qui ne pourraient subir d'examen logique et rationnel, à l'encontre d'une pratique éthique et culturelle favorisant la diversité et la liberté. Cette dernière analyse de la pensée mythique en perspective avec la réalité culturelle et politique nous donne finalement l'heure juste sur l'ensemble de la démarche philosophique de Cassirer concernant la pensée mythique. Effectivement, on peut maintenant joindre les objectifs phénoménologiques et épistémologiques à la base de la philosophie des formes symboliques avec les objectifs éthiques et politiques visibles dans les derniers écrits de Cassirer. Il s'agit de mieux connaître d'abord, pour mieux être et agir en conséquence : une adaptation cassirerienne du *Sapere Aude*. D'abord, il faut comprendre la pensée mythique en analysant sa composition exacte telle qu'elle se manifeste à l'échelle de l'humanité, en regardant toutes les implications de la force de l'intelligence humaine qui se manifeste à travers la pensée mythique. Ensuite il faut

l'appliquer dans le mieux-être, en resituant ces découvertes dans un cadre éthique ajusté à l'échelle de l'histoire et de la civilisation actuelle. Ce qui en l'occurrence mène à la constatation que la pensée mythique est essentielle à la formation de la culture, mais qu'elle crée des dégâts lorsqu'elle retourne insidieusement au cœur de la culture et de la politique après avoir été mis à l'écart par la pensée rationnelle. Ce qui, soit dit en passant, nous ramène une fois de plus à une conception de la pensée mythique comme étant double : dans le système des formes symboliques elle joue un rôle globalement positif pour le développement de la connaissance, alors que dans la philosophie politique et éthique occidentale moderne elle joue un rôle essentiellement négatif, empêchant la raison et le droit d'exercer leur fonction.

CONCLUSION

Ayant exploré les avenues que prend Cassirer pour étudier la pensée mythique, nous pouvons encore mieux repérer sa position dans l'univers intellectuel de l'ethnologie. Sans être évolutionniste au sens darwinien, Cassirer entend suivre une évolution suivant les possibilités de réalisation de la culture humaine dans son aspect social et spirituel, ce qui est particulièrement visible dans ses développements sur la conscience de soi mythique. De plus, Cassirer n'est pas un paralléliste exactement au même sens que les premiers ethnologues entendaient par ce terme. Cassirer pense comme eux que les cultures évoluent d'une manière semblable, mais sans restreindre cette évolution à un cadre prédéfini. Pour Cassirer, il s'agit plutôt de voir comment la pensée mythique et son développement influencent le développement de la culture et de la conscience humaine de façon analogue dans les cultures du monde entier. Il n'est pas morphologiste en tant que tel non plus, rejetant d'emblée tous les cadres conceptuels des savants de son époque. Il les critique sévèrement, mais reconnaît aussi les vertus des systèmes proposés par les cercles intellectuels du passé et du présent. Tout comme ces derniers, il trace les contours de son propre système, qu'il présente comme perméable aux futures découvertes, mais qui demeure en soi un cadre conceptuel dans lequel les données ethnologiques sont interprétées. Par comparaison avec les fonctionnalistes ethnologues, il est beaucoup plus intéressé par la complémentarité des activités de la conscience que par la complémentarité des pratiques culturelles. Sous un autre angle, nous reconnaissons à travers cette étude la méthode philosophique de Cassirer, inspirée par ses prédécesseurs, visible aussi dans la forme même de ce

mémoire : d'abord poser la question en étudiant son contexte actuel et retracer l'origine de sa position dans l'histoire des idées ; ensuite investiguer la logique de la vie intellectuelle concernée, étudier son actualisation et les processus dont on peut témoigner, et finalement établir les limites et les possibilités des aspects étudiés.

Dans ce mémoire, nous avons exploré la logique intellectuelle qui guide la compréhension de la pensée mythique dont la base est le sacré, prenant naissance dans le sentiment d'admiration ou d'effroi et générant un premier schème de repères physiques et intellectuels. Bien que la logique de la pensée mythique soit à l'opposé de la logique théorique, celle-ci ne reste cependant pas moins cohérente. Elle se caractérise par une relation du sujet et de l'objet qui implique que les éléments qui entrent en contact intègrent par le fait même une relation et participent ensemble à la condition d'un phénomène, peu importe sa nature. Suivant ce principe, la pensée mythique rassemble dans un esprit de continuité et d'imbrication ce que la pensée théorique sépare et distingue : la vie consciente et la vie rêvée, la vie et la mort, le nom et l'individu, le mot et la chose. Cette tendance à rassembler plutôt qu'à sectionner s'exprime aussi dans la logique causale mythique. Plutôt que d'induire une règle générale impliquant une suite tranchée et calculée de cause à effet, pour expliquer la génération d'un phénomène la pensée mythique additionne les circonstances et les éléments qui entourent la génération singulière d'un phénomène précis au moment et au lieu où il prend forme. De plus, la logique mythique dans sa conception de la relation du tout et des parties est marquée par la durabilité des liens concrets qui unissent ceux-ci : chaque partie est liée au tout de façon indélébile, même lorsque cette partie est séparée physiquement.

Cette logique crée un schème de repère qui évolue en fonction de la complexification de la culture et des croyances religieuses, et s'exprime de façon relativement semblable qu'il s'agisse de la compréhension temporelle, spatiale ou numérique. Ces modalités de l'expérience mythique prennent toutes comme base la forme de l'expérience sensorielle de l'être humain incarné dans un corps. L'espace mythique est une carte de l'environnement physique dessinée à partir des repères astrologiques qui rythment la vie humaine à travers les cycles du jour et de la nuit, les saisons et les années. L'espace physique est conçu comme un corps dont les différentes parties sont personnalisées et prennent des caractéristiques spirituelles précises tenant compte de leur rôle dans ces cycles. D'ailleurs, peu importe l'échelle de l'environnement humain, de la maison à la ville jusqu'au cosmos, le modèle de l'espace mythique prend toujours la forme d'un corps qui se divise selon l'expérience du sacré. De plus, culturellement parlant, l'espace sacré est mis à l'écart de l'espace profane, et cette séparation évolue selon les changements qui affectent la conception même de ce qui est sacré. Le temps mythique, quant à lui, prend également pour base les repères astrologiques toutefois en se fondant sur la question de l'origine, du devenir dans le temps. Les figures et les représentations mythiques prennent ainsi vie dans le cours du temps, qui se retrouve tranché. D'un côté de la ligne du temps, il y a le temps des origines, où l'action originelle fixe la signification, la symbolisation du temps dans une figure mythique ; et de l'autre le temps présent, qui s'écoule et reçoit la présence de la signification première d'une figure mythique. Cette ligne du temps, bien que tranchée, n'est jamais vécue dans la division du passé et du présent, mais plutôt dans la constante actualisation du passé symbolisé, dont le sens s'inscrit dans le calendrier de la vie biologique. Les nombres finalement sont importants pour la

conscience mythique parce que leur symbolisation permet l'organisation globale de la compréhension mythique. L'expérience universelle du temps, de l'espace, et des relations interpersonnelles créent des constantes numériques et qualificatives qui s'associent pour créer des entités numérales qui possèdent leurs caractéristiques propres. Cette personnification des nombres et la présence des réalités qui leur sont associées permettent de classer le vivant et l'ensemble des représentations mythiques selon leur identification numérique. Somme toute, le temps, l'espace et les nombres mythiques forment des ensembles de représentations qui situent l'expression symbolique au carrefour de l'information sensible et émotive intrinsèque à la condition humaine et l'objectification des liens logiques. Ainsi, l'ensemble des représentations mythiques crée un univers de sens à la fois très subjectif, collé à la réalité de la vie biologique humaine ; et objectif, tendant vers la symbolisation spirituelle de constantes universelles.

Le lien entre le mythe et le langage a permis d'explorer à la fois la formation de l'univers symbolique de la pensée mythique à travers la formation des figures mythiques et d'appréhender les limites inhérentes à la création symbolique de la pensée mythique. La suite des créations de la pensée mythique, débutant par la métaphore, suivie du *mana*, des dieux de l'instant, des dieux personnels et du créateur suprême, montre comment le langage et les figures mythiques reflètent et hiérarchisent le développement de la conscience. Le mot et la figure mythique sont à chaque niveau de création comme les deux facettes d'un même changement de vision de l'esprit qui se concrétise dans un symbole. Ces symboles ne sont pas seulement le résultat d'un changement de vision, mais en sont les catalyseurs. D'ailleurs, bien que cette suite démontre un développement spirituel où une distance entre la réalité physique et la compréhension spirituelle se précise et

prend forme, la dialectique propre à la pensée mythique et religieuse demeure emmurée dans les rapports qu'elle construit entre la réalité matérielle et spirituelle, dans les limites du sens qu'elle crée. À travers ce développement sur la pensée mythique et le langage, s'articule une pensée philosophique qui tient autant à comprendre les différentes constructions de l'esprit en tant qu'elles ont un impact sur la compréhension humaine qu'à comprendre la relation entre ces constructions et la vie culturelle.

Dans la dernière section de notre mémoire, nous avons remarqué que la conscience de soi n'apparaît pas d'elle-même dans la conception humaine et culturelle. L'âme comme objet spirituel séparé du monde extérieur se forge à partir d'une conception matérielle et très large de l'âme. C'est dans l'action humaine que s'ancre ce développement, à travers notamment l'art, l'utilisation de l'outil, et le sacrifice et la prière. La pensée mythique dans son attachement à l'environnement physique ne peut d'elle-même créer de séparation nette entre l'âme humaine et le reste de son environnement. L'activité humaine sera le catalyseur de cette séparation graduelle. L'art, par l'expression théâtrale par exemple, permet de réfléchir la singularité de l'être humain et un rôle éthique qui le situe entre le règne du vivant et le règne des dieux. L'outil est un aussi objet médian entre le sujet et son environnement physique, qui opère une division entre eux en traçant une ligne définie entre ceux-ci. Cette ligne est le reflet d'une distance de plus en plus marquée entre les désirs internes du sujet et la conditionnelle réalisation matérielle de ceux-ci, suivant les manipulations de son environnement. Cette distance permet à l'âme humaine de se composer une identité distincte de l'environnement. Dans cette même perspective, la prière et le sacrifice tracent eux aussi une distance entre l'humain et le reste de son environnement, mais cette fois-ci

relative aux entités spirituelles. En ce sens, la prière établit une distance entre l'humain et le dieu (ou toute autre entité spirituelle) dans un mouvement qui en les séparant ne cherche pas à les distancier, mais à les réunir. Le sacrifice, d'abord pratiqué avec des éléments sacrés matériels, est appelé à soumettre l'âme humaine elle-même au sacrifice de l'idéal éthique religieux. Dans ce sacrifice, l'humain trace une ligne entre le monde tel qu'il l'a créé et le connaît, et la réalité divine. Cette ligne a comme but encore une fois non pas de repousser la nature humaine et divine, mais de créer une correspondance entre elles, de créer le plus parfait des miroirs. La conscience de soi comme une âme spirituelle distincte du monde physique est ainsi conçue comme le résultat de changements prenant racine dans l'activité humaine s'exprimant dans la vie spirituelle.

Dans la dimension éthique de la pensée mythique développée par Cassirer dans *The Myth of the State*, la pensée mythique est conçue comme un adversaire de la pensée rationnelle et un danger pour l'harmonie éthique et politique. De tout temps, la pensée rationnelle doit rivaliser avec les traditions et la religion pour laisser place à la liberté dans la sphère éthique. Lorsque la pensée mythique refait sa place dans la sphère politique après avoir été mise à l'écart par la pensée rationnelle, celle-ci est utilisée comme une arme de manipulation mentale des masses. Inconsciente de ses origines et de la partialité de ses croyances, la pensée mythique guide alors les actions et la vie sociale sans pouvoir être raisonnée. Entre les mains d'un dictateur, la logique de la pensée mythique devient un outil de propagande et d'assujettissement de la pensée rationnelle critique. Selon Cassirer, c'est l'utilisation de cette arme qui a causé la perte de la force des idéaux de la pensée critique des Lumières, laissant la porte ouverte au troisième Reich.

Même si la pensée de Cassirer a su dévoiler l'importance de la pensée mythique comme forme symbolique, par rapport au langage, l'art et la science, elle se distingue pour lui des autres formes symboliques dans son aveuglement par rapport à la dynamique de sa propre formation. Cette limitation par rapport aux autres formes symboliques, visible déjà dans son analyse phénoménologique, porte des conséquences éthiques qui se manifestent dans l'analyse de ses impacts historiques sur la vie sociale et politique occidentale. En regard de l'objectif premier de notre recherche, qui était de montrer comment une philosophie rationaliste peut faire entrer la pensée mythique dans un schème holistique de la connaissance, nous pouvons remarquer deux choses. Premièrement, il est possible de faire entrer la pensée mythique dans un schème holistique de la connaissance, de montrer l'anatomie de sa formation et de reconnaître son importance dans la formation du sens et du développement humain. Deuxièmement, il demeure difficile de valoriser la présence de la pensée mythique dans un cadre idéaliste où épistémologie et éthique sont synonymes d'universalité et d'autarcie. L'hypothèse de départ était qu'en considérant la pensée mythique sur un pied d'égalité avec les autres forces à l'œuvre dans la culture, on parviendrait à trouver le terrain intellectuel où l'être humain peut célébrer cette source de formation de sens qui est à la base sa compréhension du monde et de la vie sociale. Au final, il semble que cette célébration ne soit pas exactement libre de s'exprimer en société puisque le statut de la pensée mythique est dépendant de la vitalité de la culture. Si on suit Cassirer dans ses avertissements contre la pensée mythique, on ne peut concevoir de rôle positif pour elle dans la construction de la culture moderne. Effectivement, suivant le raisonnement de cet auteur, il faut se méfier des mécanismes de formation de la pensée mythique, qui sont insidieux et peuvent

prendre la place réservée à l'autarcie et à la raison dans la sphère de l'éthique et de la politique. Suivant cela, si le langage, l'art, la science et même l'histoire et la technologie sont des formes symboliques qui continuent à vitaliser la culture moderne, il n'y a pas de rôle positif pour la pensée mythique à cet égard. On peut faire le parallèle avec la théorie de Platon, qui ne peut également concevoir de rôle positif important pour la pensée mythique en dehors de son utilisation philosophique puisqu'elle est une menace pour l'éthique et la politique. À l'instar de Platon, Cassirer pense que la philosophie ne peut se passer d'une analyse précise de la pensée mythique, d'abord pour mieux comprendre la nature humaine et la formation de la culture, mais également pour mieux protéger la pensée rationnelle. La philosophie de Cassirer en comparaison apporte un développement qui permet de réfléchir les caractéristiques positives de la pensée mythique. Comme le souligne Krois, ce travail d'envergure est d'une importance majeure pour la philosophie du vingtième siècle : « Cassirer's attempt to systematically understand mythic thought remains one of the great achievements of 20th century philosophy, even though it was only one part of his philosophy of symbolic form. »³² En terminant, si le projet philosophique de Cassirer ne nous apprend pas comment on pourrait se servir de la pensée mythique pour mieux vivre, non comme une arme politique, mais comme un outil, il nous a donné assez de précisions pour que nous puissions explorer les possibilités et les limites qu'offre cette façon de comprendre le monde.

³² KROIS, John Michael. « The priority of "symbolism" over language in Cassirer's philosophy », *Synthese*, vol.179, n°1, 2011, p. 9-20.

BIBLIOGRAPHIE

Œuvres de Cassirer

- CASSIRER, Ernst. *The myth of the state*. New Haven, Connecticut, Yale University Press. 1961, 303p.
- CASSIRER, Ernst. *Langage et mythe, à propos des noms de dieux*, Paris, Les éditions de Minuit, 1998, 128p.
- CASSIRER, Ernst. *La philosophie des formes symboliques, tome I – le langage*, Paris, Les éditions de Minuit, 1972, 359p.
- CASSIRER, Ernst. *La philosophie des formes symboliques, tome II – La pensée mythique*, Paris, Éditions de Minuit, 1972, 344p.
- CASSIRER, Ernst. *Logique Des Sciences De La Culture: Cinq Études*, Préface de J. Gaubert, Éd. du Cerf, 1991, 232p.
- CASSIRER, Ernst. Édité par VERENE, Donald P. *Symbol, Myth, and Culture: Essays and Lectures of Ernst Cassirer, 1935-1945*, Yale University Press, Londres, 1981, 304p.

Littérature secondaire

Monographies et recueils

- ELIADE, Mircea. *Traite d'histoire des religions*, préface de G. Dumézil, Paris, Payot (2^{ème} édition : 1968), 1964, 397p.
- GAUBERT, Joël. *La science politique d'Ernst Cassirer : pour une refondation symbolique de la raison pratique contre le mythe politique contemporain*. Paris, Editions Kimé, 1996, 206p
- HAMLIN, Cyrus, & KROIS, John. Michael. *Symbolic forms and cultural studies : Ernst Cassirer's theory of culture*, Yale University Press, 2004, 288p.
- ITZKOFF, Seymour. W. *Ernst Cassirer*. Boston, Twayne Publishers, 1977, 198p.
- LOWIE, Robert Harry. *Histoire de l'ethnologie classique: des origines à la 2e guerre mondiale*, Petite bibliothèque Payot, Paris, 1971, 264p.

PHILONENKO, Alexis. *L' Ecole de Marbourg : Cohen, Natorp, Cassirer*. Paris, Vrin, 1989, 206p.

POIRIER, Jean. *Histoire de l'ethnologie classique*, Coll. « Que sais-je ? », 1338, Paris, Presses Universitaires de France, 1969, 126p.

SCHILPP, Paul Arthur (dir.). *The philosophy of Ernst Cassirer*, coll. Library of Living Philosophers, vol.6, Evanston, Ill., Tudor Publishing Co., 1949, 936p.

Articles

ALCOCER, Paulina. « La forme interne de la conscience mythique: Apport de Konrad Theodor Preuss à la Philosophie des formes symboliques de Ernst Cassirer », *L'Homme*, vol.180, 2006, p. 139-170.

ALTMANN, Alexander. « Symbol and Myth », *Philosophy*, vol.20, n°76, 1945, p. 162-171.

BARASH, Jeffrey Andrew. « Myth in history, philosophy of history as myth: on the ambivalence of hans blumenberg's interpretation of ernst cassirer's theory of myth », *History and Theory*, vol.50, n°3, 2011, p. 328-340.

BIDNEY, David. « Myth, Symbolism, and Truth », *The Journal of American Folklore*, vol.68, n°270, 1955, p. 379-392.

CAPEILLÈRES, Fabien. « Philosophy as Science: "Function" and "Energy" in Cassirer's "Complex System" of Symbolic Forms », *The Review of Metaphysics*, vol.61, n°2, 2007, 317-377.

CAPEILLÈRES, Fabien. « Sur le néo-kantisme de E. Cassirer », *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 97, n°4, 1992, p. 517-546.

FAIVRE D'ARCIER, Éléonore. « De la question métaphysique à la création culturelle : métamorphoses du néokantisme d'Ernst Cassirer », *Les Études philosophiques*, vol.94, n°3, 2010, p. 433-453.

FRIESS, H. L. « The Progress of German Philosophy in the Last Hundred Years », *The Journal of Philosophy*, vol.27, n°15, 1930, p. 396-415.

GORDON, Peter Eli. « Myth and Modernity: Cassirer's Critique of Heidegger », *New German Critique*, vol.94, 2005, p. 127-168.

- IRIBARREN, Leopoldo. « Langage, mythe et philologie dans la Philosophie des formes symboliques d'Ernst Cassirer », *Revue germanique internationale* [en ligne], vol.15, 2012, URL : <http://journals.openedition.org/rgi/1308> ; DOI : 1310.4000/rgi.1308.
- KROIS, John Michael. « The priority of "symbolism" over language in Cassirer's philosophy », *Synthese*, vol.179, n°1, 2011, p. 9-20
- LASSÈGUE, Jean. « Note sur l'Actualité des formes symboliques », *Methodos :L'esprit. Mind/Geist*, n°2, Presses Universitaires du Septentrion, 2002, p. 155-182.
- RIET, Georges Van. Mythe et vérité, *Revue Philosophique de Louvain*, vol. 58, n°57, 1960, p. 15-87.
- RENZ, Ursula. « From philosophy to criticism of myth: Cassirer's concept of myth », *Synthese*, vol. 179, n°1, 2011, p. 135-152.
- RUDOLPH, Enno. « Ernst Cassirer: Entre philosophie de l'histoire et historicisme », *Revue germanique internationale*, vol.15, 2012, p. 53-61.
- VERENE, Donald Phillip. « Kant, Hegel, and Cassirer: The Origins of the Philosophy of Symbolic Forms », *Journal of the History of Ideas*, vol.30, n°1, 1969, p. 33-46.
- VERENE, Donald Phillip. « Metaphysical Narration, Science, and Symbolic Form », *The Review of Metaphysics*, vol.47, n°1, 1993, p. 115-132.
- VERENE, Donald Phillip, « Metaphysics and the Origin of Culture », *The Review of Metaphysics*, vol.63, n°2, 2009, p. 307-328.
- VAN VLIET, Muriel. « De la Philosophie des formes symboliques d'Ernst Cassirer à l'Anthropologie structurale de Claude Lévi-Strauss : portée et limites d'une comparaison », *Philosophie*, vol.3, 2012, p. 45
- VAN VLIET, Muriel. « Ernst Cassirer », *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, vol.40, n°2, 2014, p. 285-312.
- VAN VLIET, Muriel. « Rituel et mythe chez Warburg, Cassirer et Lévi-Strauss », *Appareil* [En ligne], mis en ligne le 07 octobre 2014, doi:10.4000/appareil.2074